

ARTIONKA MANUELA GÓES CAPIBERIBE

## OS PALIKUR E O CRISTIANISMO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob orientação do Prof. Dr. Robin M. Wright e coorientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lux B. Vidal.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 05/12/2001

### BANCA

Prof. Dr. (Orientador) Robin M. Wright *RMW*

Prof. Dr. John Monteiro *JM*

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Aparecida Vilaça *AV*

DEZEMBRO/2001

UNIDADE	BQ
Nº CHAMÉ	7UNICAMP
	C172p
V	
TOMBO	48323
PROC.	16-837102
C	18
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	17/04/02
Nº CPD	

CM00166267-6

BIB ID 236679

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

C172 p

Capiberibe, Artionka Manuela Góes  
Os Palikur e o Cristianismo / Artionka Manuela Góes  
Capiberibe. - - Campinas, SP: [s.n.], 2001.

Orientador: Robin Michel Wright.  
Coorientadora: Lux Boelitz Vidal.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de  
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropologia. 2. Etnologia. 3. Amapá História .  
4. Religião e sociedade. 5. Evangelização. 6. Conversão ao  
cristianismo. 7. Pentecostalismo Brasil. 8. Extase. I.  
Wright, Robin Michel. II. Vidal, Lux Boelitz, 1930 - III.  
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia  
e Ciências Humanas. IV. Título.

## RESUMO

Esta dissertação trata do processo de evangelização cristã vivido pelos Palikur, povo indígena falante de uma língua Arawak, localizado em ambos os lados da fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Os Palikur referidos neste trabalho vivem na região do Uaçá, às margens do rio Urukauá, norte do Estado do Amapá e extremo norte do Brasil.

Este povo possui uma longa história de relações sociais, econômicas, políticas e religiosas com os não-índios, assim como desde sempre participou da rede de relações interétnicas estabelecidas na região mais ampla das Guianas. A teia de relações formada pela ação de sociedades diferentes é um lastro para o entendimento da evangelização pentecostal entre os palikur.

Após séculos de convívio com a religião católica, os Palikur decidiram aderir em massa ao cristianismo evangélico, influenciados pela ação combinada de diferentes organizações evangélicas que agiram em momentos distintos. Dentre os aspectos que colaboraram na elaboração de uma religião evangélica específica, mesclam-se: um passado católico, um confronto com a identidade católica dos outros povos da região, a instituição do perdão, o contato tangível com Deus por meio do êxtase religioso, e a promessa de vida após a morte.

Buscar deslindar de que modo a religião evangélica pentecostal encontrou ressonância entre os Palikur e como ao longo do processo de evangelização foram sendo formatados os preceitos da atual religião é a tarefa a que se propõe esta dissertação.

## ABSTRACT

This thesis looks at the process of Christian evangelization experienced by the Palikur, an Arawak-speaking indigenous people located along both sides of the border between Brazil and French Guyana. The Palikur referred to in this work live in the Uaçá region, along the banks of the Urukauá River, in the extreme north of the state of Amapá, Brazil's northernmost state.

The Palikur have a long history of social, economic, political and religious relations with non-indigenous people, and have always participated in a network of interethnic relations among the peoples of the Guyana region. The web of relationships formed by the action of different societies is a guide to understanding Pentecostal evangelization among the Palikur.

After centuries of coexistence with Catholicism, the Palikur decided *en masse* to adhere to evangelical Christianity, influenced by the combined action of different evangelical organizations at different moments in time. The aspects that have worked together in the development of a distinct evangelical religion include: a Catholic past; confrontation with the Catholic identity of other peoples in the region; the institution of pardon, or forgiving; tangible contact with God through religious ecstasy; and the promise of life after death.

Seeking to determine how Pentecostal evangelism has found resonance among Palikur beliefs, and how the long process of evangelization has come to shape the precepts of their religion, is the goal of this thesis.

Para meus pais, Janete e Capi, com  
todo carinho e para a minha  
querida pequena família, Ronaldo e  
Antonio, com amor.

*“Rezei, de verdade, para que pudesse esquecer-me, por completo, de que algum dia já tivessem existido septos, limitações, tabiques, preconceitos, a respeito de normas, modas, tendências, escolas literárias, doutrinas, conceitos, atualidades e tradições – no tempo e no espaço. Isso, porque: na panela do pobre, tudo é tempêro. E, conforme aquele sábio salmão grego de André Maurois: um rio sem margens é o ideal do peixe.”*

João Guimarães Rosa, carta a João Condé,  
Sagarana.

## Agradecimentos

Agradeço à UNICAMP por haver me acolhido e possibilitado a continuidade da minha formação. Agradeço à CAPES a bolsa de mestrado que obtive.

Não são poucas as pessoas a quem devo agradecimentos, espero sinceramente não ser traída pela memória e cometer algum esquecimento imperdoável.

Agradeço aos meus orientadores, Robin Wright e Lux Vidal, pela atenção e incentivo. Ambos foram muito solícitos e, especialmente, pacientes. Souberam suportar bravamente a longa espera pelo resultado final deste trabalho.

Nádia Farage tem sua marca indelével neste trabalho. A ela devo também o gosto pela etnologia.

Agradeço à banca de qualificação. Dominique Gallois que, com sua crítica severa, tornou-me mais cautelosa em relação aos termos que utilizo na escrita, e Suely Kofes que é uma das professoras que me levaram pela mão à Antropologia. Na qualificação soube auxiliar-me a ordenar as prioridades da dissertação.

Meus professores do IFCH/UNICAMP não podem deixar de ser mencionados. Vanessa Lea, Heloísa Pontes, Antônio Augusto Arantes, Teresa P. Caldeira, Guita G. Debert, Guillermo R. Ruben e Márcio Silva, de uma maneira ou outra, todos fazem parte dessa história. Na USP, faço um agradecimento póstumo à Aracy Lopes da Silva, pessoa extraordinária e profissional excepcional. Muito aprendi em um único curso que fiz com ela.

Agradeço também aos meus colegas do mestrado pelas discussões e trabalhos conjuntos, especialmente a Pedro Jaime, Leslye Ursini, Andréa Borghi, Álvaro D'Antona, Patrícia Guerreiro e Rogério Pretti.

Os seminários do grupo de pesquisadores do NHII/USP têm parcela importante neste trabalho. Agradeço aos membros do grupo a colaboração, em particular à Silvia Lopes Tinoco, com quem pude aprender um pouco mais sobre organização política indígena e a Dionízio Bueno, que me salvou das trevas da lingüística. Quero agradecer também ao pequeno grupo de pesquisadores do Uaçá formado por Antonella Tassinari, Esther de Castro e Laércio F. Dias pela boa e saudável comunicação, com trocas francas e profícuas. Do pouco tempo de participação no grupo de educação indígena (MARI/USP), restou o intercâmbio de conhecimento e a amizade com Ana Vera Macedo e Clarice Cohn, a elas agradeço também.

Em minhas pesquisas de campo, o trabalho com as viagens sempre começava por Macapá. Lá, vários amigos facilitaram-me a vida, sou grata ao Sr. Raimundo, Geraldinho, Leocir, Neuzinha, Elias, Manoel e Edson. Em São Paulo o grande apoio foi mesmo da Neusa, registro aqui meu reconhecimento.

No outro ponto de parada, o Oiapoque, também recebi ajuda de muitas pessoas. Na cidade do Oiapoque, agradeço a amizade e auxílio a Vitória dos Santos, Cristina e Bicalho. Não esqueço o grande apoio que recebi do pessoal da FUNAI, de Jairo Bezerra (antigo chefe da ADR/Oiapoque), de Afonso Rodrigues, dos Karipuna, Mário dos Santos, Luciano dos Santos, Aroldo dos Santos e Luiz Wallace dos Santos, de Domingos Santa Rosa (Galibi-Marworno) e de Lucília Lod (Galibi do Oiapoque), quem gentilmente hospedou-me em sua casa em uma de minhas viagens. Sem eles, as viagens teriam sido penosas.

Agradeço ainda as informações e o crédito de confiança de Diana Green, Harold Green e Elizabeth Silva.

Marcos Rufino é o responsável pela parte gráfica da dissertação, sem seu auxílio não saberia como utilizar os mapas digitalizados por Salvador Henrique e os gráficos de parentesco montados por Marina Zachi. Aos três sou extremamente grata. Na área de informática também agradeço o auxílio de Beto Lacerda, Zeca Moreira e o apoio incondicional de Gavin Andrews.

Registro minha dívida para com o amigo Nilson Carlos Moulin, quem gentilmente fez a revisão deste texto.

As amigas de sempre Lilian Rahal e Carmem Fullin me acompanharam no longo e, muitas vezes, sofrido processo de criação, a elas devo o carinho, a compreensão, fundamentais para o equilíbrio necessário a conclusão do trabalho. Agradeço também às amigas Leticia Schwarcz, Andréia Galvão e Graziela Perosa. E à minha amiga de infância Melissa, por tentar alegrar-me em momentos de angústia.

A convivência prazerosa com as amizades feitas em São Paulo também faz parte desta dissertação. Agradeço o carinho e a colaboração dos amigos Piero, Carol, Fedola, Kike, Soraia e Zé Guilherme.

Na minha família sou grata à tia Lica, minha segunda mãe, e aos meus primos-irmãos Juliano e Luciano. E à minha tia Conceição Capiberibe, aos meus primos Dayane, Shimone, Aharon e Yadine, que me hospedaram em Belém, e foram meus guias na busca dos arquivos pela cidade. À Verinha agradeço o apoio em Campinas.



Aos meus irmãos Camilo e Luciana e meus cunhados, Cláudia e Gavin devo o carinho, interesse e a torcida por meu trabalho.

Esta dissertação deve muito aos meus pais, Capi e Janete, que sempre compreenderam e apoiaram com amor o trabalho, foram eles que financiaram as pesquisas e me deram segurança para seguir o que havia escolhido. A eles devo mais do que um dia poderei pagar.

Ronaldo é o esteio da minha vida. Com ele, e sua família, aprendi a respeitar a religião evangélica. Foi com ele que dialoguei sobre religião cristã. O Ronaldo segurou a casa enquanto eu escrevia, cuidou do Antonio, nosso filhinho. A ele e ao Antonio sou grata pelo enorme amor.

Por fim, este trabalho não seria nem a terça parte do que é, não fosse a colaboração e amizade de um povo que aprendi a amar, os Palikur, gostaria de agradecer ao Sr. Manoel Labonté, ao Sr. Paulo Orlando, ao Sr. Carlos Floriano Ioiô, ao Sr. Raimundo Maximilien, ao Sr. Mateus Batista, ao Sr. Emiliano Iaparrá, Sr. João Antonio Felício, Sr. Manoelzinho, Sr. Nenélio, ao chefe Nilo Martiniano, ao Sr. José Guiome, a D. Creuza,, a D. Raimunda, a D. Elvira Antonio Felício, a Marquilene, a Izaneide, a Tamar, ao Passinho, ao Miquéias, ao Nonato, ao Sofonias, ao Marcos, ao Benjamim, a Penina, ao Audiére, ao Ivanildo, em nome de todos aqueles com quem convivi.

## SUMÁRIO

Apresentação.....	01
Introdução.....	09
Apontamentos sobre as fontes Palikur.....	11
Convenções.....	15
Resumo dos capítulos.....	15
Capítulo I. Os Palikur.....	21
Geografia da região.....	21
O nome.....	26
Demografia e morfologia das aldeias.....	29
Cultura material, subsistência e economia.....	45
A roça e o ciclo da mandioca.....	52
Organização social.....	56
Organização política.....	68
Capítulo II. Os povos indígenas na história do Uaçá .....	77
A construção de uma classificação .....	92
Os índios do Uaçá e as políticas governamentais.....	97
Capítulo III. Os Palikur e os outros.....	105
Índios crentes, índios de verdade.....	126
Capítulo IV. Do catolicismo ao pentecostalismo.....	133
A semente de Deus: amansando, pacificando.....	146
Capítulo V. O Batismo de fogo.....	167
Conclusão.....	215
Bibliografia.....	219
Anexos.....	231
Anexo 1. Mitos.....	233
1.1. Mito da Origem do Mundo.....	233
1.2. Mito do Dilúvio.....	245
1.3. Mito da Guerra dos Palikur Contra os Galibi.....	251
1.4. Mito da Cobra-Grande.....	253

1.5. Mito da Ilha Morcego (Sousouri).....	259
1.6. Mito do Gavião.....	261
1.7. Mito da Ilha Urubu ( <i>Isuwvinwa</i> ).....	263
Anexo 2. Cartas de Nimuendajú.....	265
Carta 1.....	265
Carta 2.....	266
Carta 3.....	267
Carta 4.....	267
Anexo 3. Documentos compilados.....	269
3.1. Reprodução da tabela apresentada por Laurence Keymes em 1596.....	269
3.2. Reprodução da relação de nomes de rios e das “nações” que os habitavam, por Robert Harcourt em 1613.....	270
3.3. Quadro comparativo demográfico dos povos indígenas da região do Uaçá, por Eurico Fernandes.....	272
Anexo 4. Nota sobre o sistema de grafia da língua Palikur.....	273

## Mapas, Tabelas e gráficos

Mapa 1. Região do Uaçá.....	19
Mapa 2. Rio Urukauá.....	24
Tabela 1. População Palikur no Urukauá no século XX.....	31
Gráfico 1. Crescimento populacional Palikur no século XX.....	31
Tabela 2. Quadro comparativo da população Palikur Brasil/Guiana Francesa.....	32
Tabela 3. Censo populacional Palikur.....	37
Tabela 4. Divisão sexual do trabalho.....	45
Tabela 5. Ciclo de subsistência.....	51
Diagrama 1. Terminologia de Consangüinidade - Ego Masculino.....	61
Diagrama 2. Terminologia de Consangüinidade - Ego Feminino.....	62
Diagrama 3. Terminologia de Afinidade - Ego Masculino.....	64
Diagrama 4. Terminologia de Afinidade - Ego Feminino.....	65
Tabela 6. Nomes clínicos.....	66

## Abreviaturas

SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SIL	Summer Institute of Linguistics
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IEAD	Igreja Evangélica Assembléia de Deus
PI	Posto Indígena
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
NTM	New Tribes Mission
MNTB	Missão Novas Tribos do Brasil
FUNAI-ADR/Oiapoque	Administração Regional da FUNAI em Oiapoque
NHII/USP	Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo

## Apresentação

A pesquisa que resultou nesta dissertação foi iniciada em 1994, visando a elaboração de um ensaio<sup>1</sup> para concorrer a uma vaga no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP. Comecei por definir, com auxílio da professora Nádia Farage, a área geográfica que me interessava conhecer. Essa etapa foi facilmente franqueada, pois, se naquele momento algo estava claro em minha cabeça, esse algo era o foco de interesse voltado para minhas origens, o que abreviou o trabalho de ter que olhar para o mapa do Brasil inteiro à procura de uma sociedade para estudar, limitando a busca ao Estado do Amapá.

Nesse primeiro momento a pesquisa foi essencialmente bibliográfica, voltada para fontes primárias e textos que localizavam os povos indígenas do Uaçá na história da região, mais exatamente no contexto da virada do século XIX para o século XX, momento em que se deu a definição do marco de fronteira entre Brasil e França. Procurou-se, então, uma primeira aproximação ao conhecimento do contexto histórico em que estavam inseridos estes povos e das “imagens” produzidas sobre eles.

No início do século XX, as “imagens” eram geradas sobretudo pelo olhar de militares do exército brasileiro em expedição de reconhecimento de fronteiras e pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão assistencialista governamental instalado na região do Oiapoque ainda na década de 1930. O olhar que incidia sobre os índios, nesse período, era marcado pela ideologia positivista que reinava no exército e no SPI, cujo maior contingente provinha justamente das hostes militares. Sob esse olhar, os índios eram vistos como *“brasileiros pretéritos”*, *“...eram um estrato social concebido como transitório, futuramente incorporáveis à categoria de trabalhadores nacionais”* (A. C. de Souza Lima, 1995: 120). Restava revelar como essa perspectiva positivista apresentava os índios da região do Uaçá. Esse, foi então, o esforço do ensaio apresentado à comissão de seleção para o mestrado na UNICAMP.

Essa primeira pesquisa foi procedida em diversos arquivos. No Rio de Janeiro, a pesquisa foi desenvolvida na biblioteca e no acervo de microfilmes dos relatórios do SPI, do Museu do Índio; bem como na biblioteca do Ministério de Relações Exteriores que contém o material coligido pelo Barão do Rio Branco no processo de arbitragem da fronteira Brasil e França. Em Belém, procedi à pesquisa na Biblioteca e Arquivo Público do Pará; na Biblioteca do Museu

Paraense Emílio Goeldi, a qual é detentora do acervo pessoal de Expedito Arnaud; e, principalmente nos arquivos do Ministério das Relações Exteriores/ Primeira Comissão Demarcadora de Limites, onde se encontram reunidos os diários e relatórios das Expedições de Fronteiras, desde aquela comandada em 1927 por Cândido Mariano Rondon.

Tendo ingressado no mestrado, meu interesse votou-se para conhecer de perto os povos sobre os quais, até então, havia somente lido. Urgia definir sobre qual das quatro populações da região – Palikur, Karipuna, Galibi-Marworno e Galibi do Oiapoque – a pesquisa de mestrado iria colocar sua lupa.

A definição foi dada pelo tema da pesquisa, a religião cristã evangélica professada pelos Palikur. Porém, além da religião, chamou-me atenção outro aspecto: a língua. Língua e religião combinados, pareceram aspectos interessantes, o quadro que via era o seguinte: dentre as populações da região, os Palikur eram os únicos Arawak e evangélicos, rodeados de falantes carib e patois católicos. Na época, entretanto, as dimensões dessas diferenças não ultrapassavam o plano superficial, eram constatações óbvias, sem maiores implicações, apenas motores da curiosidade.



Habituei-me chamar o conjunto de pesquisas de campo que realizei entre 1996 e 1998 de “os campos”. Contrariamente ao que prega a ortodoxia da disciplina antropológica, imersão ininterrupta e longa, minha pesquisa no Urukauá foi dividida em quatro etapas diferentes não muito extensas. Essa estratégia era o que se pode chamar de factível. Se, por um lado, não se constituía na situação ideal, na qual se pressupõe poder acompanhar o desenrolar da vida cotidiana da sociedade que se propõe conhecer minimamente, aprendendo entre outras coisas a compreender e falar a língua; por outro lado, permitiu-me ver, em pílulas, diferentes momentos da vida no Urukauá, podendo manter e ampliar durante os três anos dos “campos” os laços com meus amigos-informantes Palikur.

Na primeira viagem, realizada em julho e agosto de 1996, estaria “no mato sem Deus”, como diriam os Palikur, não fosse ter sido “batizada” pelas mãos da minha coorientadora Lux Vidal e introduzida nos meandros do ofício *in loco*. Lux permaneceu comigo pouco mais de dez dias na aldeia Kumenê e graças a ela o trabalho com os mitos foi o primeiro a ser desenvolvido. A depender de mim e de minha fixação com o tema religião cristã, talvez a riqueza das histórias

---

<sup>1</sup> Nessa pesquisa fui devidamente orientada pela prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Nádía Farage, no âmbito da disciplina elaboração de

míticas tivesse ficado despercebida por certo tempo, não muito, pois estas como que brotavam da terra. Devo a Lux também o interesse pela cultura material, a qual me pus a coletar instigada por conhecer melhor seu significado e também engajada no projeto do Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque<sup>2</sup>, cuja construção foi iniciada este ano pelo governo do Estado do Amapá.

Ainda não será neste trabalho que os mitos e artefatos da cultura material coletados receberão o devido tratamento. Isto se deve, em parte, aos limites do tema de uma dissertação de mestrado, mas, principalmente, à minha insegurança quanto a trabalhar mitos relatados em português, fato que sempre me deu a impressão de permanecer na superfície das possibilidades de significado. Adio esse tarefa para uma etapa posterior. Por ora, limito-me a disponibilizar em anexo as transcrições integrais dos mitos citados ao longo do texto. Faço isso, ciente do risco de reificação do mito pelo processo da escrita, porém não resisti a ceder ao leitor uma pequena amostra da supracitada riqueza mítica Palikur, e é com esse objetivo que os apresento, desprovidos de análise de qualquer ordem.

Ter ido a campo pela primeira vez com Lux Vidal – que à época fazia cinco anos que desenvolvia e coordenava pesquisas na região, sendo por isso conhecida em toda a área – também ajudou na receptividade e entendimento dos objetivos do meu trabalho. Ajudou a que fosse vista como mais uma antropóloga, interessada tão somente em conhecer “a cultura indígena”. Talvez, se não existisse nenhum parâmetro anterior ao qual pudesse ser identificada, tivesse sido mais difícil livrar-me de um aspecto conjuntural ligado à minha identidade, o de filha do governador do Estado do Amapá.

Não posso dizer que consegui libertar-me dessa “dupla identidade”, porém, com o convívio cotidiano tinha a sensação de que isso era momentaneamente esquecido. Meu consolo era pensar que poderia ser pior, pelo menos, era filha de um governador querido a quem os Palikur costumavam chamar de “nosso pai Capi”, o que, como me explicou o chefe Nilo, significava também que eu era sua irmã.

Outro elemento que contribuía para facilitar a aceitação de minha estadia era o modo pelo qual o evento da estadia era visto, ou seja, como mais um desígnio de Deus. Por conta disso, mas também porque meu nome não facilita as coisas, durante todo o primeiro trabalho de campo fui apresentada à comunidade da Igreja quase todos os dias que assistia aos cultos, pois a Igreja tem

---

monografia parte da grade curricular da graduação.

<sup>2</sup> Essa coleta de material hoje compõe parte do acervo de cultura material dos Povos Indígenas do Uaçá, organizado por Lux Vidal e Ester de Castro e doado ao Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da USP.

por hábito apresentar os visitantes, o que é feito da seguinte maneira: o pastor fala o nome do visitante, que no meu caso era “a filha do governador” e todos levantam-se, olham para o visitante e falam em uníssono: “seja bem vindo à casa do Senhor. Nós amamos você!”. Em uma das primeiras vezes que fui ao culto, após a partida de Lux Vidal, o pastor voltou a apresentar-me, não sei por que motivo as pessoas não se voltaram para olhar-me, provavelmente porque já me conheciam, mesmo assim o pastor insistiu, dizendo: “*podem olhar! é a filha do governador mesmo*”.

Ao perceber a importância que atribuíam a minha presença, ou melhor, “da filha do governador”, entre eles, procurei manter-me o mais *low-profile* possível e sempre que necessário falar a respeito da minha pesquisa, a fim de evitar qualquer sorte de mal-entendido. Na medida em que os anos foram passando e as relações estreitando-se, pelo menos com algumas pessoas, acredito que passei a usufruir de um status mais paritário.

Foi também nesse primeiro estágio em campo que conheci a missionária do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) Diana Green. Ela voltava ao Urukauá, após onze anos de ausência. O objetivo de sua viagem era discutir com líderes e professores a introdução de modificações na grafia da língua e dar um curso de alfabetização em Palikur para os professores índios.

Estabelecer contato, em campo, com a missionária que havia introduzido a religião evangélica e traduzido o Novo Testamento para o Palikur era uma experiência que calhava perfeitamente com o tema que iria desenvolver. Porém, essa experiência também suscitou sentimentos muito conflitantes, um misto de raiva e frustração. Nos primeiros dias de convívio cheguei mesmo a pensar como Malinowski, que desabafa em seu diário:

*...Mentalmente, reúno argumentos contra as missões e idealizo uma campanha antimissões realmente eficaz. Os argumentos: estas pessoas destroem a alegria de viver dos nativos; destroem sua raison d'être psicológica. E o que eles dão em troca está completamente fora do alcance dos selvagens. Lutam coerente e implacavelmente contra tudo que seja antigo e criam novas necessidades, tanto materiais, quanto morais. Simplesmente são prejudiciais... (1997, 76-77).*

Talvez pensasse assim até hoje, se não tivesse convivido, por cerca de quinze dias, com Diana e Bete, uma jovem missionária que acompanhava Diana, quando dividimos o mesmo alojamento, o posto da FUNAI no Kumenê. Nesse tempo, estabelecemos um relacionamento bastante respeitoso e franco. Creio que, não fosse o evento que proporcionou o encontro em campo da missionária com a antropóloga, esta dissertação seria diferente.



Considero, portanto, que minha contribuição ao conhecimento é tentar compreender qual o resultado da ação missionária entre os Palikur e não julgá-la.

No final desse primeiro trabalho de campo, fui juntar-me a Lux Vidal que estava na aldeia de Kumarumã dos Galibi-Marworno. Passei lá uma semana e assisti à última parte da festa de Santa Maria. Aliada a essa curta estadia no Kumarumã, as visitas de uma semana que havia feito um ano e meio antes – quando ainda não havia definido que minha pesquisa seria centralizada nos Palikur – às aldeias Karipuna de Manga, Santa Isabel, Açaizal e a aldeia Estrela que fica na BR-156, e as futuras participações em Assembléias Gerais Indígenas, foram experiências decisivas para ampliar o foco da minha atenção, concebendo os Palikur inseridos numa rede<sup>3</sup> de comunicação e de trocas ampla desenvolvida num contexto aberto, no qual cabem índios e não-índios, do Uaçá e de outras regiões.

A segunda viagem a campo, realizada em janeiro e fevereiro de 1997, começou com a cerimônia de posse do prefeito índio Galibi-Marworno em Oiapoque. A posse teve direito à apresentação do ritual do Turé feito pelos Karipuna, mas tinha uma ausência notável: os representantes dos Palikur. Alguns dias depois realizou-se na aldeia Karipuna Ariramba a Assembléia de Avaliação Interna dos Povos Indígenas do Oiapoque. Nesta, todos estavam presentes.

Assistir aos três dias de realização da Assembléia foi realmente uma honra, pois trata-se de uma reunião fechada, na qual é vedada a participação aos não-índios, exceção feita somente àqueles historicamente integrados ao sistema de relações da região. Novamente entrava em jogo minha dupla identidade. No encontro, também foi-me concedida a licença para apresentar brevemente as primeiras formulações do grupo de pesquisadores do Uaçá sobre o que viria a ser o projeto do Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque, essa proposta inicial foi apreciada e aprovada em votação.

Após a Assembléia, permaneci alguns dias em Oiapoque e fui conhecer o bairro Palikur Village Espérance Deux localizado em Saint Georges, uma pequena cidade cuja maioria da população é crioula. Oiapoque e Saint Georges são as cidades referências nesta região. Sobre Saint Georges não posso falar muito, apenas que possui um comércio dirigido principalmente por pessoas de origem asiática e um excelente restaurante onde se come as caças proibidas no Brasil,

---

<sup>3</sup> Pensar os Palikur inseridos num sistema de redes de comunicação interétnicas, foi também um desenvolvimento das discussões realizadas pelo grupo de pesquisadores do NHII/USP no âmbito do projeto temático *Sociedades indígenas e suas fronteiras na região sudeste das Guianas*, financiado pela FAPESP.

preparadas ao modo francês. Quanto ao Oiapoque, é relevante dizer que esta é a cidade porto para quem faz pesquisa no Uaçá. Na cidade fica a sede da Administração Regional (ADR) da FUNAI, cujo quadro de funcionários é em sua maioria composto por índios. Provavelmente esse fato colabore para que haja uma relação cordial e de ajuda entre a FUNAI local e os antropólogos.

Na seqüência fui para o Kumenê, reencontrar meus amigos que me aguardavam ansiosos, entre outras coisas, por receber seus “presentes”. Os produtos de troca foram os clássicos da relação entre os antropólogos e os índios: miçangas, anzóis, linhas de pescar, tecidos, etc... Porém alguns artigos diferenciados entravam no rol quando solicitados na troca por algum serviço específico, como o fabrico de peças para o acervo do Museu, ou por aquelas pessoas que literalmente tomavam conta de mim, meus pais e irmãs (os).

Desde o primeiro campo sempre fiquei hospedada no posto da FUNAI ou na enfermaria, e sempre no Kumenê. Nunca me atrevi a pedir hospedagem na casa de ninguém. Porém, os Palikur sempre foram muito cuidadosos comigo, teriam me acolhido tranqüilamente. Mesmo assim nunca me deixaram ficar sozinha nos prédios públicos, que ademais ficam um pouco afastados do restante das casas da aldeia, pois como dizem: *“tanto faz o branco como o índio não nasceram para ficarem só”*. Os mais velhos delegavam, então, a uma jovem a função de ao menos dormir comigo no posto. A essa companheira, que foi sempre a Marquilene, devo momentos muito agradáveis, assim como um alargamento do meu horizonte, voltado muito mais ao universo dos mais velhos.

Como disse acima sempre montei minha base na aldeia de Kumenê, por ser esta a mais populosa, mas fundamentalmente, por estar localizada nela a sede da Igreja Evangélica Assembléia de Deus (IEAD). Procurei também conhecer as outras aldeias menores, o que fiz de maneira um tanto superficial, apenas para ter uma noção de como se constituíam fisicamente. Portanto, as informações fornecidas nesta dissertação foram em sua quase absoluta maioria extraídas da experiência vivida no Kumenê, estratégia que, se por um lado busca cobrir com qualidade a dimensão da religiosidade evangélica Palikur, por outro, deixa a descoberto o mundo de conhecimento relegado ao ostracismo pelos fiéis evangélicos, o qual seria muito melhor explorado se tivesse buscado também conhecer aquelas pessoas que se recusaram a converter-se. Contentei-me em ouvir sobre os xamãs e o xamanismo através da fala dos crentes, o que certamente produziu lacunas neste estudo.

Nos dois últimos campos, ocorridos em outubro de 1997 e entre meados de abril e meados de maio de 1998, além de pesquisa fiz trabalho de assessora. No campo de 1997 dei uma das etapas do curso de formação de professores palikur e, no de 1998, um curso para os professores não-índios do Urukauá, cujo objetivo era introduzir alguns temas tratados pela antropologia como diversidade sociocultural, alteridade e etnocentrismo.

O trabalho no Kumenê era parte observação e parte entrevistas com informantes. Nunca escolhi os informantes, em geral, eles é que me escolhiam. As informações que estão nessa dissertação vieram de pessoas que se aproximavam de mim interessadas em saber o que estava fazendo lá, porque fazia tantas perguntas curiosas (principalmente quando fiz os levantamentos genealógicos), mas também ávidas por contar, partilhar seu conhecimento, com uma generosidade impagável.

A cada volta a São Paulo a bagagem trazida da pesquisa era exposta em discussões com meu orientador Robin Wright, quem procurava indicar por meio da bibliografia antropológica caminhos para possíveis respostas às questões suscitadas pelo trabalho de campo. O acompanhamento bibliográfico fornecido por ele, se era amplo em relação ao campo da antropologia também sabia ser certo em relação ao tema principal da dissertação: a religião.

Diga-se ainda que os grupos de pesquisadores do Uaçá e das Guianas, ambos inseridos no NHII, sempre acrescentavam sugestões e novas questões a serem pensadas e trabalhadas no campo seguinte.

Porém, novas questões sempre surgiam fora do campo e, quando parei de viajar até o Urukauá, busquei avidamente um modo de tentar dirimir minhas dúvidas fora dele. Fosse em Macapá, em datas que propiciavam o encontro com os Palikur nesta cidade, como as semanas do Índio; ou em São Paulo, uma única vez, com o Sr. Manoel Labonté, que estava na cidade para ver a *Mostra do Redescobrimento: Brasil 500 anos*, como parte de um começo de formação do pessoal que futuramente assumirá o comando do Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque. Esses trabalhos fora do campo foram muito proveitosos.

Dividir o trabalho de campo me permitiu a cada retorno acrescentar uma gama de experiências novas e intensas. Porém, quando começava a ficar segura na comunicação era hora de partir, ficando sempre um gosto de algo incompleto. Sensação que me acompanha agora ao entregar essa dissertação ao leitor, acreditando que poderia acrescentar algo mais e que talvez tenha deixado de mencionar alguma coisa fundamental.

## Introdução.

Esta dissertação apresenta uma etnografia dos Palikur, população indígena falante de uma língua da família Arawak, localizados às margens do rio Urukauá, na Terra Indígena do Uaçá, região de influência do baixo rio Oiapoque e extremo norte do Estado do Amapá. O propósito desse trabalho é compreender o significado da religião evangélica pentecostal professada pela maioria da população.

Duas estratégias nortearam a pesquisa: 1) Retraçar, por meio de fontes históricas e narrativas de vida dos Palikur e de não-índios envolvidos no processo de evangelização, o percurso histórico da evangelização cristã, incluindo o período anterior a esta, no qual misturavam-se manifestações católicas e xamanismo; 2) Levantar quais aspectos internos à sociedade possibilitaram a adesão a uma nova forma de religiosidade, tendo como foco de atenção e interlocutores privilegiados os Palikur convertidos.

Os Palikur possuem registro histórico datado desde princípios do século XVI, sendo reportados como habitantes da região do Uaçá há cerca de quatro séculos. Perseguir o etnônimo Palikur nesses registros nos permite vislumbrar um cenário bastante antigo de relações interétnicas e entre índios e não-índios na região, outrossim perceber certas conexões entre o tempo dos Palikur históricos e a história contemporânea. Contudo, ressalve-se que não há intenção de fazer uma reconstituição histórica dos Palikur, tarefa que exigiria uma pesquisa de fôlego em fontes primárias; nem tampouco se pretende fazer uma correlação entre o passado e o presente.

A pesquisa histórica, portanto, não se limitou ao tema da religião, o que permitiu divisar uma hipótese inicial, que posteriormente revelar-se-ia muito profícua, a qual sugeria entrever o processo de evangelização pentecostal inserido no sistema de relações interétnicas da região. E, no que tange a essas relações, confrontar os discursos palikur sobre os diversos sistemas de crença: xamanismo, cristianismo católico, cristianismo evangélico.

Uma vez iluminado o caminho trilhado pela religião evangélica até os Palikur, restava esclarecer o modo pelo qual tal religião assentaria suas bases nessa sociedade. Minha suposição inicial, fortemente calcada na interpretação nativa, constituía-se em ver o processo de evangelização como uma solução para um “problema” presente na organização social. Era como se o evangelho tivesse apresentado aos Palikur, por meio da instituição do perdão, a possibilidade

de suspender as agressões e as mortes decorrentes de um sistema de vinganças, associado às atividades dos xamãs e, na maioria das vezes voltado para as relações entre afins.

O estado decorrente da suspensão das brigas era então o de uma sociedade composta pelo que se usa chamar de “comunidade de irmãos”. Alan Passes atesta a força de conversão de tal “comunidade de irmãos”, expressa nas falas dos Palikur com quem conviveu, diz ele:

*... An important ideological plank of Evangelical-Pentecostalism is the concept of 'Brotherhood'. This principle was one of the main messages of the Pa'ikwené pastor-chief Paulo Orlando, who led a large community of Assembleia de Deus followers in Kúmené (Aúkwa) for several years in the late 1970's. Many of my informants considered it the theme that spoke to them loudest and the most powerfully; the element that clinched their conversion for them, as it were. It is my feeling that this idea of communitas possibly chimed, and overlapped, with a certain prior indigenous notion of sociality as both a highly valued and desirable state... (1998: 199-200)*

Concordo com as afirmações do autor (supracitadas) sobre o importante papel desempenhado na conversão pela ideologia de “comunidade de irmãos”, principalmente quanto à última asserção sobre o encaixe dessa ideologia num sistema indígena precedente, uma vez que, se assim não fosse, tal ideologia não encontraria sentido entre os Palikur. Porém, não creio que esta resposta dê conta da longevidade do fenômeno pentecostal.

Se, por um lado, a proposta de substituir a vingança pelo perdão foi uma estratégia que encontrou resposta inicial positiva; por outro lado, não parece ter sido suficiente como meio de sustentação da religião, em parte porque nunca chegou a eliminar a presença do sistema de agressões; mas, principalmente, porque esta noção de irmandade implicava algo que não se encaixa no sistema de idéias indígenas preexistente, invertendo a alegação de Passes, i. e., o alastramento das relações de consangüinidade implicaria uma suposta supressão da afinidade.

Esse tema foi tratado por Aparecida Vilaça (1999) num artigo sobre o processo de conversão dos Wari'. Uma das conclusões a que chega a autora, é a de que a eficácia da estratégia do ideal cristão de conduta, expressa pela comunidade de irmãos, teria se revelado relativa, esbarrando justamente nos pressupostos culturais Wari', segundo os quais, apesar de almejada, a consangüinização da sociedade era irrealizável, pois, após experimentarem por um tempo serem “crentes” e viver como irmãos teriam se dado conta do que “... a vida em sociedade já lhes havia ensinado há muito: os afins são um mal necessário” (1999:149).

Com essa análise em foco tornava-se necessário então buscar outras respostas, uma vez que o pentecostalismo entre os Palikur encontra-se ativo há quase quarenta anos e não dá mostras

de que um dia se extinguirá. Porém, não se deve descartar a noção de “comunidade de irmãos”, mas considerar que esta resposta isolada dá conta somente de uma parte do processo de evangelização.

Nas narrativas sobre a religião avulta um outro aspecto, o qual me parece ser a força motriz da conversão. Trata-se do fenômeno conhecido no meio evangélico como *batismo de fogo* ou *batismo com o Espírito Santo*. A dimensão do significado deste fenômeno parece articular vários temas subjacentes, como: “comunidade de irmãos”, perdão e, principalmente, o tema da vida eterna. É por meio do êxtase religioso que buscarei compreender o sentido da religião evangélica pentecostal entre os Palikur.

### **Apontamentos sobre as fontes Palikur.**

Nos registros históricos que versam sobre os três primeiros séculos da invasão européia a que tive acesso, os dados aparecem quase sempre fragmentados, de modo similar ao apresentado por grande parte das fontes de informação desse período sobre populações indígenas, o que leva Carneiro da Cunha a concluir que “*nem a origem, nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu*” (1992: 11). Porém, tendo clareza sobre a instabilidade dos dados, pode-se abrir mão de certos detalhes, como as freqüentes confusões sobre os etnônimos indígenas, e ainda assim, obter dados esclarecedores, principalmente sobre as relações geopolíticas e econômicas mantidas com os europeus.

As principais fontes de informação deste período foram obtidas em um conjunto de cartas escritas por jesuítas, contidas na coletânea *Lettres Édifiantes et Curieuses*<sup>4</sup> (1839) e em excertos de fontes primárias compiladas por José Maria Silva Paranhos, o Barão do Rio Branco (1945), nas memórias de arbitragem da fronteira entre Brasil e França. As *Obras do Barão do Rio Branco* fornecem uma pequena amostra da abundância de material existente para pesquisa de cunho histórico sobre a região Amapá/Guiana Francesa distribuído em arquivos na Espanha, França, Portugal e outros.

A partir dos séculos XIX e XX os escritos são mais precisos em relação às populações indígenas. Os índios passam a fazer parte de um horizonte científico que leva em conta um amplo espectro de interesses, passando pela botânica, zoologia, geologia, geografia e, por fim, antropologia. As informações do século XIX são fornecidas principalmente por esta espécie de

cientista enciclopedista, que, para a região, tem em Crevaux (1993) e Coudreau (1893) os maiores expoentes.

A virada do século XIX para o XX marca um importante evento para o país, com conseqüências profundas para a região, a definição final do limite de fronteira. Se o litígio de fronteira entre Brasil e França é o responsável direto pela produção de abundante material escrito sobre a região desde o século XVIII, a resolução desse litígio não é menos fértil no registrar daquilo que se queria absolutamente brasileiro, o território demarcado e tudo nele contido. Entram em cena os diários de viagem, relatórios de expedição e ofícios da Comissão Demarcadora de Limites e dos inspetores do Serviço de Proteção aos Índios. Conjunto de fontes, cuja insígnia é a reprodução sinótica do positivismo da época e do meio.

Na primeira metade do século XX é escrita a obra de referência obrigatória para qualquer pesquisador com interesse na região do Uaçá e adjacências *Die Palikur-Indianer und Ihre Nachbarn*<sup>5</sup>, a monografia que Curt Nimuendajú dedica aos Palikur. Escrita em 1926, após uma estadia de quatro meses no Urukauá, a monografia apresenta uma descrição detalhada da sociedade, procurando cobrir, bem ao modo funcionalista, todos os órgãos que compõem e dão vida à sociedade Palikur. Neste trabalho aparece, pela primeira vez de maneira qualificada, o sistema de organização social, economia, política (a interna e a voltada para as relações com os não-índios) e cultura material. Esta última, objeto de especial atenção pelo autor, que demonstra constantemente uma preocupação desmedida em preservar lembranças de uma cultura que considerava em vias de extinção. Os Palikur são, em suas palavras: “*horripelmente creolizados*”, mas uma sociedade de quem ainda se poderia tirar “*muito proveito*” (cf. carta 1 em anexo).

Reproduzo em anexo trechos das cartas escritas por Nimuendajú a Carlos Estevão de Oliveira (2000), referentes ao período de sua estadia na região do Uaçá, por considerar que estas, além do caráter de documento valioso, põem às claras uma ambigüidade que se entrevê na monografia. Tal ambigüidade deve-se, em grande parte, ao pensamento da época, que classificava e opunha índios com um histórico de pouco contato com a sociedade envolvente, “mais selvagens”, a índios com muito contato, “mais civilizados”. Nas cartas os Palikur são

---

<sup>4</sup> Agradeço a Antonella Tassinari por me haver advertido da existência desse material no NHII/USP e a Dominique Gallois por cedê-lo.

<sup>5</sup> Esta monografia até hoje não foi publicada em português. A tradução em português a que tive acesso é uma versão preliminar do texto cedida por Thekla Hartmann a Lux Vidal.

aqueles “horriavelmente creolizados”, mas capazes de fazer o autor reviver sua iniciação indígena entre os Guarani (cf. carta 2 em anexo).

Acrescente-se que, apesar de esta monografia constituir-se num registro precioso, uma vez que fornece informações minuciosas sobre os Palikur de uma determinada época e é anterior à Comissão Rondon que por lá passaria em 1927, muito anterior ao protestantismo evangélico, sua leitura não pode ser feita numa tábula rasa. A monografia pede uma revisão crítica que considere, é claro, a época em que a obra foi escrita e a história de vida do autor, uma vez que não se trata de um escritor qualquer, mas de um dos estudiosos dos mais relevantes para a história da etnologia brasileira. A revisão crítica do livro de Nimuendajú sobre os Palikur é necessária, pois sabe-se que nenhuma teoria é inocente, todas – o positivismo, o funcionalismo, a teoria da aculturação e até mesmo o estruturalismo – podem produzir conseqüências reais: políticas, econômicas, jurídicas, sociais e históricas.

A produção subsequente é, em grande maioria, abalizada pelo estudo pioneiro de Nimuendajú (1926). Não se encaixam nesta categoria, os trabalhos de Eurico Fernandes (1950, 1953) escritos em meados da década de 1940. Fernandes foi o primeiro inspetor do SPI na região, foi ele que, em 1930, instalou o primeiro posto do órgão no Uaçá. Sua produção escrita constitui um esforço autodidata em Antropologia. Assim como o fez Nimuendajú, Fernandes focaliza seus escritos nos Palikur, percebe-se que o que tornava os Palikur mais atrativos em relação aos outros povos da região era um grau maior de distintividade de sua identidade indígena, ou seja, os Palikur eram “os mais selvagens” entre todos.

No final da década de 60, o pesquisador do Museu Goeldi, Expedito Arnaud iniciou a produção de uma série de artigos baseados em três períodos de trabalho de campo, realizados na região do Uaçá entre 1964 e 1967. Seus estudos sobre o Uaçá não se restringem aos Palikur, sendo este autor um dos primeiros a reportar aspectos da vida dos Galibi do Oiapoque, à época recém emigrados da Guiana Francesa (1968a). Os estudos de Arnaud tratam de temas clássicos da etnologia, como parentesco e xamanismo (1968a, 1968b, 1970, 1984), mas também procuram compreender as mudanças introduzidas nas relações com os não-índios (1969, 1980, 1984, 1996). Sua produção é pautada pela dicotomia entre tradição – entendida como crenças, hábitos e costumes ancestrais – e mudança – relacionada à ação do SPI e, no caso Palikur, ao início do processo de evangelização protestante.



Do lado francês da fronteira vêm os estudos do casal Pierre e Françoise Grenand (1987), Simone Dreyfus (1980, 1981) e M. Mattioni (1975), a partir da década de 1970. Tentando compreender como ocorreu o despovoamento das etnias da região ao norte da foz do Amazonas, o casal Grenand (1987) segue a trajetória dos Palikur nos documentos históricos, confrontando as fontes à história oral. Além desse trabalho de cunho etno-histórico, eles também têm uma produção de textos individuais voltados a diferentes aspectos da cultura e da organização social (F. Grenand, 1992).

Simone Dreyfus (1993) também desenvolveu um trabalho de etno-história, focalizando os povos da região costeira das Guianas, no qual os Palikur aparecem, de maneira periférica, a partir das relações mantidas com os Galibi-Kaliña. Mas, foi a produção de dois pequenos artigos etnográficos (1980, 1981) – realizados a partir de pesquisa de campo e publicados no início da década de 1980 – que a tornaram referência. O livro de M. Mattioni situa-se no campo das etnografias; nele há uma exposição detalhada de características socioculturais Palikur.

Por fim, mais recentemente, surge a Tese de Doutorado de Alan Passes<sup>6</sup>, defendida em 1998 na University of St. Andrews sob orientação de Joanna Overing. Esta tese é, segundo o próprio autor, uma exploração antropológica sobre aspectos da intercomunicação, centrando a pesquisa nos conceitos e práticas dos atos de fala e audição dos Pa'ikwené, como prefere Passes chamar os Palikur. Esta é uma tese bastante contemporânea, filiada à linha teórica que privilegia o conhecimento da filosofia da sociedade por meio de estudo etnográfico acurado. Sempre tendo em foco a comunicação, entendida como falar, ouvir e entender, trata de temas como: natureza, cultura e sobrenatureza; estética da fala; fala cotidiana, fala política; trabalho, divisão sexual do trabalho; entre outros. Como não poderia faltar, o autor também dedica um capítulo ao tema da religião, subdividido em religião não cristã e religião cristã, neste capítulo discute o estatuto da crença por meio de epistemologia e exegese nativa. A pesquisa de Passes foi realizada entre os Palikur que vivem em Saint Georges na aldeia Deuxième Village Espérance, mas o autor conseguiu também trabalhar com informantes de outras aldeias desta cidade, de Caiena e do Urukauá.

Com isso, encerra-se o quadro da bibliografia específica sobre os Palikur e das fontes históricas que os mencionam, levantados por mim. Em Passes (1998), encontrei apenas uma

---

<sup>6</sup> Obtive, por meio de Lux Vidal, uma cópia em disquete desta tese. A cópia impressa a partir do disquete não ficou em consonância com a versão original da tese, portanto, devo prevenir o leitor que a numeração das páginas citadas não corresponde exatamente à original.

referência à qual não tive acesso, menciono-a aqui a título de registro, trata-se de um manuscrito elaborado pelo antropólogo Emmanuel Montout<sup>7</sup>. A pesquisa que realizou no Urukauá foi mencionada a mim por algumas pessoas, porém na época não consegui descobrir de quem falavam os Palikur.

### Convenções

Utilizo o itálico para marcar as palavras em Palikur. A escrita destas palavras seguiu a ortografia criada pelo SIL (1996, 1997), baseando-se no seu dicionário (1996) (vide convenções de grafia, anexo 4)<sup>8</sup>. As palavras que não constavam do dicionário foram escritas aproximadamente de acordo com as regras estabelecidas pelo SIL e por vezes grafadas seguindo ditado do informante.

Adotei a notação inglesa, de uso comum na Antropologia, para indicar as posições e relações genealógicas. Os termos básicos são: M = mãe (mother) ; F = pai (father); B = irmão (brother), Z = irmã (sister, utiliza-se o ‘Z’ para distingui-lo do ‘S’ de son), S = filho (son), D = filha (daughter) , W = esposa (wife), H = marido (husband). Na junção de duas ou mais letras a leitura em português parece estar sendo feita de trás para frente, ou seja, da direita para a esquerda. Temos então, por exemplo: MF = pai da mãe; FM = mãe do pai; BS = filho do irmão; ZD = filha da irmã; WB = irmão da esposa; HB = irmão do marido; etc. O ‘e’ e o ‘y’, indicam respectivamente, ‘mais velho’ e ‘mais moço’, por exemplo: eZ = irmã mais velha; yB = irmão mais moço, FBeDDD = filha da filha da filha mais velha do irmão do pai.

Quanto às citações, optei por traduzir todas as de língua francesa, disponibilizando em nota as versões originais das citações do francês antigo para que o leitor também possa apreciá-las. As citações em inglês permanecem em sua maioria no original, somente sendo traduzidas aquelas em que a não tradução prejudicaria o fluxo de leitura.

### Resumo dos capítulos

A dissertação divide-se em cinco capítulos. O plano inicial era elaborar três capítulos, contendo: uma apresentação etnográfica, um capítulo que fornecesse o pano de fundo histórico e o capítulo da tese central, a evangelização pentecostal. Porém, no desenrolar da pesquisa, a

<sup>7</sup> MONTOUT, Emmanuel “De Rokawa à Kamuyene – approche de la mutation sociale et magico-réligieuse du peuple palikur”, paper apresentado a Université des Antilles et de la Guyane, Cayenne, Dezembro de 1994.

<sup>8</sup> Agradeço a Dionizio Bueno o auxílio para a elaboração das explicações sobre a grafia.

tripartição inicial mostrou-se insuficiente. A ampliação do número de capítulos é decorrência direta de uma mudança que engendra um alargamento no modo de pensar o papel da história e o das relações interétnicas neste trabalho.

O primeiro capítulo procura fornecer uma descrição etnográfica dos Palikur situando-os na região do Uaçá. O propósito é então fornecer uma apresentação etnográfica sucinta, mas que dê conta de aspectos relevantes para os fins da presente dissertação.

A bibliografia antropológica que serviu de inspiração fundamental para a elaboração deste capítulo, possuindo ecos ao longo da dissertação, é composta principalmente por trabalhos sobre os povos indígenas das Terras Baixas Sul-Americanas produzidos a partir da década de 1970. As pesquisas às quais me refiro não constituem, no entanto, um todo homogêneo. Seguem orientações teóricas e metodológicas distintas assim como recobrem um leque territorial bastante amplo, desde a larga porção oeste amazônica (C. Hugh-Jones, 1979; P. Descola, 1986; P. Gow, 1991; A. Vilaça, 1992; F. Santos Granero, 1994; R. Wright, 1998; entre outros), passando pelos Jê e Tupi do Brasil central (L. Vidal, 1977; J. C. Crocker, 1985; E. Viveiros de Castro, 1986) até a região das Guianas (J. Overing Kaplan, 1975; P. Rivière, 1984; D. Gallois, 1988; N. Farage, 1997; A. Passes, 1998; entre outros). Porém, de alguma forma, esta produção etnográfica diversificada<sup>9</sup>, ajudou-me na coleta e na organização das informações obtidas em campo.

O segundo capítulo vale-se de fontes históricas propondo-se a tarefa de montar um quadro das relações sociais, econômicas e políticas travadas entre índios e não-índios na região do Uaçá. O quadro que resulta do levantamento histórico é marcado pelas intensas relações estabelecidas entre os povos indígenas que viviam na região do baixo Oiapoque e os mais diversos tipos de não-índios, não só oriundos de nações diferentes (portugueses, franceses, holandeses, ingleses, escravos fugidos da Guiana, brasileiros, etc.), mas exercendo atividades diferentes como: missionários, comerciantes, caçadores de escravos, militares, inspetores de aduana, etc. Objetiva-se com este capítulo mostrar a região como um espaço privilegiado de comunicação, explicitando a situação histórica de não isolamento das populações que nesta região habitam desde tempos remotos<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Aliada, por suposto, a uma bibliografia antropológica mais ampla, que abrange autores clássicos como B. Malinowski (1976); C. Lévi-Strauss (1957, 1974, 1976, 1989a, 1989b); C. Geertz (1978) e o africanista E. E. Evans-Pritchard (1978) entre outros.

<sup>10</sup> Para pensar uma história na qual as populações indígenas surgissem como sujeitos de seu devir, utilizando fontes que pouco as privilegiam, foram fundamentais as orientações da corrente antropológica que resgata o estudo da

O capítulo dois monta o cenário a ser explorado no terceiro capítulo, qual seja, o das relações interétnicas contemporâneas, vistas como fundamentais para o entendimento do processo de evangelização pentecostal Palikur. O objetivo deste terceiro capítulo é apresentar os outros povos indígenas da região enfocando dois temas: língua e religião. Busca-se com isso compreender como, na relação dos Palikur com os outros povos, tais temas são elaborados na construção de uma identidade Palikur, simultaneamente indígena, baseada fundamentalmente em falar uma língua própria, e evangélica; construída em contraposição a dos outros povos da região, que são católicos e falam o patois, um dialeto proveniente da língua francesa. A discussão desse capítulo assenta-se no arcabouço teórico fornecido pelos estudos de populações com histórico antigo de relações com não-índios, os quais procuram privilegiar os discursos nativos (P. Gow, 1991; A. Tassinari, 1998; L. Vidal, 1999, 2000a; J. P. de Oliveira, 1999; F. Barth, 2000), sem impingir-lhes uma avaliação exógena que os classificaria como mais ou menos aculturados ou como possuidores ou não de pré-requisitos que os habilitem ao status de índio. Uma vez que os ecos da teoria da aculturação, reverberam até os dias de hoje nas classificações indígenas sobre identidade e alteridade.

O quarto capítulo trabalha os prolegômenos da religião evangélica pentecostal. Nele o leitor irá encontrar o discurso pentecostal contemporâneo sobre os principais aspectos que contribuíram para a conversão ao pentecostalismo e uma reconstrução histórica do processo de evangelização. Dois aspectos ressaltam dos discursos: um passado católico atualmente rejeitado, de um modo que nos permite compreender melhor a construção de identidade contrastiva em relação aos outros povos da região apresentada no terceiro capítulo; e uma certa ambigüidade de sensações, da parte dos Palikur evangélicos, quando o assunto é o xamanismo.

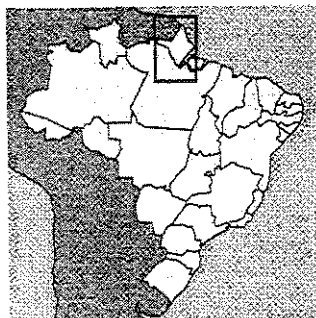
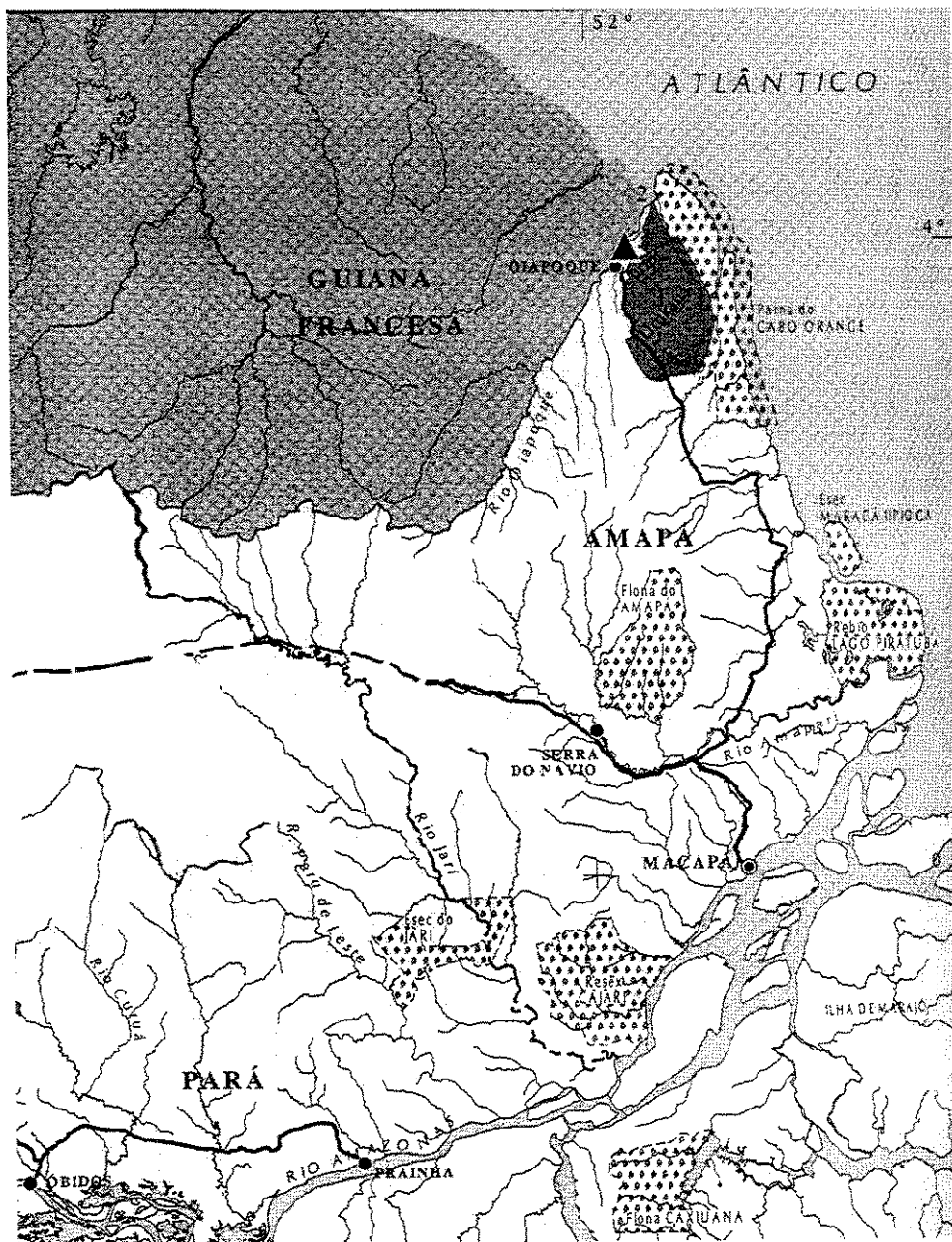
Chegamos então ao último capítulo<sup>11</sup>, no qual é desenvolvida a tese central desta dissertação. Neste capítulo é apresentada a atual configuração da religião pentecostal Palikur, destacando-se os aspectos que agiriam como alimentadores e mantenedores da religião, dentre os quais dois são preponderantes: o banimento dos xamãs, sempre afirmado nas narrativas, mas não

---

história dos povos indígenas, considerando esta história ativa e positiva (P. Rivière, 1963; N. Wachtel, 1971, 1990; D. Gallois, 1986; M. Sahlins, 1990; P. Gow, 1991; N. Farage, 1991; e outros).

<sup>11</sup> O quarto e quinto capítulo são trabalhados à luz da produção antropológica que se defrontou com o tema conversão religiosa. Dentre a bibliografia consultada, dois livros são referência obrigatória sobre esse assunto: a coletânea organizada por Robert Hefner (1993), a qual contém artigos que versam sobre os resultados de tentativas de conversão a religiões cristãs ocorridas em diferentes povos, que por sua vez encontram-se localizados em diversos lugares, como: Java, China, Amazônia, África, México, Papua Nova Guiné, Austrália, etc.; o outro livro é também

confirmado nas entrelinhas destas e na vida social; e o transe proporcionado pelo “batismo com o Espírito Santo”. Este último é tratado na dissertação como um dos aspectos essenciais da religião.



- limite interestadual
- rodovia implantada
- capital de Estado
- cidade
- ▨ Unidade de Conservação

**Terras Indígenas**

- ▨ 1 – Terra Indígena Uaçá I e II
- ▨ 2 – Terra Indígena Juminã
- ▲ Terra Indígena Galibi



## Capítulo I. Os Palikur

### Geografia da região

O que se usa chamar de região do Uaçá corresponde a uma faixa de território de aproximadamente quinhentos mil hectares, localizada no extremo norte do Estado do Amapá, dentro do perímetro do município do Oiapoque e banhada pelos rios da bacia do Uaçá, que é constituída pelo rio homônimo e seus afluentes de margem esquerda, o Curipi e o Urukauá (mapa 1 supra). Essa área corresponde à Terra Indígena Uaçá, uma região formada por belas paisagens que compõem uma diversidade ecológica farta, muito bem aproveitada pelas populações que nela habitam. A diversidade ecológica do Uaçá pode ser resumida em termos técnicos da seguinte forma:

*Passando mais especificamente para TI Uaçá, podemos ver que, numa área relativamente pequena, temos 4 ecorregiões representadas: campos inundados, várzea, manguezal, e florestas de terra firme. No contexto regional, 4 é o maior número de ecorregiões distintas representadas em qualquer área protegida na Amazônia Legal. Existem outras áreas protegidas com a mesma diversidade paisagística da ecorregião do Uaçá, mas nenhuma lhe é superior. E as outras áreas protegidas são todas bem maiores. Podemos dizer que, por sua categoria de tamanho, do ponto de vista estreito de conservação ambiental clássica, a TI do Uaçá é a área protegida mais interessante em toda a Amazônia Legal. (D. Cleary, 2000:15)*

Em outros termos, o que se descortina seguindo o curso dos três rios das cabeceiras à foz é uma sucessão de painéis verdes de encher os olhos. Da nascente até próximo ao curso médio, os rios são pontuados por pequenos saltos e corredeiras, que nos períodos de estiagem impedem o tráfego de embarcações. As margens neste intervalo se encontram preenchidas por boa parte da floresta de terra firme da área indígena. A partir do médio curso, a vegetação se modifica e o que se vê são os campos alagados, as várzeas e os manguezais. Dos campos emergem tesos, que parte do ano são como ilhas cercadas por uma savana alagada, mas permitem a ocupação humana durante todo o ano independente da sazonalidade das águas, estando localizadas neles e nas várzeas a maioria das aldeias da área.

Nos tesos, cresce uma vegetação de terra firme. Os locais que possuem essa cobertura vegetal, tesos e alto dos rios, são procurados pelos Palikur em suas expedições de caça, quando vão à busca de antas, veados, macacos, cotias, pacas, aves e toda sorte de animais de porte médio que são parte de sua alimentação. A área de terra firme é freqüentada também para a extração de

madeiras próprias ao fabrico de suas casas, canoas e para a venda sob encomenda feita pelos não-índios do entorno.

Os igapós podem ser vistos aqui e acolá nas margens dos rios, povoados de açazeiros e aningas. E, vez por outra, também avistamos cortando os campos as elegantes alas de buritizeiros. Aproximando-nos da foz dos rios, surgem os mangues que proliferam por influência das marés, e com sua lama escura e mole fornecem o ambiente propício aos caranguejos tão apreciados em toda região.

O rio Uaçá deságua no mar na mesma altura que a vazante do rio Oiapoque, estamos na última faixa litorânea brasileira banhada pelo oceano Atlântico (cf. mapa 1). A força do mar é sentida nas águas dos rios por meio das marés. Próximo à foz do rio Uaçá, ocorre o fenômeno da pororoca. Neste perímetro a água do Uaçá tem alto teor de sal, fato observável até sua confluência com o rio Curipi, podendo avançar um pouco além em setembro quando os rios atingem seu nível mais baixo e o oceano penetra mais, essa invasão da água salgada modifica a temperatura da água doce matando muitos peixes. No inverno, acontece o contrário, com o volume das águas maior é a vez do rio penetrar no mar. No cruzamento do Uaçá com o Curipi, fica o posto do Encruzo, enfrentando um problema que existe desde sempre, o da obtenção de água potável, não há poço furado em que a água não seja salobra.

Diga-se também que o mar fornece aos moradores dos rios outra variedade de peixes, crustáceos, moluscos e mamíferos, que alimentam o estômago de todos e as mentes Palikur, presentes que estão em seus mitos (cf. anexo 1).

A região é praticamente toda plana, mas ao subir os rios Curipi e Urukauá avistam-se algumas elevações montanhosas, que variam de 150m a 300m de altura (Nimuendajú, 1926:14) (cf. mapa 2, abaixo). Estas estão fortemente presentes nas histórias e principalmente nos mitos dos povos do Uaçá. Dos rios Curipi e Urukauá avista-se a montanha Cajari, a maior e mais conhecida de todas. Essa montanha marca a paisagem tanto da aldeia Kumênê, no Urukauá, quanto das aldeias da margem esquerda do Curipi.

O Cajari foi protagonista de dois episódios trágicos ocorridos na Segunda Guerra, quando aviões norte-americanos colidiram com seu cume não restando sobreviventes, estes seguiam para uma base aérea militar, instalada na cidade de Amapá, principal município da região centro norte do Estado. Os acidentes são relatados pelos índios da região e ainda hoje se encontram restos dos



aviões e pedaços de ferro<sup>12</sup>, que dizem ser bombas ou bujões de gás, utilizados como sinos nas escolas do Urukauá.

Na margem esquerda do rio Urukauá, ficam as serras Ucupi e Sousouri, o cume desta última é constituído por uma grande laje de pedra negra, de aspecto granítico, muito comum em toda a região. Nessa laje encontra-se uma caverna funda, onde um dia habitaram os horripilantes “*bichos-morcego*” (anexo 1.5), mas hoje é ocupada apenas por uma enormidade de pequenos morcegos. Na borda direita do Urukauá, fica a montanha Tipoca, a mais extensa e alta das três, avistada também pelo rio Uaçá e apontada como um dos locais de batalha na guerra entre Palikur e Galibi (anexo 1.3).

Segundo os Palikur, antigamente, “*há quinhentos anos*”, suas vilas eram localizadas nessas montanhas e a população destas era muito grande, era tanta gente que “*quando as mulheres andavam, pisavam no chão, fazia barulho de trovão*” (Nilo Martiniano, 1997). Outro informante nos conta que a montanha Tipoca “*era uma cidade cheia de gente, que tinha praia*” e por ser muito populosa teria atraído a Cobra-Grande (anexo 1.4) caçador de homens. E, no pico da montanha, seria possível divisar a entrada da caverna da “*serpente Waramri*”. Sobre a montanha Tipoca diz-se ainda que é o berço da origem dos animais, por isso nela encontra-se todo tipo de caça, “*muito porco-do-mato, cutia, macaco, guariba, etc.*”.

Por volta da década de 1940, instalou-se nessa montanha uma família de negros saramacá vinda da aldeia Karipuna de Santa Isabel, seu líder, o Sr. Timor, mudara-se em busca de ouro. A família integrou-se perfeitamente à região, alguns de seus descendentes casaram-se com índios Palikur<sup>13</sup> e vivem nas aldeias do Urukauá totalmente assimilados ao modo de vida Palikur. Timor e sua família foram os últimos estrangeiros que conseguiram instalar-se no Urukauá, depois deles “as fronteiras” foram fechadas, principalmente pela ação do chefe de posto do SPI, Eurico Fernandes.

<sup>12</sup> Há um vídeo produzido por David Green sobre a queda de um desses aviões, que contém relatos em palikur. Uma narrativa sobre o encontro entre os Palikur e o avião caído encontra-se no anexo 2.

<sup>13</sup> Também há casamentos de membros dessa família com Karipuna (inf. pessoal Lux Vidal).



O último ponto elevado<sup>14</sup> da região é a montanha Carupina, localizada próximo às cabeceiras dos rios Urukauá e Curipi. Diferente das outras, essa montanha não possui cobertura vegetal, pois trata-se de uma imensa rocha, que de acordo com Nimuendajú “*é composta inteiramente de granito com largos veios de quartzo branco*” (1926:14).

Os índios do Uaçá falam que seu meio ambiente lhes dá a “*impressão*” de um dia ter sido todo alagado, ou melhor, “*inundado*”, fato, segundo eles, duplamente confirmado pelo mito do dilúvio Palikur (anexo 1.2) e pelo mito do dilúvio cristão. Essa configuração da região como uma área inundada aparece em diversos mitos palikur, os quais relacionam a convivência com praias (anexo 1.2), oceanos e animais marinhos, tais como, baleias. Mas a principal menção mítica sobre esse período de inundação é mesmo o mito do dilúvio, quando as montanhas Cajari e Carupina, sítios de ocupação Palikur, teriam se deslocado do oceano “*boiando*” até a região do Uaçá, na qual, após o dilúvio, finalmente iriam fixar-se. Na baía formada entre o Brasil e a Guiana Francesa, há uma grande pedra, que os índios dizem ser a base da montanha Cajari deixada para trás, no dilúvio, quando a montanha se deslocou para o Uaçá.

Também encontramos informações sobre o deslocamento geotectônico expresso acima de maneira mítica, em outro linguajar, vejamos:

*... Imaginemos o encontro de dois planos suavemente inclinados, um voltado para ESE e o outro para WNW, de modo que resulte uma linha de intersecção horizontal. Admitamos agora uma insignificante inclinação dessa intersecção para NNE e teremos esquemática e geomêtricamente figurada a bacia do Oiapoque, em que a linha de intersecção representa o rio Oiapoque e os aludidos planos as suas vertentes, respectivamente contendo os afluentes vindos da Guiana Francesa e do Brasil.*

*A explicação da disposição da bacia do Oiapoque reside em fatos de natureza tectônica.*

*Assim a direção geral do curso do rio Oiapoque, como de seus afluentes pode ser atribuída ao resultado do esforço tangencial – WNW – SSE: deslocamento do escudo cristalino brasileiro de encontro ao trecho da cinta orogenética andina, disposto na direção NNE – SSW. Dêsse diatrofismo também teria decorrido o algonquiano do território do Amapá. (Ten. Cel. João de Mello Moraes, 1956: 13-14).*

O processo de sedimentação da região teria ocorrido no quaternário e esta faz parte da planície sedimentária “*que se estende por cerca de 1600 km, do Amazonas ao Orenoco*” (S. Rostain, 1994:41).

<sup>14</sup> Minha intenção aqui não é enumerar todas as montanhas, mas apenas relacionar as que são mais marcantes na paisagem e que aparecem de modo fundamental nos mitos.

Os Palikur relatam ainda que no tempo da “inundação” possuíam uma forte relação com o mar<sup>15</sup>, ou como diz um informante, “*o mar era bem conhecido pelos Palikur, eles iam para o alto mar, acho que já foram nas ilhas dos Caribes*”. Ainda hoje, apesar de não percorrerem grandes distâncias, a relação dos Palikur com o mar é freqüente, ao qual apelam tanto para a exploração de seus recursos quanto para a navegação (como veremos adiante).

As montanhas não são habitadas atualmente. Nimuendajú menciona que no período em que esteve entre os Palikur, estes tampouco viviam nas montanhas, mas utilizavam-nas como locais de roça (1926: 15). Atualmente não há roças nelas, mas são muito procuradas para a caça de animais.

### **O nome**

Os Palikur, povo que fala uma língua da família Arawak, vive na região do Uaçá há mais de quatrocentos anos (cf. capítulo II). Referem-se à região como seu território de origem, explicando que no seu etnônimo está impressa uma história, na qual eles teriam sido obrigados a nascer numa terra estranha, porque haviam sido “corridos” (não é dito quem os havia “corrido”) de sua terra verdadeira, para a qual só puderam retornar muito anos depois, quando apenas os netos da primeira geração estavam vivos. Uma explicação sobre a etimologia do termo Palikur é fornecida por Simone Dreyfus (1981:301-302), segundo a autora a autodenominação Palikur seria na verdade Aukwa-yene, cuja tradução seria “o povo (yene) do rio do meio (Aukwa)”, em alusão à posição geográfica do rio Urukauá (Aukwa), que fica entre os rios Uaçá e Curipi (S.Dreyfus, 1981:301-302). Uma explicação idêntica é encontrada em Alan Passes (1998:15), mas o termo utilizado pelo autor como autodenominação é Pa’ikwené, donde Pa’ik seria uma derivação de Pakwa, que, por sua vez é sinônimo de Aukwa (ou Urukauá) cujo significado é “no meio” e (w)ené é um sufixo auto-explicativo, que, neste caso, denota gente (A. Passes, 1998:15).

Passes prefere o uso do termo Pa’ikwene ao Palikur, afirmando que é assim que esse povo se autodenomina e que o vocábulo Palikur seria visto como um termo denotativo utilizado principalmente pelos “outros” (1998:14-15). Passes indica ainda uma outra diferenciação entre os termos em questão feita pelos Pa’ikwene, desta vez de sentido. Segundo o autor, Palikur seria um sinônimo de índio genérico, ao passo que Pa’ikwene representaria exclusivamente uma

<sup>15</sup> Lembremos que os Palikur são Arawak, e que os Arawak, logo da chegada dos europeus, habitavam por toda a região das Guianas até próximo a região das Antilhas, dividindo e disputando território com os Carib (M. E. Ladeira e C. M. Bittencourt, 2000), sendo o mar familiar para esses povos.

população determinada, os Pa'ikwene, que se vê como uma população do meio, “people of the middle”, não só como originária do rio Urukauá, o “rio do meio”, mas como um povo que carrega, por meio de cada indivíduo, uma consciência de exclusividade e unicidade que gera um sentimento de importância e valor e os coloca no “centro dos acontecimentos”, o que paradoxalmente também os colocaria à margem:

...the awareness of their difference to others arising from this self-confidence also induces a general sense of apartness, of marginality in the non-indigenous world which, in Guyane especially, they inhabit along with their own. As one of them, Jean Narcissio, an Indian rights activist, put it, his people are pulled both ways, painfully stuck in the middle between “le monde civilisé”, i. e., the ‘white’ world, and the ancestral one. (A. Passes, 1998:16)

Durante toda a pesquisa de campo nunca me ocorreu que os Palikur fizessem uma distinção qualitativa entre os dois termos, mais parecia tratar-se de uma simples tradução, quando falavam em Parikwaki, sua língua, usavam Parikwene<sup>16</sup>; quando falavam em português usavam Palikur. Questionando meus informantes, mais de uma vez, sobre o significado desses termos não encontrei a mesma definição de sentido posta acima. Muito pelo contrário, os informantes apresentaram explicações exatamente inversas à afirmativa de Passes, colocando Parikwene como termo de índio genérico<sup>17</sup>, cujo feminino seria parikwano, e Palikur como a autodesignação:

Parikwene é índio, qualquer índio, como parahna é branco brasileiro, qualquer brasileiro é parahna. Não sei porque mudou o nome do Palikura e passou para Palikur. Palikur é o nome da tribo, do povo, o nome do povo é que é Palikur, Parikwene é porque é índio. (Mateus Batista, Macapá 2001).

À questão sobre o significado atribuído ao sufixo (w)ene, também presente nos denominativos dos clãs (ou subgrupos) Palikur, as respostas que obtive conferiam-lhe um duplo sentido. Ao significado “gente”, assinalado por Dreyfus e Passes, acrescentou-se também a acepção “verdadeiro”. Disso resulta que Parikwene tanto pode significar “gente do rio do meio”, quanto “gente verdadeira”, sem referir o termo palikur a qualquer explicação de base territorial. Este último significado também daria conta da acepção de índio genérico do termo Parikwene, afirmada na citação acima. O segundo sentido, deveras menos romântico que o primeiro, inclui os

<sup>16</sup> Mantenho a grafia do termo estabelecida pelo SIL (1996).

<sup>17</sup> Essa mesma acepção da palavra foi encontrada por Arnaud (1984:23).

Palikur no rol de sociedades indígenas que tiveram seus etnônimos definidos por “outros”, o que parece bastante plausível para este caso. Como bem coloca Viveiros de Castro:

...Não é (...) por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide 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”... (E. V. de Castro, 1996:125-126).

Desde 1513, quando são mencionados pela primeira vez em um documento escrito (V. Y. Pinzon, apud. J.C. da Silva, 1861: §1637), os Palikur figuram em relatos e mapas de viajantes, documentos administrativos e etnográficos por uma miríade de corruptelas do mesmo nome, como: Paricuria, Paricura, Paricuras, Paricores, Palincur(s), Palicur, Palicours, Paricur, Pariucur, Parikurene, Parikuyen, Paricoros, Paricurarez, Parikur, Palicou-enne, Parincur-Iéne, Palikur, Pa'ikwene, Parikwene, etc. (T.Hartmann,1984; D.Gallois,1986; entre outros). Ressalte-se que a antigüidade dessa variedade quase invariável de nomes torna difícil, senão impossível, determinar o termo matriz e em que circunstâncias este foi criado, o que expressava e quem o expressava no momento em que foi “coagulado em um etnônimo” (para usar uma expressão de Viveiros de Castro). Diante disto, decidi não considerar como questão fundamental estabelecer qual o etnônimo mais adequado para nomear essa população. E optei por utilizar a denominação pela qual Eles se apresentaram a mim, Palikur<sup>18</sup>, a qual se constitui também na designação corrente utilizada na região do Uaçá, sem a preocupação com o seu significado, uma vez que este pode ganhar conteúdos diversos, como vimos acima.

Por fim, diga-se que C. Nimuendajú (1926:12) e M. Mattioni (1975:18) tampouco mencionam o “Aukwa centrismo” do etnônimo, apontado por Dreyfus (1981:302) e reafirmado por Passes (1998:15). Aqueles autores apenas informam qual seria a autodenominação do povo, respectivamente “Palikurene” (“Palikuranu” no feminino) e “Palicou-enne” (“Palicou-ranu” no fem.)<sup>19</sup>. Mas, todos concordam<sup>20</sup> em que o Urukauá é visto pelos índios como seu “território de

<sup>18</sup> Destaque-se que toda a pesquisa de campo foi realizada entre os Palikur que vivem no lado brasileiro da fronteira, com apenas uma visita breve a uma das aldeias Palikur em Saint Georges, o Village Espérance Deux. Portanto, os Palikur referidos neste trabalho são os habitantes do Urukauá.

<sup>19</sup> Essa grande similaridade entre os termos não é mero acaso, advém da forte influência da monografia de Nimuendajú sobre o trabalho de Mattioni.

<sup>20</sup> E fazem isso utilizando praticamente as mesmas expressões. Em Nimuendajú (1926:14) lê-se “Os Palikur consideram o rio Arukauá como a sua pátria”; em Mattioni (1975: 13), “Todos os PALICOURS concordam afirmando que seu lugar de origem é OKAOUA. A ortografia é incerta. Encontra-se em certos textos

origem”<sup>21</sup>. A isto acrescentaria que seu sentimento de pertencimento é um pouco mais amplo e estende-se à região do Uaçá. Esse aspecto pode ser notado no modo pelo qual os mais diversos sítios da região estão inseridos em seus relatos de vida e narrativas míticas, não apenas como pano de fundo, mas como coadjuvantes essenciais, como veremos no decorrer deste trabalho.

Por fim, é curioso notar que o “aukwa centrismo” supostamente presente no etnônimo, aparece com mais vigor nas pesquisas realizadas primordialmente entre os Palikur que vivem na Guiana Francesa (S. Dreyfus, 1981; A. Passes, 1998). O que nos leva a pensar que os Palikur na Guiana talvez tenham a necessidade de apresentar uma reelaboração ideológica do etnônimo, produzindo com isso uma espécie de retorno às origens.

### **Demografia e morfologia das aldeias**

Os Palikur constituem atualmente uma população de cerca de 918 pessoas (FUNAI – ADR/Oiapoque, 2000), número bastante minguado se levarmos em consideração que um dia seus antepassados serviram de inspiração para denominar a costa ao norte da foz do Amazonas, emprestando seu nome ao território que ocupavam. Se foram numerosos no passado, chegaram ao século XX com a população extremamente reduzida, assolados que foram por caçadores de escravos e epidemias mortíferas de sarampo, catapora, gripe e malária (cf. capítulo II). Entretanto, é ao longo desse mesmo século que ocorre a retomada do crescimento populacional.

O aumento da população deve-se em boa parte à assistência prestada, primeiro, pelo SPI e, posteriormente, pela FUNAI. As ações assistencialistas atingiram, ainda que de modos diferentes (vide capítulo II), todas as populações da região, que conseqüentemente apresentaram índices de aumentos populacionais bastante semelhantes (Arnaud, 1984:22; Fernandes, 1943).

Eurico Fernandes (1943: microfilme 94, foto. 1073-1074), o primeiro chefe do SPI na região do Uaçá, monta um quadro demográfico comparativo da região, o qual percorre os dados, um pouco frouxos acrescente-se, apresentados por documentos históricos e etnográficos do século XVII à primeira metade do século XX (anexo 3.3). O inspetor busca demonstrar o quanto

---

*ARUKAOUA...*”; em Dreyfus (1981:301), “...Louis nasceu na margem do Arucawa, na grande savana inundada do Amapá, em território brasileiro. Da pequena praia na qual acampamos, próximo ao estuário do Oiapoque, a água, um caminho de água nos separa de sua terra natal, origem diz ele, coração pensa ele, de seu povo...”; e em Passes (1998:15), “de acordo com os informantes, ‘Pa’ik’ vem de ‘pakwa’ que “é o mesmo” que ‘Aúkwa’, significando meio: uma palavra altamente significativa desde que é através dela que eles designam o rio e por extensão a região em torno da qual se constitui a sua terra natal”. (tradução e grifos meus).

<sup>21</sup> Para discussão sobre a ocupação espacial dos Palikur no Uaçá e suas implicações ver próximo capítulo.

a ação do SPI foi um fator determinante para a melhoria da qualidade de vida dos povos da região e, a partir desse quadro, conclui que:

*houve apreciável aumento demográfico, depois que começaram esses índios a receber os benefícios do SPI, como bem seja, a campanha contra o alcoolismo introduzido pelos "civilizados", que apesar de todos os nossos esforços, ainda não foi extinto (...) e a campanha contra verminose e outros cuidados sanitários e tratamento de suas enfermidades. (E. Fernandes, 1943: filme 94, foto. 1074).*

Dentre as informações demográficas da região é particularmente curiosa a afirmação de H. Coudreau de que a população feminina entre os Palikur seria quatro vezes mais numerosa que a masculina, numa (des)proporção de 200 mulheres para 50 homens, fato, segundo ele, agravado pela monogamia característica da etnia, donde neste grupo "*haveria muitas mulheres disponíveis.*" (H. Coudreau, 1893:378). Esse desequilíbrio entre população masculina e feminina não é confirmado por nenhuma das outras fontes demográficas (cf. tabela 1), muito ao contrário, observa-se um equilíbrio entre os sexos e em alguns anos ligeira vantagem quantitativa dos homens em relação às mulheres.

As informações demográficas Palikur provêm de fontes variadas, um conjunto mais uniforme e consistente de dados é encontrado nos relatórios do SPI (1931 e 1943) e nos recenseamentos realizados pela FUNAI a partir da década de 1970 (1978, 1988, 2000), o mesmo não se pode dizer dos dados apresentados para cobrir as outras décadas, em particular da informação sobre a demografia de 1973, que foi fornecido a Mattioni pela prefeitura de Caiena sem a divisão por sexo e sem a menor indicação de como os dados foram obtidos. Mesmo nas fontes mais seguras, tampouco se pode contar com cifras exatas, pois a população não se fixa nem na área indígena, mudando de modo constante do Brasil para a Guiana Francesa e vice-versa, nem nos sítios de ocupação dentro da área, que, com exceção das aldeias maiores, podem a qualquer momento ser desocupados. No entanto, a colagem das informações aponta para um crescimento populacional Palikur de 1925 à 2000:

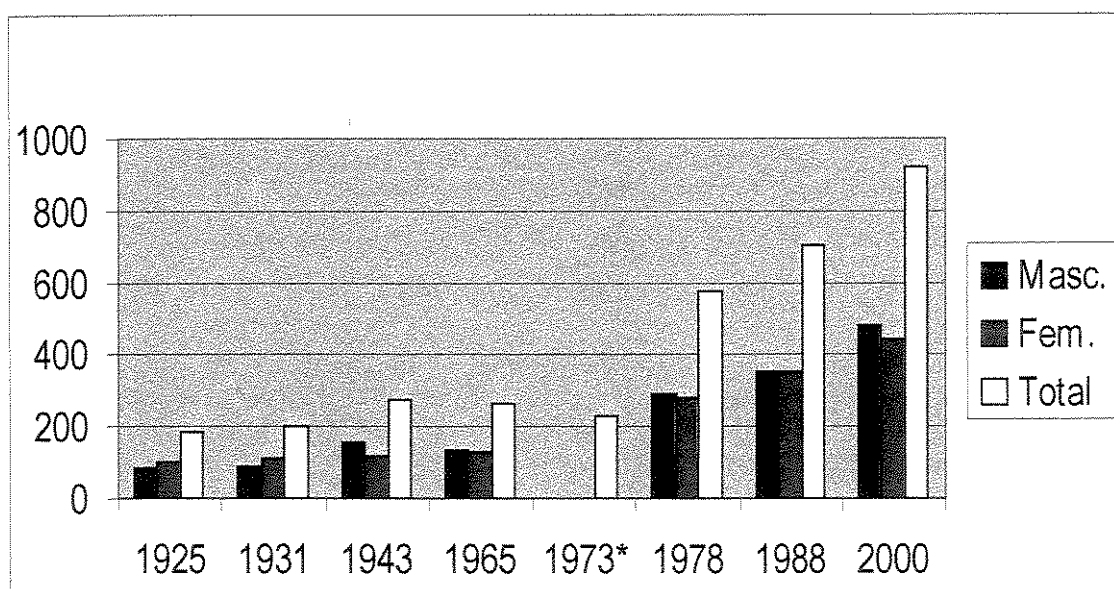


**Tabela 1. População Palikur no Urukauá no século XX**

	1925	1931	1943	1965	1973*	1978	1988	2000
Masc.	86	91	155	134		292	350	481
Fem.	100	111	118	129		282	353	439
Total	186	202	273	263	230	574	703	920

Fontes: 1925 – Nimuendajú (1926:15-16); 1931 & 1943 – E. Fernandes (1943); 1965 – E. Arnaud (1984:22); 1973 – M. Mattioni (1975:12); 1978, 1988 e 2000 FUNAI - ADR/Oiapoque.

\* Não fornece a divisão por sexo.

**Gráfico 1. Crescimento Populacional Palikur no séc. XX**

A atual população Palikur no Urukauá, de 920 pessoas, é menor que a de seus vizinhos, os Karipuna com 1708 habitantes e Galibi-Marworno com 1764 (FUNAI-ADR/Oiapoque, 2000), mas, é preciso considerar que a população Palikur cresceu de modo constante nos dois lados da fronteira e desde à década de 1960 não há registro de nenhuma migração significativa<sup>22</sup>, somente

<sup>22</sup> Arnaud registra a última onda de migração em massa Palikur do Brasil para a Guiana Francesa ocorrida na década de 1950: "...em meados da década de 1950, um dos líderes do grupo (capitão Camille Narcise), encabeçou um movimento, do qual participaram diversos índios no sentido de lhes ser permitido negociar seus produtos sem a interferência oficial. Mas tendo a 2ª Inspetoria Regional mantido a proibição e o advertido seriamente pela atitude tomada, mudou-se para o lado francês... Após 1960, tendo o Posto (do SPI) entrado em decadência e extinguido o entreposto comercial, passaram os Palikur a deslocar-se mais freqüentemente para Caiena, (...), inclusive para

os traslados freqüentes entre o Brasil e a Guiana Francesa. Passes (1998:20) observa que a diferença quantitativa de distribuição populacional entre os dois países tem se tornado cada vez menor, como se pode notar pela tabela abaixo:

**Tabela 2. Quadro comparativo população Palikur Brasil/Guiana Francesa**

	Brasil	Guiana Francesa
Nimuendajú (1926:15-16)	188	49
M. Mattioni (1975:12)	230	220
S. Dreyfus (1980: 308)	Aprox. 500	Aprox. 400
A. Passes (1998:20-21) dados de 1994	788	722

Os deslocamentos transfronteiriços mantiveram-se mesmo após a delimitação do marco de fronteira entre Brasil e Guiana Francesa, ocorrida em 1900, a qual, gradativamente foi tornando o trânsito dos índios entre os dois países mais burocratizado e portanto, mas complicado, como veremos no capítulo II. Disso decorre o estabelecimento de núcleos relativamente fixos de população em cada um dos lados, no entanto, os Palikur jamais deixaram de realizar suas viagens de barco transfronteiriças. Seja para fazer comércio, visitar os parentes, passar férias ou passar uma temporada para conseguir algum dinheiro, sempre há algum motivo para deslocar-se para a Guiana Francesa. O mesmo se passa com os Palikur que moram no lado francês da fronteira, mas as motivações são um tanto diferentes. Em geral, as viagens estão relacionadas a compromissos familiares, como casamentos, falecimentos ou nascimento de algum parente; a compromissos religiosos, como por exemplo a vinda de 105 pessoas do Macouria, principal vila Palikur em Caiena, para participar da Semana Santa de 2001 no Kumenê; e, ao lazer, quando as viagens ocorrem em suas férias de verão, entre junho e agosto, segundo o calendário escolar francês.<sup>23</sup>



A influência da religião evangélica pode ser sentida em vários aspectos na sociedade, mas certamente a mais forte foi a que incidiu sobre o modo de ocupação espacial. Segundo a

---

trabalhar temporariamente em serviços braçais e em pescarias, sobretudo rapazes solteiros. E alguns elementos mais velhos foram se localizar em definitivo no lado francês, atraídos pela aposentadoria que era proporcionada aos habitantes rurais da Guiana e ainda não ocorrente por essas alturas no Brasil. (E. Arnaud, 1984:22).

<sup>23</sup> Essas viagens são realizadas individualmente ou na forma de excursões coletivas. Em 1997 tive a oportunidade acompanhar uma visita ao Kumenê realizada por jogadores de futebol da aldeia de Macouria, localizada em Caiena. Segundo os Palikur do Urukauá, os visitantes franceses tinham vindo “jogar contra o Brasil e perder para o Brasil”.

descrição feita pelos Palikur, antes da evangelização os núcleos de população eram pequenos (cf. citação Coudreau, *infra*:106), limitavam-se a uma família extensa ou a dois ou três grupos domésticos e a convivência entre eles é descrita como restrita. A representação que fazem de si, neste período, é a de um povo incapaz de sociabilidade, ainda que os casamentos entre clãs diferentes e com outros povos da região desmintam esta afirmação. É comum ouvir que *“antigamente as pessoas viviam espalhadas... as vilas eram espalhadas e as pessoas viviam no mato”* (João Antônio Felício, atual pastor da Igreja).

Assim, segundo os informantes, quando os missionários do SIL Diana e Harold Green chegaram ao Urukauá os encontraram vivendo desse modo disperso. Paulo Orlando informa que no Kumenê existiam apenas a sua casa e a de seu irmão Leon (já falecido). Em 2000, passados mais de trinta anos da chegada do evangelho, o Kumenê, local onde se encontra a sede da Igreja, conta com 98 famílias nucleares (FUNAI-ADR/Oiapoque, 2000) dividindo o mesmo espaço. Somado aos esforços de evangelização concentrados nessa aldeia, temos o posto de assistência criado pela FUNAI em 1973 e instalado no Kumenê, que apesar dos poucos recursos e da escassa infra-estrutura que o caracteriza desde sua criação (CEDI,1983:36-37), também tem sua parcela de contribuição na atração da população para a ilha de sua sede.

Contudo, o sistema de residência em pequenos grupos nunca foi abandonado. Mesmo com a maioria da população instalada no Kumenê, em momento algum os Palikur reuniram-se em uma única aldeia, houve sim um período de maior centralização nessa aldeia, que coincide com a época em que aceitaram evangelizar-se. Se, no começo da década de 1950, os Palikur do Urukauá habitavam vinte e quatro ilhas desde a confluência com o Uaçá até as bordas da montanha Carupina (S. Dreyfus, 1980:306), em 1978, os assentamentos estavam reduzidos a onze, com uma maioria “esmagadora” da população vivendo no Kumenê (S. Dreyfus, 1980:308).

À medida em que a religião evangélica foi se consolidando, por fins da década de 1970, sua pressão sobre a organização social do grupo foi se tornando mais maleável, mais ajustada ao sistema palikur. Com isso e frente à necessidade de proteger seu território de possíveis invasores (caçadores, pescadores e garimpeiros) famílias evangélicas voltaram a constituir aldeias menores.

Afora o crescimento vegetativo verificado no século XX, o que se verifica de mais surpreendente é a alta concentração da população numa única aldeia. Se, antes da evangelização, os Palikur viviam em aldeias dispersas, relativamente autônomas e afastadas umas das outras, seguindo um dos modelos de assentamento presente nas sociedades indígenas da região das

Guianas (P. Rivière, 1984:15-29), com a introdução dos preceitos evangélicos e da doutrina cristã pôde observar-se o fenômeno de centralização.

Sabe-se que mudanças no modo de ocupação espacial são processos comuns em sociedades indígenas que passaram pela experiência do contato com missões, no entanto, os motivos e os meios pelos quais processam-se essas mudanças variam enormemente. Podem ocorrer de modo impositivo e violento, como no caso dos Tuyuca, nos quais os missionários Salesianos não mediram esforços para transformar a habitação comunal na maloca em povoados formados por casas habitadas por famílias nucleares (A. Cabalzar, 1999:380-383); e dos Tucanos que, no começo do século XIX, tiveram suas casas comunais destruídas e foram pressionados pelas missões católicas holandesas Monfortianas a viver concentrados em volta das estações e acampamentos religiosos que pregavam contra suas cerimônias religiosas (D. Stoll, 1982:174). E, podem ocorrer de maneira não tão violenta, persuadidos pelos missionários ou mesmo voluntariamente, sendo este último o caso em que se enquadram os Palikur. O modo pelo qual isso se deu entre os Palikur é fundamental para a compreensão do significado da religião cristã nesta sociedade e será discutido mais adiante.

O termo pelo qual referem-se os Palikur aos seus assentamentos é *paitwempu*, a tradução desse termo para o português revela não só no que se constitui, mas como isso ocorre, ou seja, literalmente *paitwempu* quer dizer: local habitado por humanos e/ou várias casas reunidas, é também traduzido pelo termo vila. Atualmente existem cerca de dez aldeias Palikur, que, afora o Kumenê, variam entre um mínimo de oito (em geral formadas por um único grupo doméstico<sup>24</sup>) e um máximo de oitenta habitantes, mas é preciso considerar que este número é sempre flutuante<sup>25</sup>.

Ao longo da dissertação farei uso dos termos aldeia, vila ou ilha, pois me parecem bastante apropriados. Os sítios de ocupação são assim chamados há muito tempo, desde pelo menos o começo do século XX, estando estes vocábulos incorporados à fala nativa. As aldeias, vilas ou ilhas possuem uma base territorial, como bem demonstra o terceiro termo, no entanto, ressalte-se que isso não representa um vínculo intrínseco da população ao território no qual habita. Vale acrescentar que, mesmo que um dia uma aldeia deixe de ser habitada, ela permanece

<sup>24</sup> Cabe aqui definir melhor as unidades sociais que estou utilizando. O grupo doméstico é geralmente composto por um casal, seus filhos e filhas solteiras, suas filhas casadas e os maridos destas; quando utilizo o termo família estou me referindo à família nuclear; e, o grupo local é formado pela coabitação de vários grupos domésticos aparentados entre si.

<sup>25</sup> Seguindo uma característica de povos guianenses, a variabilidade no número das aldeias e sua intemporalidade é também comum entre todos os povos do Uaçá.

como local com potencial de ocupação humana, aspecto que pode relativizar a tal impermanência das ocupações indígenas nas Guianas (P. Rivière, 1984:25).

Seguindo da foz à cabeceira do Urukauá encontramos as aldeias Palikur logo após a montanha Ucupi, quase todas localizadas nas ilhas da savana alagada do curso médio do rio. Nessa seqüência temos as aldeias: *Iveytпти*; *Igimawni* (Tawary); *Isuwvinwa* (Urubu); *Amomni*; *Mawihgi* (Mangue); *Kumenê*; *Kwikwit*; *Puwaytyeket* (Remo); *Kamuywá*; e bem próximo à cabeceira e à rodovia BR-156 a recém criada aldeia *Iywauká*. Quase todas essas ilhas possuem mais de dez anos de existência, o Kumenê, por exemplo, foi fundado como local a ser habitado há mais de sessenta anos, e diga-se que essa não é a ilha de ocupação mais antiga no Urukauá.

Bastante longe do centro principal de habitações, a aldeia *Iywauká*, foi fundada em 1998 por um grupo doméstico com o objetivo de facilitar a venda dos produtos agrícolas e extrativistas, a aquisição de produtos de consumo beneficiados e a limpeza do pico da demarcação. Com apenas três anos de existência essa aldeia já contava com seis grupos domésticos pertencentes a cinco clãs diferentes.

A única localidade do Urukauá que se encontra hoje antes das montanhas é a aldeia *Yakotvit*, mais conhecida como Flecha, e localizada próximo à confluência do Urukauá com o Uaçá. Este sítio é habitado há muitos anos por índios Galibi-Marworno vindos da aldeia de Kumarumã. Segundo um informante Palikur:

*No Flecha sempre foi misturado Palikur e Galibi-Marworno, esses Galibi vieram do Kumarumã porque brigaram lá, aí pediram para o cacique pajé Maximilien Ioiô para ficarem no Urukauá".*

A contar pela informação acima a migração desse grupo, teria ocorrido entre as décadas de 1920 e 30, pois o cacique pajé Maximilien Ioiô, era somente pajé no período da estadia de Nimuendajú (1925) e morreu no posto de cacique no final da década de 1930 (cf. relato infra: 160). Quanto à informação sobre o motivo que levou o grupo Galibi-Marworno a migrar para o Urukauá, há controvérsias. Segundo informação pessoal de Lux Vidal, os Galibi-Marworno que vivem em Kumarumã não confirmam a história da briga.

Nessa aldeia vivem hoje também alguns poucos Palikur que se casaram com Galibi-Marworno. Nela fala-se correntemente o patois. E, apesar de estarem ligados ao Posto Indígena de Kumenê e viverem em uma área predominantemente Palikur, a língua Palikur não é sequer conhecida. De fato, trata-se de um grupo Galibi-Marworno vivendo no Urukauá.

A distância entre as aldeias do Urukauá é relativamente pequena, podendo ser percorrida em aproximadamente uma a três horas de canoa a remo. A maioria das ilhas listadas acima,

aparece amiúde nos relatos míticos como locais de habitação dos antigos, o que faz supor uma certa rotatividade na ocupação dos espaços. Tendo isto como certo, fica claro que as distâncias espaciais de hoje são semelhantes às do passado e que o viver “espalhado”, em “vilas espalhadas” como nos disse mais acima o informante, está mesmo relacionado a um distanciamento “ideal”, decorrente da estrutura social Palikur, como veremos no capítulo V.

Tabela 3. Censo Populacional Palikur – FUNAI –ADR/Oiapoque 1998

idade	Aldeias		Puwaytyeket (Remo)		Kamuywá		Igmawni (Tawary)		Mawihgi (Mangue)		Isuwvinwa (Urubu)		Amomni		Kwikwit		Iveytipti		Total por faixa etária
	Kumenê																		
	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	
0-4	61	52	8	5	4	5	5	8	9	3	1	2	2	1	3	5			174
5-9	51	44	2	3	2	3	6	3	5	5	2	1	5	3	3	1			139
10-14	41	37	2	8	4	1	1	2	4	2	4	1	3	3	2	1			116
15-19	22	37	7	3	1	5		3	2	2	2		1		1		1		85
20-24	23	17	3	1	3	2	1	2	1	5	3	1			1	3	2		68
25-29	16	18	4	1		1	5	1	4	3							2		55
30-34	12	17	1	5	2	1	1	2	2	1		1	3	2	2	1			53
35-39	8	8	3	2		1			2		2		1	1	1				29
40-44	13	5	1	1	2	2						2							26
45-49	2	5									1				1				9
50-54	8	4	1				1										1		15
55-59	3	2							1							1			7
60-64	5	1		1	2				1										10
mais de 65	4	4	1						2			1		1	1		1		15
Total	269	251	33	30	20	21	20	21	29	23	15	9	15	11	14	12	5	3	801



Para chegar nas aldeias (*paitwempu*), que, lembremos, estão localizadas em tesos, é necessário, no inverno, seguir em canoas através de canais abertos na savana; no verão, o percurso da margem do rio à aldeia é feito a pé sobre troncos da palmeira buriti, para que o pedestre não afunde na lama gulosa e negra da savana semi-seca.

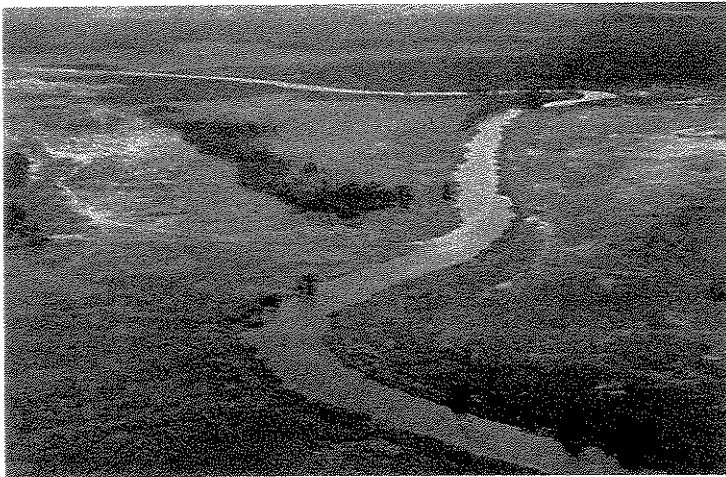


Ronaldo de Almeida



Tradicionalmente, as aldeias são construídas voltadas para o rio. Sua morfologia é um pouco variada. Nas menores o ponto de referência é sempre a casa do fundador do lugar, ou *paitwempu akivara*, quem costuma ser o líder político da aldeia, as outras casas ficam dispostas ao seu redor. Na maioria das aldeias, o porto principal de entrada e saída fica nas imediações da casa do *paitwempu akivara*.

Em algumas aldeias de porte médio, com cerca de oito casas, as habitações ficam dispostas em torno de um campo de futebol, ou em uma estrutura de ruas paralelas. Este é o caso do Kumenê, instalado em uma ilha comprida, na qual as casas encontram-se perfiladas em duas ruas paralelas, com toda a extensão da ilha ocupada. Nessa aldeia existem três construções públicas, uma escola antiga (pequena e caindo aos pedaços), uma escola nova (construída em 1995/96, com capacidade para quatrocentos alunos), um posto de saúde (também caindo aos



Rio Urukauá

pedaços) e o posto da FUNAI (recém-reformado em 1996), cuja localização fica concentrada no cume de uma das pontas da aldeia<sup>26</sup>, um lugar ao mesmo tempo destacado e um pouco isolado do restante das habitações, o mesmo ocorrendo com as escolas construídas nas aldeias menores.

Essas construções são muito diferentes das casas Palikur. Somente a escola antiga é toda construída em madeira, ainda que sobre uma base de alvenaria de tijolos; o posto da FUNAI é composto de madeira e alvenaria; o posto de saúde e a escola nova são inteiramente de alvenaria de tijolos, os dois primeiros prédios têm o telhado coberto de telhas de amianto (conhecidas regionalmente como brasilit) e a escola nova é coberta com telhas de barro, seguindo a política de não agressão ao meio ambiente do Governo do Estado, eleito em 1995. Também dentro da política de valorização dos usos locais, o Estado tem construído as escolas menores em madeira,

<sup>26</sup> É curioso notar o mesmo estilo de posicionamento dos prédios públicos na aldeia de Kumarumã, dos vizinhos Galibi-Marworno, lá a igrejinha católica se encontra ao lado desses prédios, mas ao contrário das outras edificações que não estão integradas à vida da sociedade, a igreja marca o início do espaço ativo de vivência daquela sociedade.

sempre usando cobertura de telhas de barro. No entanto, os Palikur preferem que as construções públicas sejam feitas em alvenaria, por causa da durabilidade. Este material tem sido ultimamente também utilizado para a construção de casas. Associado a essa nova modalidade de edificações “sólidas”, existe o desejo de asfaltar as ruas do Kumenê, inspirado em algumas vilas palikur do lado francês, transformando assim a aldeia em uma cidade rural (ou village).



Rua principal do Kumenê.

Há ainda duas construções de uso coletivo, a Igreja Evangélica Assembléia de Deus (IEAD) e a casa da comunidade, que ao contrário das outras, não se encontram isoladas. Não por acaso, o espaço ocupado pela Igreja, que foi construída na década de 1970, é o alto do ponto médio da extensão da ilha, destacando a posição central e integrada desta na vida da aldeia. Essa localização é também o espaço ocupado pela parentela fundadora da aldeia, a do pastor Paulo Orlando, assinalando uma associação, com transferência de prestígio e autoridade, entre a liderança tradicional dos fundadores (*paitwempu akivara*) e a nova Igreja.

Bem próximo à Igreja fica a “casa da comunidade”, única construção de uso coletivo que se parece com as habitações locais. Ela foi construída pelos Palikur em madeira, seu piso é elevado do chão, as paredes sobem até aproximadamente um metro e meio e o telhado é de brasilít. É uma casa bem grande, que possui uma televisão com parabólica, nela, além de assistir televisão, os Palikur fazem reuniões e festas (as poucas que ocorrem), é nela que os “estrangeiros” se apresentam, que ocorrem cursos de formação e capacitação e é também nesse lugar que ocorrem as assembleias políticas, ou seja, este é o lugar dos eventos públicos. Há alguns anos, os Palikur vêm reivindicando ao Governo do Estado apoio para reformar a “casa da comunidade”, que encontrava-se bastante desgastada. Este ano (2001) a reforma está sendo feita, pois a próxima assembleia dos Povos Indígenas do Uaçá será realizada no Kumenê e os Palikur gostam de receber e hospedar muito bem seus visitantes, principalmente, não querem “fazer feio” frente aos outros povos da região. É muito provável que, após a reforma, o estilo da casa venha a mudar.

As habitações Palikur são construídas sobre espécies de pilotis, ficando, como a “casa da comunidade”, sempre cerca de um metro acima do solo. O hábito de construir as casas com assoalho alto é antigo, foi reportado por Nimuendajú já em 1925 (1926:19). O autor menciona a existência de casas feitas diretamente no chão. Atualmente, esse tipo de construção está mais de acordo com as casas de farinha, as quais são retangulares, possuindo apenas um telhado de folhas de inajá. Nimuendajú menciona também ter sido informado que, no passado:

*...o tipo original da casa dos Palikur era uma choça redonda, sem cumieira, cuja cobertura descia até o chão. A porta baixa era fechada cuidadosamente toda noite depois de defumado o interior por causa dos mosquitos... (Nimuendajú, 1926: 19).*

Porém as habitações que conheceu são bastante semelhantes ao que se encontra hoje: *“...retangulares, com cumieira e sem paredes...” (Nimuendajú, 1926: 19).*

Os esteios de sustentação das casas são feitos com madeiras nobres, como acariquara ou jarana, para os pisos e paredes são usadas madeiras um pouco menos resistentes como o cedro, cedro-louro, andiroba, cupiuba e angelim, este último também é uma das madeiras usadas para fazer os estrados do telhado de duas águas, que é na maioria dos casos coberto com palha de inajá, mas também pode ser coberto com pequenas plaquetas retangulares de madeira, telhado conhecido no Amapá como cavaco, e há um tempo também se usa cobrir com telhas brasilit ou de zinco, compradas no Brasil e na Guiana Francesa, respectivamente. Muitas casas não têm paredes, apenas umas poucas tábuas nas laterais, naquelas em que as paredes são erguidas, estas não chegam a fechar completamente a casa mantendo sempre uma fresta de no mínimo dez centímetros da parede ao começo do pé direito, porém, ultimamente uma ou outra casa, tem paredes fechadas ao modo “civilizado”.

A casa nunca é totalmente fechada, a maioria possui duas áreas, uma interna mais reservada e uma externa, onde fica a entrada que é sinalizada por uma pequena escada de acesso. A parte interna é o local da privacidade, fundamental na reprodução física dessa sociedade, pois como dizem, não “fazem” como os cachorros que não têm vergonha e “fazem” em qualquer lugar, enquanto os homens “fazem” escondido. A casa abriga a família nuclear, mas ela pode temporariamente hospedar a filha e seu marido (DH), ou nas exceções o filho e sua mulher (SW), recém-casados.

É no interior da casa que todos dormem. À noite, pouco antes do centro gerador de luz a diesel ser desligado<sup>27</sup>, vemos as pessoas estendendo suas esteiras e arrumando os mosquiteiros de tecido de algodão, que de tão grossos, mais parecem barracas de camping armadas dentro das casas. Nimuendajú menciona que no passado os Palikur dormiam em redes, o que lhes havia dado uma sofisticada técnica de fiação. Após fazer uma bela descrição dessa técnica e dos fusos Palikur, Nimuendajú vaticina a extinção da tecelagem, e afirma que “... *A última tecedeira levou sua arte consigo para a sepultura. Dela ainda procede a rede de dormir (pudiru), a única e última existente em toda a tribo, que eu adquiri com grande dificuldade.*” (1926:29, grifo meu). É certo que o hábito de dormir e fazer redes não é mais seguido, no entanto o conhecimento de sua produção não está perdido, e a rede adquirida a peso de ouro por Nimuendajú não é, mesmo hoje, uma peça arqueológica. Alguns homens e mulheres mais velhos sabem fazer redes de

<sup>27</sup> Várias aldeias no Urukauá possuem energia elétrica movida a gerador a diesel. O Kumenê possui iluminação pública, com postes de luz instalados ao longo das duas ruas da aldeia.

algodão que dizem ser “iguais às dos Waiãpi”<sup>28</sup> – diferenciando essa confecção das redes de tecido comprado pronto fabricadas pelos Karipuna – no entanto, só as mulheres sabem fiar o algodão.

Há uma dupla explicação para o abandono das redes. Por um lado, optar pelas redes é mais caro, porque implica comprar um mosquiteiro para cada rede; por outro, é mais trabalhoso, enquanto uma rede leva uma semana para ser fabricada, uma esteira de casal, que pode ser produzida tanto pelo homem quanto pela mulher, é tecida em um único dia. As esteiras são feitas do junco que cresce no campo alagado, mas é colhido no período mais seco do campo, por volta de outubro e duram cerca de um ano. Os pais costumam colocar plásticos entre a esteira e o lençol, para protegê-las da terrível ação do xixi das crianças, só assim sua cama chega inteira após um ano de uso. Na esteira do casal, dormem também os filhos bebês e crianças até três anos, depois dessa idade a criança é transferida para a esteira do irmão(ã) mais velho. Com nove a dez anos ela terá direito a uma esteira individual.

Os Palikur também mencionaram uma outra “cama” utilizada antes do advento do mosquiteiro, as canoas. Para escapar à sanha das muriçocas nos meses de julho a setembro, dormia-se dentro das canoas ou sobre as lajes de pedra dentro do rio. Esse hábito, assaz engenhoso é também relatado por Leprieur:

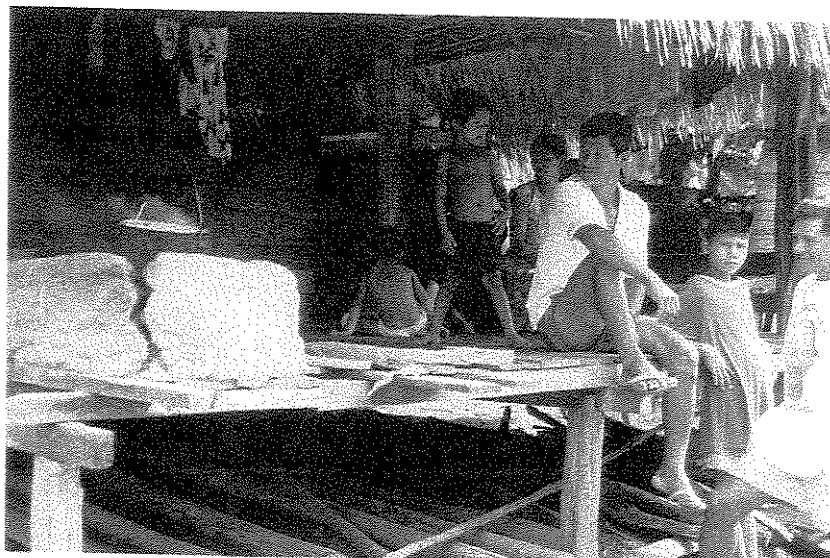
*... É sobre as ilhas que existem esparsas nas vastas savanas alagadas de Rokawa, que alguns Palikur, restos da nação deste nome, estabeleceram suas habitações (...); mas suas habitações são, no começo do verão, tão infestadas de muriçocas, que todos os dias à tarde, para poder dormir, eles são obrigados a se refugiar em suas canoas, as quais desde então são transformadas em quartos de dormir; é preciso ainda, para poder descansar, que eles cheguem a uma distância bastante grande das terras secas para evitar os ataques dos inimigos de seu sono. (M. Leprieur, 1834:205).<sup>29</sup>*

Se a parte interna da casa é o lugar da privacidade, a parte externa é o local, por excelência, da sociabilidade. Na área externa da casa, associada ao pátio formado pelo espaço entre a casa do sogro (WF) e a dos genros (DH), a vida social acontece. Nele são feitas as

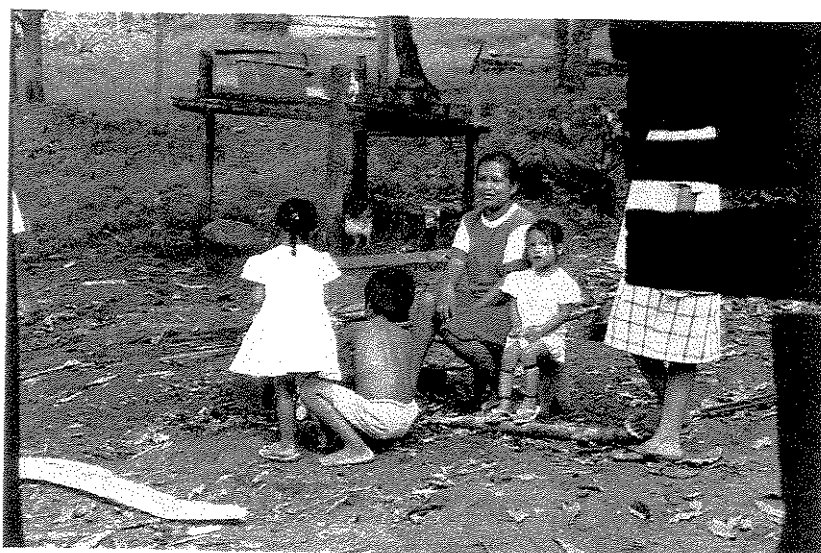
<sup>28</sup> Os Galibi do Oiapoque também fazem essa redes brancas de algodão, no entanto, a comparação do informante busca os Waiãpi, aproximando a produção de redes Palikur de um referencial de “pureza” étnica. O tema da indianidade será desenvolvido no capítulo III.

<sup>29</sup> “... c’est sur les îlots qui existent épars au milieu des vastes plaines noyées de Rokawa, que quelques Palicours, débris de la nation de ce nom, ont établi leur demeure (...); mais leurs demeures sont, au commencement de la belle saison, si infestées de maringouins, que tous les soirs, pour pouvoir dormir, ils sont forcés de se réfugier dans leurs canots, Qui dès-lors se trouvent transformés en chambres à coucher; encore faut-il, pour pouvoir reposer, qu’ils aillent à une assez grande distance des terres sèches pour éviter les atteintes des ennemis de leur sommeil.”

repartições dos produtos da caça, coleta e pesca e nele as mulheres preparam os alimentos<sup>30</sup>, depois de uma dura jornada na roça. A comida é feita no fogão de barro que fica ou no piso da área externa da casa ou no meio do pátio, em pequenas fogueiras, em moquéns de madeira, em forquilhas de madeira colocadas defronte à boca do forno de barro ou em churrasqueiras improvisadas com uma calota de roda de carro, que considero a melhor técnica para preparar um delicioso moquém de tucunaré. Algumas poucas casas, especialmente as que têm paredes mais fechadas, possuem fogões a gás, mas seu uso é mais individualizado.



Área externa da casa.



Pátio.

<sup>30</sup> A água utilizada no preparo da comida é de poço. No Kumenê há cerca de oito poço que abastecem os vários setores da aldeia.

### Cultura Material, Subsistência e Economia

A área externa da casa é também o local privilegiado para a confecção dos vários tipos de cestos, da elaboração das cuias, da confecção de tipitis e peneiras, ou seja, de qualquer tipo de pequeno artefato. A cultura material é bastante diversificada. Além dos cestos e cuias, os Palikur sabem fazer vários tipos de trançados, potes de cerâmica, flautas de bambu e osso, carimbos faciais feitos em pequenos blocos de madeira, bordunas, escudos, arco e flecha, cocares de variados tipos de penas, bancos cerimoniais, canoas, etc. São eles os únicos na região que sabem confeccionar os grandes potes para *caxihi* (bebida fermentada à base de mandioca, utilizada de modo fundamental nas festas de Turé, nos pagamentos de mutirão de roça e nas assembleias políticas) utilizados fundamentalmente pelos Karipuna, que são os únicos da região a realizar o ritual do Turé.

Com exceção dos trançados, da cestaria, das canoas e do arco e flecha, que possuem um uso utilitário, grande parte desta cultura material está relacionada com os rituais antigos, os quais tornaram-se obsoletos no processo de evangelização cristã. Mas, há um orgulho Palikur em relação às suas “tradições” e um temor de perdê-las, o que os move a pensar em como mantê-las e os faz transmitir conhecimentos, como as encantações xamânicas<sup>31</sup>, mesmo que a nova religião não comporte isso.

Nimuendajú apresenta um quadro da divisão sexual do trabalho muito próximo do que se observa hoje, reproduzo-o a seguir com algumas observações, quando necessário.

**Tabela 4. Divisão sexual do trabalho**

ATIVIDADE	H	M	OBSERVAÇÕES
Construção	+	-	
Busca de lenha	+	+	
Cozinhar	+	+	
Assar	+	-	Atualmente feita por ambos os sexos.
Fabricação de farinha	-	+	Essa atividade passa por vários processos, que serão detalhados mais adiante, dos quais participam homens e mulheres.
Fabricação de cachiri	-	+	
Fabricação de armas	+	-	Hoje, com o uso das armas de fogo e o fim das motivações para fazer guerras, as bordunas, escudos e afins são fabricadas apenas para atender à demanda das antropólogas,

<sup>31</sup> Um informante relatou-me que seu cunhado, de pouco mais de trinta anos, faz uso freqüente das encantações na tentativa de atrair uma esposa.

			somente as flechas continuam sendo feitas e são utilizadas principalmente pelos meninos caçadores de passarinho.
Remar em viagem	+	+	
Cerâmica	-	+	
Ornamentação de cuias	-	+	
Cestaria	+	-	Homens e mulheres dominam as técnicas das cestarias e trançados. Trançados como o tipiti e as peneiras são de fabricação exclusiva dos homens.
Fabricação de esteiras	+	+	
Fiar	+	+	Ao contrário desse dado, fui informada que apenas as mulheres fiam, mas não pude ver ninguém fazendo esse trabalho.
Tecer	-	+	
Fazer crochet	-	+	
Fabricação de instrumentos musicais	+	-	
Escultura em madeira	+	-	
Enfeites de penas	+	-	
Cruzes de fios e rendinhas ornamentais	-	+	
Coleta de frutas silvestres	+	+	
Derrubada de mato	+	-	
Plantação de roça	+	+	
Capinar	+	+	
Colheita da roça	+	+	
Pesca com flecha e arpão	+	-	



Pesca com anzol	+	+	
Pesca com timbó	+	-	Há um certo tempo essa técnica não é mais utilizada.
Coleta de caranguejos	+	+	
Caça	+	-	
Trabalho para os civilizados	+	-	Atualmente as mulheres também realizam trabalhos “para os civilizados”, principalmente como cozinheiras.

Como em toda a região amazônica, no Uaçá ocorrem apenas duas estações: a chuvosa, que transcorre entre dezembro e junho e é chamada de inverno, e a seca, entre julho e novembro também conhecida como verão. Estas duas estações definem as atividades econômicas realizadas durante o ano.

A mudança de estação provoca uma transformação na paisagem do Urukauá que interfere diretamente na economia. No auge do verão, entre julho e outubro, a água concentra-se no rio, que fica bastante seco facilitando a pesca feita com anzol e linha, zagaia ou arco e flecha. Neste período, come-se quase todos os tipos de peixe, principalmente os mais nobres, como tucunaré, tamuatá e pirarucu. No entanto, para evitar a matança predatória e extinção de algumas espécies, fez-se necessário criar uma legislação interna elaborada em Assembléia Geral dos Povos do Uaçá para o controle de espécies como o pirarucu, que não pode ser pescado em qualquer época do ano; o jacaré<sup>32</sup>, que até a década de 1980 foi muito caçado, segundo um informante, nos anos 40 ele matava cerca de 35 jacarés por semana para vender o couro; e as aves, principalmente as

<sup>32</sup> Na Assembléia interna realizada na aldeia de Ariramba em janeiro de 1997, discutia-se a possibilidade de liberar por um período determinado a caça ao jacaré em função da proliferação demasiada desta espécie que começava a ameaçar o homem. O mote dessa discussão foram incidentes ocorridos com jacarés em 1996, que causaram a morte de um índio Galibi-Marworno e a perda de uma perna por um outro. Estes fatos provocaram a solicitação de liberação da caça ao jacaré feita ao IBAMA. Depois de um tempo de discussão e de chegarem à conclusão de que o IBAMA não daria tal liberação, o cacique Galibi-Marworno concluiu que a morte do rapaz havia sido um acidente e que “a nação dos jacarés” se deu conta disso e “puxou os jacarés de lá, parece que adivinharam a solicitação feita ao IBAMA.”

garças muito procuradas desde o século passado pelos franceses e sua necessidade de plumas<sup>33</sup> para as roupas das noivas e fantasias das vedetes.

O período da piracema, março, também deve ser respeitado. Sem esse controle, provavelmente algumas espécies teriam o mesmo triste fim do peixe-boi, caçado desde os primórdios da invasão (infra:78) e não mais encontrado na região. O controle se faz necessário porque, dada a fartura de pescado, uma parte dos peixes que abundam no verão é salgada para o consumo interno na época de escassez no inverno, mas também para a venda em Oiapoque e Saint Georges.

A tartaruga tracajá é um dos quelônios mais apreciados pelo paladar Palikur, e portanto o mais caçado, seja no verão quando são desenterradas do campo, ou no inverno, ao sair de seus “esconderijos” para serem capturadas no campo alagado. Com o campo seco os Palikur descobrem com facilidade os ninhos de ovos de tracajá, jacaré-açu, jacaré-tinga e camaleoa, a procura pelos ovos é tão intensa que, no caso da tracajá e do jacaré-açu<sup>34</sup>, chega a ameaçar as espécies de extinção.

Os animais acima mencionados são considerados iguarias pela culinária local, com exceção do jacaré-açu, também chamado de jacaré cachorro por comer os cães utilizados pelos caçadores. Os cães de caça são parceiros importantes dos Palikur na tarefa de obter alimento, por isso são cercados por uma série de cuidados para que não sejam contaminados e fiquem “panema”. Neles é dado um banho especial antes da caçada, para que possam farejar direito, e não podem de modo algum comer restos de caça, pois com isso perderiam o faro para o tipo de caça ingerida. Entende-se, então, porque comer esse tipo de jacaré é algo repugnante aos olhos Palikur. No entanto, isso não os impede de oferecer essa caça aos não-índios, quando solicitada.

Uma das técnicas utilizadas para apanhar os animais mencionados acima é aguardar sua saída em fuga da queima do junco seco dos campos, queima que visa não somente à caça, mas

<sup>33</sup> F. Geay, responsável por uma expedição científica francesa na região do contestado nos dá uma idéia do valor dessas plumas no mercado francês: “... *Entre estes hóspedes dos campos alagados, quase todos, podem fornecer plumas ao comércio, duas espécies: l’ardea candidissima et l’ardea leuce ou grande garça, são particularmente interessantes pelo grande valor de seus adornos de núpcias, plumas preciosas conhecidas sob o nome de garças e de crosses* (mantenho este termo em francês por não ter encontrado tradução compatível) *e cujo preço ultrapassa muito o do ouro*” (F.Geay, 1897-1898:15, grifo meu).

<sup>34</sup> Os Palikur chegam a encher uma “montaria” para quatro pessoas com ovos de jacaré-açu.

principalmente facilitar o tráfego de canoas empurradas por longas varas (chamadas de *takara* em *Parikwaki* ou *takahi*<sup>35</sup> em patois) quando os campos estiverem alagados no próximo inverno.

O verão, apesar de ser um tempo muito seco e de constantemente as manhãs ficarem cobertas de neblina, com uma espécie de *fog* provocado pelas queimadas, é considerado um período “*muito feliz*” por causa da grande fartura de alimentos. Nessa época, famílias nucleares e grupos domésticos mudam-se temporariamente para o campo seco, para onde vão apenas para coletar, caçar, comer e dormir.

É também no verão que se começa a procurar os melhores locais para fazer as roças. O local escolhido para a roça nunca é distante demais, deve ser alcançado em no máximo uma hora e meia, duas horas. No verão, o trajeto é feito de canoa até certo ponto e depois a pé sobre as pontes de buriti, ou diretamente da aldeia para a roça sobre as pontes; e no inverno, leva-se mais ou menos o mesmo tempo em canoas que no campo alagado serão empurradas pelas varas *takahi*. Poucas roças estão localizadas nas ilhas em que se habita.

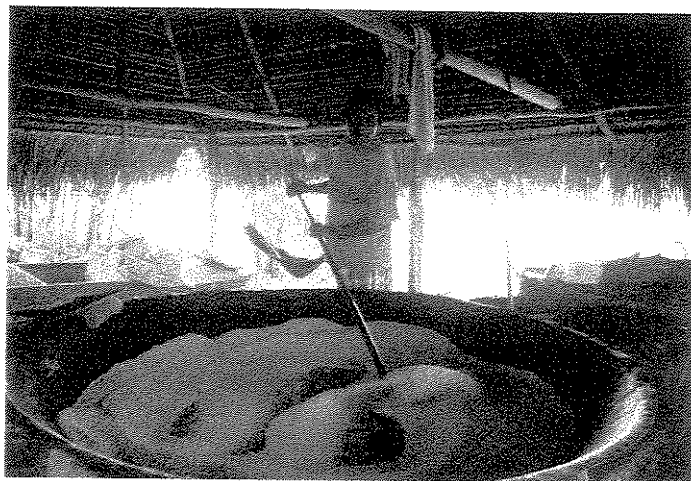
No inverno a pesca torna-se muito difícil, porque os peixes espalham-se no campo alagado. Neste período a caça é uma atividade primordial, os Palikur sobem o rio em direção à mata de terra firme, onde pernoitam na espera de animais como anta, veado, paca, cutia, macaco (não levantei qual é a espécie de primata referida nessa tradução, mas certamente não é a coamba, pois ela é alvo de tabu alimentar<sup>36</sup>) e guariba. O uso de espingardas permite um rendimento maior, às vezes, basta uma noite para conseguir o alimento necessário para alimentar um grupo doméstico por uma semana. Se não querem afastar-se muito, descem o rio em direção às ilhas Tipoca, Sousouri e Ucupi, que também abrigam as mesmas espécies de animais. As aves são outra fonte de alimentos. Espécies como a garça, o maguari, o mergulhão, o jaburu são encontrados principalmente nas margens do rio ou no campo aberto, enquanto que as galegas, tucanos e outras espécies de aves pequenas são caçadas dentro da floresta.

No inverno o cuidado com a roça de mandioca é basicamente com a limpeza e manutenção. Em dezembro, inicia-se a produção da farinha de mandioca, que é parte consumida

<sup>35</sup> Como o termo *takahi* em patois é muito difundido na região, sendo utilizado mesmo pelos Palikur, manterei este termo no texto no lugar da palavra em *parikwaki*.

<sup>36</sup> No entanto, certo dia andando pela aldeia com Nilo, nos deparamos com a cena de uma senhora pelando uma coamba, sem que lhe perguntasse nada, até porque não sou boa classificadora de animais, Nilo contou-me que os Palikur só comiam coamba em períodos de escassez de alimentos e usou o mito do dilúvio para explicar o motivo desse tabu: Após o dilúvio (ver mito em anexo), as pessoas que se abrigaram no cume das montanhas Cajari e Carupina e que conseguiram sobreviver, a medida que desciam das montanhas iam se transformando em animais.

e parte estocada em grandes tonéis com tampa de rosca, que são comprados na Guiana Francesa e utilizados para manter a farinha sempre crocante, aspecto que a torna tão apreciada na região. A farinha de mandioca é a base da alimentação em toda a região do Oiapoque, e são os índios Palikur, Karipuna e Galibi-Marworno que abastecem cerca de 80% do mercado de farinha da cidade de Oiapoque.



---

Nesse processo a coamba teria se originado de uma senhora “bem velhinha”, por este motivo até hoje as mulheres mais idosas são chamadas carinhosamente de coamba, termo também traduzido para o português como vovó.

Tabela 5. Ciclo de subsistência

	Inverno	Verão	Caça	Pesca	Coleta	Produção	Obs.
Jan			Caçar tracajá			Limpar a roça.	
Fev					Amassar bacaba		"Tempo da flor do maracujá"
Mar	Abereswan = pouca chuva		"Mutum chorando"		Maracujá maduro		
Abr					Procurar filhote de papagaio para criar, pegar marapininga para fazer arco		
Mai			"Espera da tracajá", tocaia a tracajá no caminho dela				
Jun	Kusuwri = "sete estrelas", chuva grande.					Procura de locais para fazer roça	
Jul			Caçar tucano	Comer-se peixe o verão inteiro.	Procurar ovo de jacaré, tracajá, tamuatá e tartaruga	Fazer canoa e derrubar roça	O melhor período para fazer canoa é entre mar. e jul.
Ago			"época que a queixada vai beber água no rio"	"Esperar o tucunaré"	Ir para a região do Encruzo pegar caranguejo e caramujo		
Set				Pirarucu (pescado com arpão, só para comer); tucunaré (de dia pesca-se com a técnica de arrasto, que consiste em arrastar devagar o anzol com uma isca de pano branco; e à noite com zagaia); acará, jiju, traíra, piranha preta e vermelha	Procurar ovo de tracajá e camaleoa		"Tempo de descer o rio para acampar, passear e comer"
Out					Cortar junco para fazer esteira	Queimar e coivarar	
Nov			Cutia, paca, queixada, veado, anta, macaco, guariba, pato, maguari, jaburu, marreca, garça	Pegar tamuatá		Cultivar a roça.	
Dez	Mookiwkah = "dia dos ventos", época da chuva.				Ovo de peixe tamuatá	Inicia-se o processo de produção de farinha de mandioca para o consumo interno e para a venda nas cidades de Oiapoque e Saint Georges	

## A roça<sup>37</sup> e o ciclo da mandioca



A roça, ou centro<sup>38</sup> é o principal local de trabalho. O procedimento de abertura de uma roça segue o modelo clássico das sociedades indígenas na Amazônia: roçar, derrubar, queimar, coivarar e por fim cultivar.

Toda a roça é estruturada em torno do cultivo de uma espécie, a mandioca brava. É ela que organiza o tempo e o espaço da produção. Como dito acima é no verão que os homens começam a procurar os locais para abrir as roças. Abrir uma roça não é tarefa que uma pessoa faça sozinha, se a roça for em uma capoeira uma família nuclear dá conta do trabalho, mas para conseguir realizar todo o trabalho que envolve derrubar um pedaço de mata é necessário mais gente.

É, então, nesse momento que se inicia o primeiro dos vários mutirões empenhados no ciclo da mandioca.

O primeiro mutirão, o *maiuka tyanka*, consiste em roçar, limpar a vegetação rasteira da área escolhida para a derrubada e começa em junho. Esse trabalho é feito pelos homens, mais exatamente por um grupo de parentes afins que coabitam no grupo doméstico ou local. Suas mulheres ficam encarregadas de preparar a comida, mas somente se o grupo voltar para comer na aldeia, senão são os próprios homens que pescam os peixes de madrugada e preparam na roça.

Em uma aldeia maior como o Kumenê, os mutirões não ficam restritos ao pequeno conjunto de parentes afins, porque lá, como me disse um informante:

*Todo mundo quer pegar a mão do outro, então junta várias famílias diferentes e faz mutirão bem grande com cinquenta, sessenta pessoas.* (Mateus Batista, Macapá 2000).

O mutirão de derrubar, *maiuka ihukwaki*, só começa depois que todos os participantes “pegaram” o *maiuka tyanka* uns dos outros. Em geral ocorre em julho. Esse também é feito

<sup>37</sup> O significado do termo roça para os povos do Uaçá encaixa-se quase perfeitamente na definição do verbete *Roça* do Dicionário de Folclore Brasileiro de Câmara Cascudo: “*Roça: Terreno plantado de mandiocas, terra para farinha na acepção de terreno de plantio, já consta de documentos portugueses de 1327. O mesmo que roçado. No vocabulário popular é sinônimo de propriedade, de posse, de autoria. Isto é da minha roça*” (L. C. Cascudo, 1972:784).

exclusivamente pelos homens, que derrubam a mata com machados. Há umas poucas motosserras na região (duas ou três), mas estas costumam ser usadas na retirada de madeira para a venda, que é feita principalmente no interior da área indígena.

Depois da mata derrubada, o dono da roça encarrega-se de queimá-la, dali a dois meses, quando a madeira estiver bem seca, os homens fazem o terceiro mutirão, *maiuka ikevriyki*, para coivarar, deixando o espaço limpo e pronto para o plantio. Após a coivara, são feitos dois mutirões em seqüência, um para retirar os pés da maniva, *maiuka wiumka kiniki akat*, da roça plantada no ano anterior e o outro para plantar os pés de maniva, *maiuka mntumka kiniki akat*. A partir desse mutirão, as mulheres passam a participar diretamente no trabalho do ciclo da mandioca da roça. No plantio, que é iniciado por volta de novembro, os homens cavam a terra e as mulheres plantam. A partir do momento em que as mulheres passam a participar diretamente dos mutirões, fica a cargo delas o preparo das comidas. Na hora da refeição, entre 11h. e 12h. da manhã, o alimento é servido primeiro aos homens, depois às mulheres e crianças, se houver algum convidado este ou esta comerá junto com os homens, só depois de todos comerem, será a vez do casal, dono da roça, e seus filhos solteiros alimentar-se. A dinâmica do ritual da refeição é também observado nos outros povos indígenas da região e praticado nas Assembléias Indígenas do Uaçá.

Nessa mesma época, inicia-se ao redor da mandioca brava o plantio dos outros cultivares. Como veremos a seguir, o que se planta, de frutas a tubérculos, tem múltipla função, não são apenas alimentos para o estômago, são também remédios e alimentos para a alma.

Na roça planta-se uma grande diversidade de frutas, tubérculos e legumes, cito a seguir alguns cultivares, apenas para dar uma noção da variedade de espécies plantadas: abacaxi, usado para demarcar os limites da roça; cana-de-açúcar; macaxeira, que é uma espécie de mandioca amarela muito saborosa; batata cará, da china e inhame, este último tem o nome de *parasu*, dele provém o termo para designar os franceses, *parasi*, traduzindo: brancos como inhame, esses três tipos de tubérculo são comidos como acompanhamento de peixe e também como mingau; gengibre, usado como tempero de comida, principalmente na carne de anta, dele se faz ainda chá e remédio para gripe e reumatismo; banana, que é consumida e vendida no Oiapoque e Saint Georges, seu pé e folhas também produzem remédios para diversos tipos de males, como ferrada

---

<sup>38</sup> Palavra portuguesa que vem do nordeste, seu significado entre os povos indígenas do Oiapoque segue uma das definições do verbete *Centro* encontrada no Dicionário Aurélio: "lugar ou conjunto de lugares afastados de uma povoação principal".

de arraia, diarreia, dor de barriga e corrimento de mulher; mamão, com o qual também se faz remédio, de suas sementes produz-se um chá para matar verme, na receita que me foi fornecida o informante esclarecia que não há dosagem exata, dizia ele: “*não é como remédio dos brancos que tem medida, pode beber muito ou pouco*”, da folha amarela do mamoeiro, junto com folha de jaca e outras folhas faz-se um remédio cujo vapor tira a dor da mulher que acabou de parir; o tabaco, que deve ser plantado ou na lua minguante, quando não tem luar, ou de dia, mas com os olhos fechados, para que bichos como lagartos e gafanhotos não enxerguem e comam suas folhas quando estas crescerem, este é plantado na beira da roça, um local mais protegido da ameaça de algum pé distraído.

As pimentas merecem um destaque. Não se come nada sem uma pimenta, os índios dizem que sem ela a comida fica sem sabor, por isso todo cuidado é pouco em relação às pimentas, as quais são merecedoras de um pequeno cercado para evitar o ataque das galinhas, também apreciadoras desse condimento. Além de condimentar, a pimenta é remédio que cura reumatismo, preguiça e panema de caçador, quando aplicada diretamente sobre escarificações feitas com cacos de vidro nos braços e pernas do “doente”<sup>39</sup>; os Palikur contam que antigamente esse tipo de terapia por escarificação era usada no ritual de puberdade dos meninos, para que estes se tornassem disciplinados e obedientes; por fim, não se pode esquecer que a pimenta está muito presente nos mitos, sempre cumprindo o papel de uma arma poderosa e perigosa, aliada dos Palikur contra seus inimigos, sejam estes: a Cobra-Grande, os bichos morcego ou o Gavião (cf. anexos 1.4, 1.5, 1.6).

Retornando ao ciclo da mandioca, após plantar os pés de maniva é necessário cuidar da manutenção da roça, é quando ocorre o mutirão de limpeza da vegetação que cresce junto com a maniva, *maiuka madivuiska*, este mutirão é repetido umas três vezes antes do período de arrancar as mandiocas.

Quase um ano depois de iniciado todo o processo, entre outubro e novembro, é que se iniciam os mutirões de arrancar a mandioca, *maiuka waaka kaneg*, que serão vários pois a produção de uma roça dura um ano aproximadamente. Uma vez arrancada, segue-se a última etapa do ciclo, descascar e ralar a mandioca, *maiuka maiska* (descascar) ou *maiuka hepka* (ralar). Nesse mutirão, as mulheres descascam as mandiocas, as crianças e velhos lavam e carregam-nas

<sup>39</sup> Nádia Farage (1997:248) aponta o mesmo uso da escarificação pelos bons caçadores Wapishana e explica que o objetivo deste ato é verter o excesso de sangue para manter-se “leve”, característica que remete à agilidade necessária na caça.



para dentro da grande ubá, na qual os homens as ralam, usando grandes ralos retangulares feitos de madeira e incrustados com lascas de antigas painéis de ferro, sempre adquiridas dos negros da Guiana Francesa (L. Vidal, 2000b: 170-171).

O preparo da farinha não é coletivo. O casal, dono da roça, no momento de torrar a farinha pode ter a ajuda de mais um casal, como diz o Sr. Mateus; “*eles dão a mão para depois terem a mão*”, mas não se faz mutirão para isso. Nesse momento são produzidos também uma série de derivados com a mandioca brava: beiju, farinha de tapioca, cruera para mingau e tucupi. Se as mulheres quiserem, elas podem convocar um pequeno mutirão feminino para tirar o tucupi e fazer a tapioca, um *maiuka havika*.

Antigamente, antes de fazer o mutirão de arrancar, o dono da roça, tirava um pouco de mandioca, esta era ralada e transformada em beiju, com ela sua mulher preparava a bebida fermentada *wonska*. Esse processo, que se chamava “queimar”, porque tiravam a mandioca antes do tempo e torravam o beiju, era feito para “apressar a mandioca”. Hoje em dia não se usa mais fazer isso, o que se faz é doar à Igreja a primeira farinha torrada, em agradecimento à Deus por ter uma boa roça.

Os trabalhos na roça, assim como a maioria das atividades da aldeia, são realizadas no período da manhã e começo da tarde, nesse horário as casas ficam quase todas fechadas, só sendo ocupadas pelas mães e pais em resguardo pós-parto. O resguardo do pai entre os Palikur tem duração de uma lua, nesse período, como na maioria das sociedades ameríndias, o pai Palikur não pode fazer esforço físico nenhum, principalmente trabalhar na roça, sob o risco de atrair algum dano ao bebê, que na fase de recém-nascido a um ano é considerado *nukuvesnhye*, frágil e suscetível aos ataques de ordem natural e sobrenatural.

Para evitar esses ataques e proteger o *nukuvesnhye*, o pai pode apenas pescar e preparar o alimento da mulher, que, nesse mês consiste basicamente em mingaus (de cruera de mandioca, de batata cará, batata da china, etc.), e ambos devem seguir uma dieta alimentar que exclui os alimentos considerados “remosos” (termo regional que designa alimentos considerados pesados ou gordurosos e perigosos), como a piranha, que se ingerida, pode causar uma ferida de pus e sangue no umbigo do recém-nascido. A mãe mantém-se em resguardo absoluto no primeiro mês, apenas dá de mamar ao bebê e toma seu banho sozinha, no segundo mês pode fazer a comida e lavar a roupa da família, e somente após seis meses é que ela poderá voltar a trabalhar na roça,

pois nesse momento o bebê está mais forte e sua vida corre menos risco de ser ameaçada por forças de ordem sobrenatural.

Durante a manhã a aldeia fica deserta e silenciosa. O silêncio é quebrado somente pelo burburinho das crianças na escola. E, mesmo na época de torrar farinha de mandioca, quando esta atividade é também realizada na aldeia, o período matutino vive um estado de letargia. É a partir do vespertino que a aldeia e a casa ganham vida, quando todos retornam de suas atividades e é hora de iniciar a vida familiar e social. O cair da tarde é o horário do futebol, do qual participam apenas os “desviados” da Igreja e à noite se pode assistir televisão na “casa da comunidade” ou o culto da Igreja.

### **Organização social**

O que segue sobre parentesco é um quadro demonstrativo do que se pode encontrar entre os Palikur, desprovido de qualquer pretensão analítica. A exposição desse quadro é tão somente informar ao leitor, em linhas gerais, como se configura o parentesco entre os Palikur, na medida em que este aparecerá ao longo da dissertação, sendo que alguns de seus aspectos serão alvo de discussão no capítulo V.

O primeiro aspecto que ressalta da organização social é a divisão da população em subgrupos ou clãs, como vêm sendo chamados pelos pesquisadores (Dreyfus, 1981; E. Arnaud, 1984; F. & P. Grenand, 1987; A. Passes, 1998) desde Nimuendajú, primeiro a assim denominá-los. Por conta das controvérsias quanto à natureza de grupos corporados, nas sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas, falar em clãs exige algumas precauções.

Certamente, quando os outros antropólogos que fizeram pesquisas entre os Palikur (Dreyfus, 1981; E. Arnaud, 1984; F. & P. Grenand, 1987; A. Passes, 1998) utilizaram essa expressão, não estavam seguindo o conceito mais estrito do termo, fundado a partir dos estudos africanistas, no qual o clã foi definido, principalmente, com um grupo de filiação exclusiva relacionado a um ancestral comum, associado à exogamia e às vezes a uma relação totêmica (E. Copet-Rougier, 1991:152); nem tampouco falam esses pesquisadores em uma relação fundada sobre base territorial, outra acepção antiga do termo. Acredito que eles, assim como eu, viram esses subgrupos Palikur conformando grupos bem definidos, aos quais poderia ser aplicado o termo clã, mas sem a rigidez do conceito original. O subgrupo Palikur se encaixa quase que totalmente na definição de clã de E. Copet-Rougier, segundo a qual:

*Hoje em dia, o critério territorial e a exogamia não são mais considerados como pertinentes: assim, inúmeras sociedades possuem clãs não localizados cujos membros dispersos podem se casar no seio de sua própria unidade clânica. O clã é definido de modo minimalista como um grupo de unificação cujos membros não podem estabelecer os laços genealógicos reais que os relacionam a um ancestral comum, freqüentemente mítico. O clã se funda em uma “perpetuidade presumida” e seus membros a ele são ligados de modo permanente. (E. Copet-Rougier, 1991:152)*

Excluindo a permissão de casar dentro do clã, a citação acima define o subgrupo ou, se preferir, clã Palikur. Como na definição de Copet-Rougier, as linhas genealógicas que ligam os membros de um clã a um mesmo ancestral não podem ser reconstituídas, sendo a origem dos clãs mítica (anexo 1.2), acrescente-se que a memória genealógica alcança um pouco além da segunda geração ascendente. O modo pelo qual o clã Palikur constitui-se está de acordo com a definição de Viveiros de Castro (1995:13) sobre a categoria de descendência na Amazônia, à qual reputa ser rara e afirma que mesmo onde existem grupos de unificação, estes:

*... não costumam se definir por referência a ancestrais – a ancestralidade é um valor praticamente inexistente na região. (...) De qualquer modo, (...), mesmo as sociedades que exibem descent constructs reservam um lugar à parentela, e em geral dependem de um regime onde a residência possui um rendimento estrutural mais elevado que a descendência. (...) os sistemas onomásticos, as atitudes cognitivas e as concepções filosóficas associam-se para produzir uma configuração onde as genealogias resultam pouco profundas e pouco importantes, e onde a descontinuidade ontológica entre vivos e mortos tende a prevalecer sobre as diferenças sociológicas entre os vivos. (E. Viveiros de Castro, 1995:13).*

Parece ser exatamente este o caso do clã Palikur, cujas atribuições da descendência patrilinear parecem resumir-se a duas. 1) A patrilinearidade é o instrumento de transmissão da filiação, na qual a nomeação clânica é então repassada aos filhos através da linha paterna, a mãe permanecendo sempre vinculada ao clã de seu próprio pai. 2) O casamento Palikur é definido pela regra de exogamia clânica, ou seja, não se deve casar com membros do clã paterno, o qual vem a ser o seu próprio clã.

O que atravessa a patrilinearidade é, como colocado acima por Viveiros de Castro, a regra de residência uxorilocal, a qual estabelece no plano da parentela o sistema de relações sociais fundadas pelo casamento: as relações de respeito entre WF/DH e HM/SW, e as relações jocosas entre ZH/WB. Porém, diga-se que a regra de residência tem sido cada vez menos observada, prevalecendo uma espécie de “tendência” a morar junto à família da esposa, mas que pode não ocorrer em determinados casos, como nos casamentos de filhos de caciques, filhos de pais que possuem comércio e lideranças influentes.

As relações de respeito entre afins são bastante marcadas, nunca se vê uma discussão entre este gênero de parentes, quando há algum problema que afete diretamente a relação entre afins a atitude de praxe é que ele seja encaminhado para outra esfera de relações, isso se processa do seguinte modo:

*Depois do casamento, cada família fica responsável pelo seu parente, a sogra e o sogro nunca podem brigar com a nora e o genro, só quem pode fazer isso são os pais deles. Quando tem problema entre o sogro e o genro ou a sogra e a nora, o sogro ou a sogra vão procurar (respectivamente) o pai ou mãe do genro ou da nora. Quando o problema é com a nora ou o genro e a sogra ou o sogro, eles (SW e DH) vão procurar a mãe e o pai deles, aí os pais deles é que vão falar com os sogros deles. Se o meu marido tá me batendo muito eu tenho que avisar primeiro a minha sogra, se ela não conseguiu resolver aí eu falo com a minha mãe... (Mateus Batista, Macapá 2001).*

Os Palikur contam ainda que “antigamente” usava-se uma “língua de respeito”, uma espécie de dialeto utilizado no âmbito das relações WF/DH e HM/SW. Esta língua, atualmente, é conhecida apenas pela geração que conta por volta de sessenta anos, não sendo mais utilizada correntemente. Porém, ela pode ser resgatada em ocasiões formais, como a visita de uma alta autoridade política<sup>40</sup>.

O WB, incluindo os classificatórios como o WFBS, tem a liberdade de brincar com o ZH, podendo, entre outras coisas, chamá-lo de *Kiyavuno* (senhora). Porém, a relação jocosa entre os cunhados pode dar margem também para a liberação de tensões latentes e a transformação destas em “vias de fato”. Ao comentar uma desavença entre cunhados que resultou no esfaqueamento de um deles, o informante foi taxativo: “*com irmãos não acontece briga*”.

É no grupo doméstico que se observam melhor os laços de cooperação e obrigação que envolvem afins e consangüíneos<sup>41</sup>, fundamentalmente WF/DH, uma vez que é o genro que se desloca para viver próximo ao sogro. O chefe do grupo doméstico é o sogro, a liderança deste é muitas vezes reforçada por ser ele a tomar a decisão de fundar um novo local de moradia, tornando-se então um *paitwempu akivara*, ou seja, o líder político da nova aldeia. Seguindo um modelo bastante difundido nas sociedades ameríndias, quanto mais genros – e, para os Palikur, também filhos casados – o sogro conseguir reunir ao seu redor mais influente ele se tornará:

<sup>40</sup> Em 1996, quando da vinda do governador do Estado, João Alberto Capiberibe, para a inauguração de uma escola no Kumenê, o cacique do Kumenê na época, Carlos Carlos Floriano Ioiô, fez seu pronunciamento na cerimônia de inauguração na língua de respeito. Fato relatado a Lux Vidal após a cerimônia.

<sup>41</sup> Um exemplo disso são os mutirões de roça, vistos acima.

*O Benício Batista é o paitwempu akivara do Puwaytyeket, porque foi ele que criou a aldeia. De lá não espalhou nada é tudo unido, é por isso que ele cresceu, moram lá todos os filhos homens casados e as mulheres casadas...* (Mateus Batista, Macapá 2001).

O Kumenê congrega vários grupos domésticos, que no padrão “mais tradicional”, fragmentado espacialmente, certamente estariam separados em grupos locais diferentes. No entanto, a distribuição no espaço desta aldeia também segue o modelo tradicional, apresentando uma divisão marcada pela regra de residência uxorilocal.

Se romper a regra de residência uxorilocal não acarreta maiores complicações, o mesmo não se pode dizer sobre romper a regra que estabelece o casamento fora do clã. A proibição do casamento entre clãs me parece fortemente ancorada no mito de origem do mundo (anexo 1.1). Porém, reservo este tema para ser tratado no capítulo V, por ora importa dizer que: 1) as pessoas que transgridem a regra clânica são chamadas de “espuma da maresia”, *parauyune*, pertencentes a “raça *parauyune*”, a qual é a “raça” do Ser primordial, chamado *Parauyune*. 2) No mito, o casamento primordial entre consangüíneos, ou “seres da mesma raça”, institui uma descendência fadada a reproduzir o incesto primevo.

No plano sociológico, percebe-se que, a não observância da regra de casamento extra-clânico é algo muito mal visto, e, como no mito, afeta não somente os cônjuges transgressores, mas sua descendência. Os filhos gerados a partir de uma união dessas, não parecem ser considerados parceiros ideais para se casar e, muitas vezes, terminam reproduzindo o casamento intra-clânico:

*A finada minha avó, mãe da mamãe, casou com um homem da mesma raça, a minha tia, irmã da mamãe, também casou com a mesma raça. O pai do Alfredo, finado Leon, casou com a mesma raça. O Alfredo é Wayveyene, mas ele quer casar com Wayveyene, não pode.* (Mateus Batista, Macapá 2001).

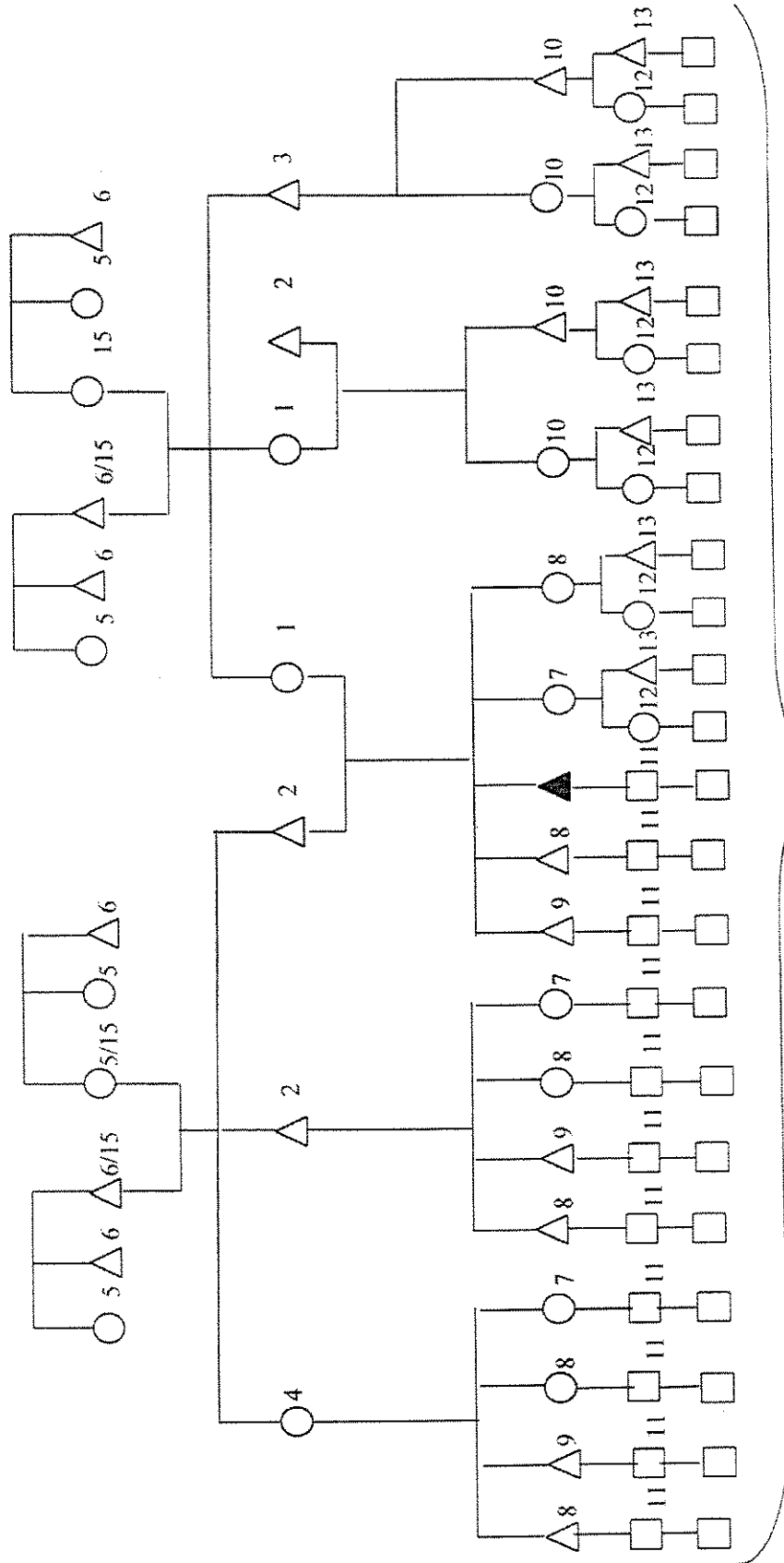
O casamento é monogâmico, e, a contar pelas informações históricas (H. Coudreau, 1893:378), assim o é há pelo menos um século. O casamento preferencial ocorre entre primos paralelos e cruzados matrilineares, os primos cruzados patrilineares, mesmo pertencendo a clãs diferentes, são chamados de *negni*, irmãos (cf. Diagrama 1), mas a interdição de casamento incide de modo mais contundente sobre os primos paralelos patrilineares. Na terminologia de parentesco, os primos paralelos e cruzados matrilineares, diferente dos patrilineares, não são classificados como *negni*, irmãos, eles são *nokebi*. Este termo foi apropriado pela Igreja pentecostal para designar os “irmãos (ãs) de fé”, talvez por conotar uma relação de

consangüinidade mais maleável, visto que se pode casar entre *nokebi*, e não tão exclusiva quanto *negni*. Por fim, observa-se também com frequência o casamento entre grupos de germanos.

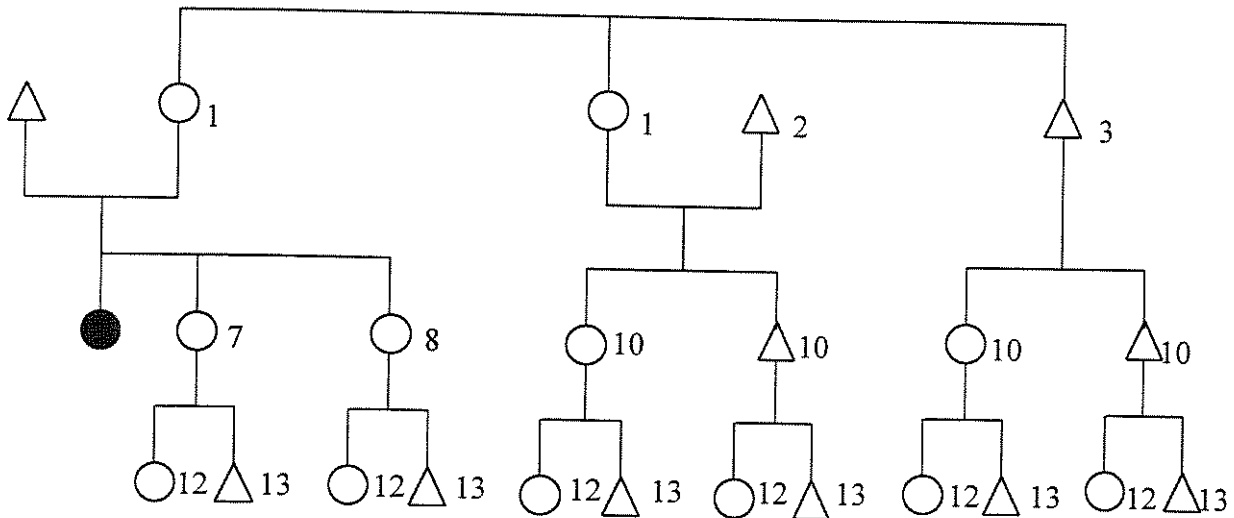
O primeiro quadro genealógico que levantei poderia corromper algumas teses já definidas sobre o parentesco na área das Guianas. Nele, o informante, com uma forte formação religiosa, colocava como *nokebi* todos os primos paralelos e cruzados matri e patri laterais, radicalizando o alcance da consangüinidade.

Apesar de conviverem com as outras etnias da região, observa-se entre os Palikur uma tendência endogâmica em relação à etnia, no entanto não são rigidamente fechados a casamentos exogâmicos, como atestam os nove casamentos com mulheres Galibi-marworno, num universo total de noventa e sete casamentos observados na aldeia Kumenê em 1998, e os Palikur casados com membros de outras etnias e vivendo fora do Urukauá, como Kumarumã, Santa Isabel e outras.

Diagrama 1. Terminologia de Consangüinidade – Ego Masculino



**Diagrama 2. Terminologia de Consangüinidade – Ego Feminino\***



\*Nomenclatura idêntica a ego masculino com exceção de 12 e 13

12 – yZD, eZD, MZDD, MZSD, MBDD, MBSD: *nukamkaiheg*.

13 - yZS, eZS, MZDS, MBDS, MZSS, MBDS, MBSS: *nukamkaihiig*.



## Terminologia de parentesco consangüíneo\*

1 - M, MZ : *nahgu*, também usam como vocativo *mam*, uma corruptela de *mamãe* e *maman* no francês ou *mãmã* no patois.

2 - F, FB, MZH: *nihgu*, *pap*, idem supra.

3 - MB: *nukukri*; vocativo: *kukya*.

4 - FZ: *nakivu*; vocativo: *akya*.

5 - MM, MMZ, MFZ, FM, FMZ, FFZ: *natiguh*; vocativo: *aviyan*.

6 - MF, MMB, MFB, FF, FFB, FMB: *nahauki* ; vocativo: *ahwi*.

7 - yZ, FByD, FZyD: *nusamru*.

8 - eZ, eB, FBeD, FBeS, FZeD, FZeS: *negni*.

9 - yB, FByS, FZyS: *nusamri*.

10 - MZD, MZS, MBD, MBS: *nokebi*.

11 - D, S, yBD, yBS, eBD, eBS, FByDD, FByDS, FBySD, FBySS, FBeDD, FBeDS, FBeSD, FBeSS, FZyDD, FZyDS, FZySD, FZySS, FZeDD, FZeDS, FZeSD, FZeSS: *nukamkaih*.

12 - yZD, eZD, MZDD, MZSD, MBDD, MBSD: *nuwairu*

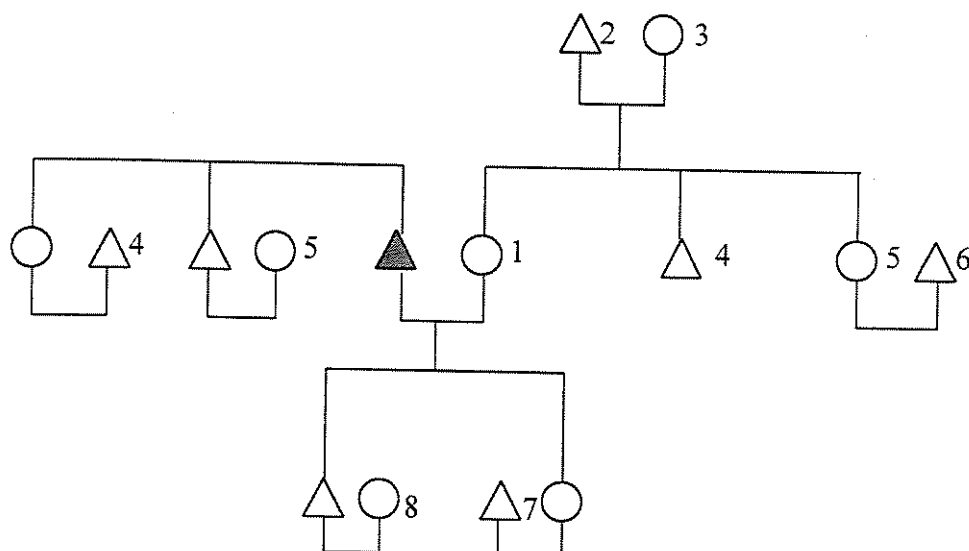
13 - yZS, eZS, MZDS, MBDS, MZSS, MBDS, MBSS: *nuwairi* (ego masculino), *nukamkaihig* (ego feminino).

14 - DS, DD, SD, SS, yBDD, yBDS, yBSD, yBSS, eBDD, eBDS, eBSD, eBSS, yZDD, yZDS, yZSD, yZSS, eZDD, eZDS, eZSD, eZSS, FByDDD, FByDDS, FByDSD, FByDSS, FBeDDD, FBeDDS, FBeDSD, FBeDSS, FZyDDD, FZyDDS, FZyDSD, FZyDSS, FZeDDD, FZeDDS, FZeDSD, FZeDSS, MBDDD, MBDDS, MBDSD, MBDSS, MBSDD, MBSDS, MBSSD, MBSSS - *nuhiuhi*.

15 - MM, FM, MF, FF: *patig* (genérico e não vocativo).

\* A terminologia de parentesco consangüíneo e as posições genealógicas às quais se refere me foram apresentadas na primeira pessoa do singular, nesta situação a maioria dos termos se constitui em vocativos associados ao pronome possessivo, que é caracterizado pelo prefixo *n-*.

**Diagrama 3. Terminologia de Afinidade – Ego Masculino\***



1 – W – *nuhayo*

2 – HF, WF – *numauhkig* (não deve nunca ser usado com vocativo); vocativos: *nukukri* (termo que denota respeito) e, depois do nascimento dos netos, *ahwi*.

3 – HM, WM – *numatru* (não deve nunca ser usado com o vocativo); vocativos: *nakivu* (termo de respeito) e, depois do nascimento dos netos, *avyam*.

4 – WB, ZH – *nanihgu*; vocativo: *nan*

5 – WZ, BW – *nugun*; vocativo: *nan*

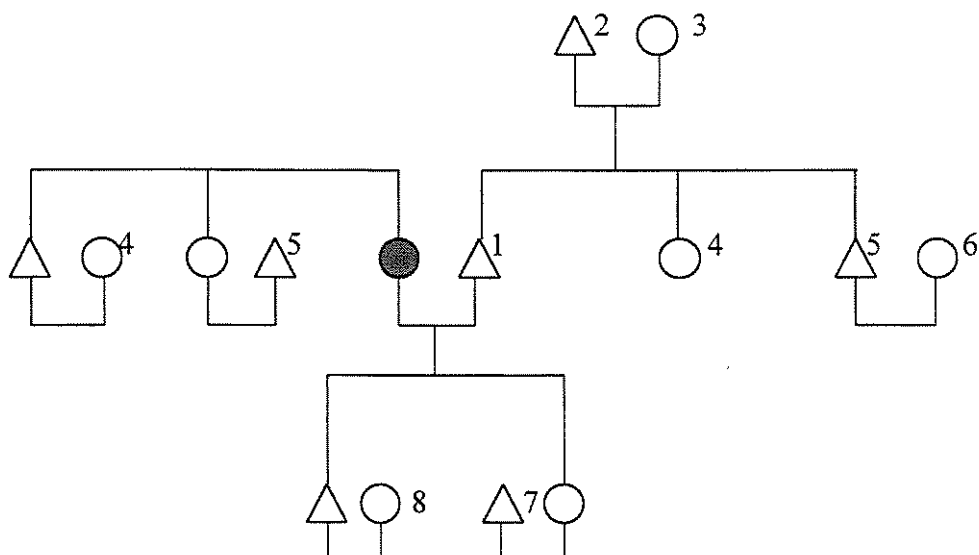
6 – WZH - *nutavan* (termo de regência, não existe vocativo)

7 – DH – *nuhigi*; vocativo: *nuwairi*

8 – SW – *nuhinya*; vocativo: *nuwairu*

\* Na terminologia de parentesco afim, de modo diferente ao da consangüinidade, quase sempre há dois termos distintos para marcar a posição genealógica, um termo de referência e um vocativo, marcando a relação. Outra diferença em relação à terminologia de consangüinidade é a existência de termos que nomeiam o conjunto de parentes afins do sexo masculino e feminino, respectivamente chamados de *aniktivene* e *iwgutyevieno*. Segue a terminologia afim na primeira pessoa do singular.

**Diagrama 4. Terminologia de afinidade – Ego Feminino**



1 – H – *nugihgi*

2 – HF, WF – *numauhkig* (não deve nunca ser usado com vocativo); vocativos: *nukukri* (termo que denota respeito) e, depois do nascimento dos netos, *ahwi*.

3 – HM, WM – *numatru* (não deve nunca ser usado com o vocativo); vocativos: *nakivu* (termo de respeito) e, depois do nascimento dos netos, *avyam*.

4 – HZ, BW – *nugun*; vocativo: *ussa*

5 – HB, ZH – *nahetyo*; vocativo: *nan*

6 – HBW – *uguvewuy* (termo de regência, não tem vocativo)

7 – DH – *nuhigi*; vocativo: *nuwairi*

8 – SW – *nuhinya*; vocativo: *nuwairu*

◆

Não parece existir um termo genérico na língua Palikur para designar os clãs. Quando perguntados sobre o que significam os clãs, os Palikur costumam responder que tratam-se de “raças” ou “nações”, estes termos foram incorporados à língua e sua tradução para o *parikwaki* é na verdade uma inclusão, raça e nação são respectivamente *has* e *nacioh* (SIL, 1996), termos provindos do patois. Ao explicar a divisão espacial do cemitério Palikur, o informante forneceu uma definição bastante esclarecedora sobre o que significaria o clã:

*O cemitério tem divisão de tribo, é aqueles Wayveyene, Wakavunhene, mas não é tribo, é outra coisa, eu não sei como é que explica isso, porque eu não sou outro índio, eu não sou Apalai, eu não sou Tiyrió, eu sou Wakavunhene. Só isso que é a divisão entre os Palikur, agora eu não sei porque, deveria ser só Wayveyene ou wadahyone, mas é tudo Palikur.* (Mateus Batista, Macapá 2001)

O sufixo *-ene* ( e seus variantes *-one* e *-une*) presente em todos os nomes de clãs, acrescenta aos termos a auto-explicação gente e/ou verdadeiro, como mencionado acima sobre o etnônimo *Parikwene*. Decompondo então a denominação dos seis clãs hoje existentes, temos um radical relacionado a um animal ou fenômeno da natureza e o sufixo *-ene* (e suas variações) acrescentando o sentido *gente de* (ou nação ou raça) a raiz da palavra:

**Tabela 6. Nomes clânicos**

Parikwaki <sup>42</sup>	Tradução do termo	sobrenome em português	Sobrenome em francês
<i>Wayveyene</i>	Nação da lagarta	Ioiô, Orlando, Paulo, Brasil, Martiniano, Hipólito	Norino, Yoyo, Michel
<i>Kwakyeyene</i>	Nação do ananás	Labonté	Labonté
<i>Wakavunhene</i>	Nação da formiguinha ou do esteio	Batista, Leôncio	Baptiste
<i>Paramyune</i>	Nação do bagre ou piramutaba	Guiome e Martins	Guiame e Martin
<i>Waxeyene</i>	Nação da Terra ou Montanha	Antônio Felício, Felício, Augusto	Auguste, Félicio (a)
<i>Wadahyone</i>	Nação da lagartixa	Iaparrá	Yapara

Os nomes em francês provêm da tese de Alan Passes (1998:21-22). O autor fornece ainda dois nomes de clãs que não constam do levantamento acima, os quais merecem comentário. Um deles é *pa'úyéné*, que o autor traduz como “povo da moita de algodão selvagem” e o relaciona ao

sobrenome Orlando. De acordo com o dicionário do SIL, algodão em *parikwaki* é *mauru* e selvagem é *ahavrikuyene*, nada parecidos com o nome *pa'úyené*. Este termo assemelha-se mais a *parauyune*, o nome aplicado as pessoas que casam no mesmo clã (como vimos acima). Considerando que a primeira pessoa a receber o sobrenome Orlando (cf. informação infra:160) possui um irmão, uma irmã e uma filha *parauyune*, talvez se possa então compreender porque Passes (1998: 21) recebeu tal informação. E, a menos que na Guiana Francesa tenham registrado outro clã com o mesmo sobrenome, Orlando é na verdade a tradução de *Wayveyene* (vide tabela 6).

O outro nome de clã apresentado por Passes, que não consta da relação acima, é *Auniyené* cujo significado seria “povo que fala em viagem à aka Nasisyené”<sup>43</sup> e estaria relacionado aos sobrenomes “Narcissio” e “Maurício”. O autor explica ser este clã considerado um “falso” clã, por tratar-se de uma “palikurisação” de sobrenomes brasileiros. Diz ainda o autor que os membros deste clã proviriam de casamentos entre Palikur e não Palikur, sendo estes últimos pertencentes ao ramo ocidental dos Aruã, informação que o autor extrai de Simone Dreyfus (1981:304). Dreyfus explica ainda que os índios do Uaçá são chamados pelos Palikur de *Auniyene* (1981:304). Acrescento a esta informação, que tanto Narciso quanto Maurício são sobrenomes muito presentes entre os Galibi-Marworno, o que parece indicar tratar-se mesmo de sobrenomes provindos de casamentos palikur com membros deste povo.

As traduções desses nomes para o português e francês, ocorreram, primeiro, pela ação dos padres católicos que visitavam a região ministrando o sacramento do batismo e aplicando sobrenomes cristãos, e, mais tarde, através dos registro de nascimento, necessários para comprovar as nacionalidades brasileira ou francesa.

Mesmo adotando nomes e sobrenomes ocidentais nos registros de nascimento, os Palikur mantêm prenomes em *parikwaki*, aos quais chamam de apelidos, apesar de os usarem quotidianamente e freqüentemente não conseguirem lembrar-se qual o nome de registro uns dos outros. Após a evangelização pentecostal, a Bíblia tem servido de inspiração para a escolha dos prenomes, os quais ultrapassam em muito os clássicos do Novo Testamento: Paulo, Pedro, Mateus, Tiago, João, etc. enveredando para uma preferência pelos nomes do Velho Testamento,

<sup>42</sup> A grafia dos nomes clânicos me foi repassada por um professor Palikur, sigo-a sem questionar os critérios de notação gráfica adotados por quem as repassou para mim.

<sup>43</sup> Esta é uma tradução aproximada da informação de Passes. Como não consegui compreender muito bem sua explicação, reproduzo o trecho em inglês: “...*People-who-speak-on-the-move aka Nasisyené...*” (1998:22).

como: Natanael, Sofonias, Miquéias, Aser, Netanias, Tabita, Rifate, etc. Quanto aos sobrenomes, em detrimento de serem traduzidos para o português ou francês, estão também todos relacionados a um dos seis clãs existentes.

O aumento dos sobrenomes relacionados a um mesmo clã foi causado, em boa parte, por mal-entendidos e, muitas vezes, pela má vontade dos encarregados dos registros civis, mas também pode se constituir numa estratégia para camuflar um casamento no mesmo clã, quando isso ocorre o marido ou a mulher trocam o sobrenome em português, mas isso não os faz mudar de ascendência, é apenas uma tentativa de dissimular a quebra da regra matrimonial. Desde 1998, o nome em português do clã da mãe passou a ser incluído no registro de nascimento como nome do meio, ao modo brasileiro.

Os Palikur contam que “antigamente” cada clã possuía uma pintura facial específica, hoje, apesar do uso não ser mais corriqueiro, ainda há quem saiba fazê-las e explicar seus significados. Também é dito que “antigamente” cada clã possuía uma língua específica, todas diferentes entre si, destas apenas uma teria sobrevivido, o *Parikwaki*, língua do clã extinto *Kamuywene* (clã do sol).

Já em 1925, Nimuendajú apontava os clãs *Wayveyene* e *Wakavunhene* (grafados pelo etnógrafo *Waipureyene* e *Wakapuene*, respectivamente) como os mais numerosos e revelava a extinção do clã *Kamuywene* (“raça do sol”, grafado pelo autor *Kamohiyune*) pois dele só restava uma mulher. Apesar de estar extinto há bastante tempo, os Palikur continuam colocando o clã *Kamuywene* na lista dos contemporâneos. Vale ressaltar que o maior número de intercasamentos ocorre entre os clãs mais numerosos, *Wayveyene* e *Wakavunhene*.

## Organização Política

Nos relatos do Pe. Fauque sobre a viagem que fez aos Palikur no Urukauá em 1735, encontramos uma pequena caracterização de sua organização social e política. No início da carta, o padre faz uma descrição de seu encontro com um “chefe” Palikur e num curto trecho de papel temos apresentadas várias categorias de relação social:

*Fui de lá para a casa do meu banaré (é o nome que se dá, entre os índios, àqueles com os quais se estabelece laços de amizade, que se mantêm através da troca mútua de pequenos presentes). Ele não negligenciou nada para reter-me o resto do dia; mas não pude dar-lhe esta satisfação porque tinha a intenção de ir ter com o capitão de toda a nação, ao qual, M. des Roses, cavaleiro de São Luís e comandante do rei neste Posto, havia dado, depois de cerca de dois anos, um título com o bastão de*

*comandante. Este bastão é um junco ornamentado de uma placa de prata com as armas da França, que é dado pelo rei aos capitães dos selvagens. Youcara (é o nome deste capitão) é, eu acho, o mais velho de todos os Palikur... Ele me pareceu encantado que eu lhe tenha enfim dado a palavra, e não esqueceu nada para me compensar por todos os cansaços que eu havia tido que suportar nos dias precedentes. Ele me pareceu muito diligente em dar sobre isto ordens aos seus poitos, quer dizer àqueles de sua dependência, e sobretudo às mulheres, às quais cabe o cuidado com os afazeres domésticos.*<sup>44</sup> (Lettres Éd. et Cur., 1839:25, grifos meus).

Logo no começo aparece o termo *banaré*, que segundo interpretação do Pe. Fauque encerra uma relação “de amizade” estabelecida entre duas pessoas e baseada na troca recíproca de presentes, nesta relação está explícita uma aliança que se dá em um nível micro, entre duas pessoas. Em seguida, ele nos fala de um *capitão de toda a nação*, que havia recebido do governo francês a patente de comandante e um bastão ornamentado por uma placa de prata com as armas da França; este caso revela também, mas de maneira implícita, uma aliança, que se estabelece em um nível macro, simbolizada na outorga do bastão de um “comandante” de “nações” para outro.

Há uma similitude nas estratégias dos europeus para criar e manter os laços com os índios, como nos mostra Nádia Farage a “dádiva” de bastões não era uma exclusividade da França:

*...Os chefes eram (...) convocados a comparecer a sessões do Conselho Político do Essequibo, onde, contra sua promessa de auxílio e amizade, eram presenteados com a costumeira multitude de quinquilharias manufaturadas e, distinção a mais, bastões adornados em prata com as armas da Companhia das Índias Ocidentais. E acrescenta que “...tais bastões tornaram-se símbolos de chefia entre os índios...” (1991:119, grifo meu).*

Na análise que faz sobre a relação Caribes/holandeses, a autora demonstra que o sistema de aliança estabelecido entre eles assentava-se na circulação de bens, visto por uns, como troca de dons recíprocos entre aliados, e por outros, como simples troca de mercadorias (1991:116). Talvez esta assertiva possa ser aplicada ao caso Palikur/franceses, no entanto, não é possível fazer qualquer afirmação mais segura sobre como ocorria o sistema de trocas Palikur/franceses, valendo-se apenas de fragmentos de documentos.

<sup>44</sup> *“Je me rendis de là chez mon banaré (c'est le nom qui se donne, parmi les indiens, à ceux avec lesquels on contracte des liaisons d'amitié, qui s'entretiennent par des petits présents qu'on se fait mutuellement). Il n'omit rien pour me retenir le reste du jour; mais je ne pus lui donner cette satisfaction parce que j'avois dessein de me rendre chez le capitaine de toute la nation, auquel M. de Roses, chevalier de Saint-Louis et commandant pour le roi dans ce poste, a donné, depuis environs deux ans, un brevet avec la canne de commandant. Cette canne est un jonc orné d'une pomme d'argent, aux armes de France, qui se donne de la part du roi aux capitaines des sauvages. Youcara (c'est le nom de ce capitaine) est, je crois, le plus âgé de tous les Palikours... il me parut charmé que je lui eusse tenu enfin parole, et il n'oublia rien pour me dédommager de toutes les fatigues que j'avois eu à essuyer les jours précédens. Il me parut fort empressé à donner sur cela des ordres à ses poitos, c'est-à-dire à ceux de sa dépendence, et surtout aux femmes, auxquelles appartient le soin du ménage.”*

O Pe. Fauque nos apresenta *Youcara* que diz ser o chefe de “toda a nação Palikur”<sup>45</sup> e possuir ascendência sobre determinadas pessoas, as quais o padre chama de “poitos”. O conceito “poito”, nas diversas grafias em que aparece, está presente na maioria dos povos carib da região das Guianas (N.Farage,1991:112). De acordo com Farage, o termo para os carib denota uma relação hierárquica entre afins, marcada pela assimetria geracional, da relação entre o sogro doador de mulher e o genro receptor. “Poito” representa a posição de inferioridade, o genro receptor é portanto devedor. Esta situação é facultada pela vigência da uxorilocalidade entre os carib, que traz o genro para a casa do sogro, mesmo que por tempo limitado, e o põe sob a obrigação da prestação de serviços ao pai da esposa. (1991:112)

Dominique Gallois, analisando a presença do termo carib aplicado aos Waiãpi, principalmente em relatos de Crevaux e Coudreau, apresenta uma interpretação diferente sobre o uso e significado, para os Waiãpi, do que chama de “a instituição dos peito”. Segundo Gallois:

*... as descrições deixam perceber que os Waiãpi utilizavam esta categoria sobretudo ao nível das relações intra e intertribais: designavam como peito os indivíduos de outras etnias, ou de outras facções Waiãpi, com os quais não tinham relações de parentesco, e que vinham viver temporariamente nas suas aldeias, raramente fixando-se na comunidade. Os Emerrillon, os Kaikusiana e os Waiãpi-puku do Jari são os mais citados. Nestes casos, a instituição peito traduzia-se exclusivamente por relações econômicas pois não se baseava em relações de parentesco e nem no prestígio dos líderes guerreiros”. (1986: 179)*

Gallois coloca ainda que, o termo “peito” não tinha conotação de desigualdade social, mas “o tipo de relações que identificava incluía certamente casos de exploração comercial” (1986:179-180).

Ao mencionar a relação entre os Palikur e os “Mayets” e “Caranariou”, Pe. Fauque afirma sobre estes últimos:

*...São os índios que levam ainda mais longe que os outros selvagens a miséria de todas as coisas. Eles não têm sequer plantações; os frutos das plantas e das árvores são seu alimento habitual. O beiju, que é um bolo feito da raiz da mandioca, e a bebida ordinária dos selvagens, que é feita da mesma raiz, são para eles as maiores delícias. Quando eles querem obtê-los, fazem uma pesca abundante e levam seus peixes para os Palikur, que lhes dão mandioca em troca. Os Palikur assumiram sobre eles uma tal ascendência que os fazem de certa maneira seus escravos, ou seja, que se servem deles para fazer suas roças, suas canoas, sua pesca, etc., e freqüentemente eles lhes tomam à força o pouco de tráfico que*

<sup>45</sup> Diga-se que os termos, chefes, caciques, capitães e nações aplicados às populações ameríndias aparecem nas fontes históricas desde o século XVI (vide anexo 3.2), tendo sido incorporados não somente à bibliografia subsequente como ao vocabulário corrente entre os povos do Uaçá..



*fazem com os franceses, quando trabalham para eles.*"<sup>46</sup> (Lettres Éd. et Cur., 1839:27-28, grifo meu).

Apesar de em nenhum momento do relato o missionário afirmar que os "Caranariou" são "poitos" dos Palikur, Coudreau encarrega-se de, baseado neste mesmo relato, ver na relação entre estas etnias a categoria poito, pois faz uma associação direta entre a categoria poito e o termo escravo. Coudreau afirma então que, os "*Caranariou eram 'peitos' (vassalos, súditos) dos Palikur*"<sup>47</sup> (1893:274). No relato, no entanto, o Pe. Fauque expõe um sistema de troca entre esses povos, no qual os "Caranariou" entram com peixe e os Palikur com a mandioca para produção do caxiri e do beiju<sup>48</sup>. Talvez esta troca ocorresse nos termos postos por Gallois, e neste caso caberia chamar os "Caranariou" de "poitos" dos Palikur, observando-se inclusive uma certa "*exploração comercial*", que é explicitada na fala do missionário; mas não é permitido traduzir o conceito "poito" pura e simplesmente como escravo (N.Farage,1991:113).

Por outro lado, se olharmos para a atual organização social palikur verificaremos a presença de todos os elementos apresentados por Farage para explicar a significação de "poito" entre os carib. Entretanto, não se pode transpor a realidade atual para dois séculos atrás. Especulações à parte, Fauque não fornece nenhuma indicação de quem seriam os tais "poitos": genros? outros povos?

Apesar de não chegarmos a nenhuma conclusão sobre a questão do conceito "poito", retemos que os Palikur do século XVIII são descritos como uma população que tem ascendência sobre alguns povos vizinhos, como os "Caranariou" e os "Mayets", estes últimos inclusive viveriam entre os Palikur. Os Palikur do século XVIII são também aqueles que empreenderam as guerras contra os Galibi, destacando-se como referência para outras populações da região, ao conseguir reuni-las em torno de si para as atividades de guerra (como veremos no capítulo II).

A esses tempos históricos é reputado o significado primeiro da posição de cacique. De acordo com Mateus Batista:

*Antigamente não existia paitwempu akivara era warik akivara, warik é rio, e akivara é o dono, o que manda. Foi assim até 1968, porque a religião acabou com isso, porque a gente era tudo espalhado e*

<sup>46</sup> "...Ce sont des Indiens qui poussent encore plus loin que les autres sauvages le dénuement de toutes choses. Ils n'ont pas même de plantation ; les graines des plantes et des arbres ou le poisson sont leur nourriture ordinaire. La cassave, qui est un gâteau fait de la racine de manioc, et la boisson ordinaire des sauvages, qui se fait de la même racine, sont pour eux le plus grand régal. Quand ils veulent se le procurer, ils font une pêche abondante et ils portent leurs poissons chez les Palikours, qui leur donnent du manioc en échange. Les Palikours ont pris sur eux un tel ascendant qu'ils en font en quelque sorte leurs esclaves, c'est-à-dire qu'ils s'en servent pour faire leurs abatis, leurs canots, leur pêche, etc; souvent ils leur enlèvent de force le peu de traite qu'ils font chez les François, lorsqu'ils travaillent pour eux."

<sup>47</sup> "Caranariou étaient 'peitos' (vassaux, sujets) des Palicours".

*depois a gente foi ajuntando todo mundo no Kumenê. Antes do europeu invadir, existia paitwempu akivara, depois da invasão, os invasores escolhiam uma pessoa como chefe de todos os Palikur, esse era o warik akivara e diziam que era ou major, ou capitaine ou lieutenant, davam também uniforme, três tipos diferentes, nessa época eles eram muito respeitados por aqui, até os brasileiros respeitavam os uniformes, porque eles representam o poderoso. Quando o major Maurício Labonté morreu o finado Moisés Iaparrá entrou no lugar dele com o nome de capitão, virou warik akivara. Depois foi o finado Leon Paulo, o lieutenant dele e o segundo lieutenant dele foi o finado Paulo Emilio Labonté e o gendarme era o irmão do finado Leon, Michel Hipólito, esse é policial já, o segundo policial dele é o finado Narciso Iaparrá. Depois essa turma virou o conselho da aldeia e o warik akivara virou paitwempu akivara e ficou o Seu Paulo Orlando e o finado Leon. No dia da Independência do Brasil, 7 de setembro, os brancos deram uniformes e escolheram os warik akivara...* (Mateus Batista, Macapá 2001).

Percebe-se, pela descrição de Mateus, que as relações políticas históricas entre índios e não-índios não ocorreram sem conseqüências. Com se pode observar pela descrição acima parece haver uma reprodução do sistema político militarizado e hierarquizado em termos semelhantes aos da organização política que reina na nossa sociedade, a começar pela instituição de um único chefe ou cacique, o *warik akivara*, posição da qual também nos fala pe. Fauque (supracitado:68), em detrimento de um sistema anterior mais fracionado, no qual a liderança ocorria por meio dos *paitwempu akivara* (cf. grifo acima). O sistema de patentes e uniformes, instituído tanto por franceses quanto por portugueses, é uma bela mostra da árdua disputa travada naquela região por estas nações. Contudo, deixando de lado os europeus, é significativa a apropriação do sistema de patentes hierarquizadas pelos Palikur. Talvez possamos relacionar esta apropriação ao que nos foi descrito pelo pe. Fauque sobre as relações que ocorria entre Palikur, “Caranarious” e “Mayets”, nas quais os Palikur são apresentados como hierarquicamente superiores aos outros (vide citação: 70-1).

No entanto, seria equivocado afirmar que houvesse entre os Palikur uma tendência “inata” à hierarquia, pois se assim fosse iria de encontro a uma ampla produção antropológica sobre relações políticas nas sociedades ameríndias, desde o clássico *A Sociedade Contra o Estado* de Clastres, bibliografia que prega exatamente o contrário, ou seja, as sociedades indígenas da América são a prova de que a existência de sistema político não implica existência de hierarquia.

O modo pelo qual ocorre a apropriação de aspectos do sistema político não-indígena pelos Palikur, me parece estar mais relacionado ao contexto histórico no qual ocorre tal apropriação, pois bem. No momento em que se pedia que criassem um sistema hierarquizado de

<sup>48</sup> Cf. também Ramos (1980).

patentes encabeçado por um *warik akivara* este foi criado, não por uma aquiescência ingênua ou servil, mas talvez pelo desejo de estabelecer uma comunicação inteligível com estes não-índios, incapazes de esforçar-se para compreender sistemas outros que não o seu. Agora, são outros tempos, bafejam os ares da democracia e não há mais disputa em torno da fronteira, portanto, não é de bom tom militarizar os índios, nem tampouco “escolher” seus caciques.

Nessa mudança, os “militares” Palikur transformaram-se então em conselheiros (vide grifo na citação acima). Os caciques passaram a ser eleitos pela aldeia e chamados de *paitwempu akivara*, independente de serem de fato os fundadores do lugar.

Até os dias de hoje observa-se o sistema de chefia estabelecido pelo SPI na região e sempre reforçado pelos órgãos de assistência públicos. As aldeias escolhem um cacique para representá-las, que em geral é o chefe do grupo doméstico fundador da aldeia. Nas aldeias maiores a população indica também um vice cacique e um conselho formado por homens na faixa etária de cinquenta anos. São estas “lideranças” que se apresentam como representantes da “comunidade Palikur” nas assembleias indígenas regionais ou em qualquer evento fora do âmbito das aldeias.

Entretanto, mais recentemente, com a fundação de novas aldeias por chefes de grupos domésticos – processo que havia sido interrompido pela centralização territorial decorrente da evangelização pentecostal –, o número de caciques aumentou consideravelmente, pulverizando a autoridade supralocal. Atualmente não se vê apenas uma liderança como porta-voz de toda a “comunidade Palikur”, mas sim, vários caciques, representando suas pequenas aldeias.

Outras posições sociais também são tidas como lideranças capazes de influenciar as tomadas de decisões que afetem “a comunidade”. Uma destas é o chefe de posto da FUNAI, ou *ikivarat*, posição ocupada a certo tempo por um índio. De acordo com o que me foi explicado<sup>49</sup>, *ikivarat* significa chefe, cacique ou capitão. Confrontando o significado do termo *ikivarat* com o do termo *paitwempu akivara*, parece-me que o *ikivarat* possui um significado oposto ao *Paitwempu akivara*, no sentido em que esta posição é instituída por outrem, no caso a FUNAI, assim como o eram no passado os *warik akivara*, ao passo que o *paitwempu akivara* é uma posição auto-instituída, fortemente ancorada na organização política interna. Assim sendo, na maioria das aldeias os caciques escolhidos pela população são na realidade os fundadores do lugar ou genros dele. E, mesmo que não sejam escolhidos como caciques, os fundadores das

<sup>49</sup> O dicionário do SIL (1996) contém a mesma acepção para o termo.

aldeias serão sempre os *paitwempu akivara*, a quem se deve consultar como conselheiro nas tomadas de decisões. Por fim, mesmo dividindo o título com os caciques eleitos, são os *paitwempu akivara* de fato, que realmente asseguram a permanência de uma aldeia, e caso decidam fundar uma nova aldeia, levam consigo boa parte da população.

As outras lideranças dentro da “comunidade” são pessoas que possuem o que se pode chamar de “novas atribuições”, assim como o chefe de posto, representados pelos professores, agentes de saúde e enfermeiros. Esses postos são ocupados em sua maioria por jovens o que termina por gerar um certo atrito quando estes resolvem discordar das decisões dos conselheiros e caciques, em geral, homens mais velhos.

Quaisquer decisões que afetem a aldeia são discutidas em reuniões com ampla participação da população. Estas reuniões costumam ser muito longas dando a oportunidade a quem queira se pronunciar, em geral são os homens que falam. Não há mulheres cacique entre os Palikur, pois o cacicado, nesta sociedade, não é uma categoria que inclua as mulheres. Estas raramente se manifestam em público, mas isso não as impede de participar ativamente das reuniões, posicionando-se logo atrás de seus maridos e “soprando” para eles as suas opiniões e reivindicações. As mulheres, através de seus maridos, parecem exercer um controle doméstico do sistema político, elas são capazes de instituir caciques elegendo-os publicamente e destituí-los, como ocorreu com o último cacique do Kumenê, que ao entregar o posto justificou que sua mulher não o queria mais à frente do cacicado.

Nimuendajú (2000), ficou assombrado com esse poder doméstico das mulheres Palikur, ao qual denominou de “*espantoso regime de saias*” (vide carta 3 em anexo). Porém a ação política das mulheres não deve ser vista como algo restrito e dissimulado. Os exemplos mencionados acima dizem o contrário. A influência política das mulheres parece ser bastante antiga, pe. Fauque fornece uma informação que nos dá uma noção de como podia ocorrer a atuação política feminina, diz o padre:

... *não faz tempo que um grupo de mulheres mataram um (xamã) que era da nação dos Caranarioux, porque elas suspeitaram que ele queria exercer sobre elas sua arte mágica.* <sup>50</sup>(Lettres Éd. et Cur., 1839:28).

Quando há uma transgressão interna da regra de boa sociabilidade, caracterizada principalmente por brigas entre afins, furtos e brigas decorrentes de traições matrimoniais, os

<sup>50</sup> “... *il n’y a pas long temps qu’une troupe de femmes en tuèrent un Qui étoit de la nation des Caranarioux, parce qu’elles le soupçonnèrent de vouloir exercer sur elles son art magique.*”

envolvidos são julgados por uma comissão formada pelo cacique, vice cacique e conselheiros. Existe apenas uma pena, que é diferenciada segundo o sexo: para os homens cabe roçar e para as mulheres capinar os espaços de uso comum. A pena varia de grau segundo a gravidade do delito, quanto mais grave é considerada a transgressão cometida, maior a área que o acusado terá que roçar ou capinar. Em caso de morte por assassinato, o matador costuma ser exilado da comunidade, podendo ser enviado para o Encruzo, onde ficará como se estivesse em um campo de recuperação, tendo que cumprir o mesmo tipo de penitência aplicada na aldeia, ou seja roçar e capinar; ou pode ser mandado para fora da área indígena. O caso mais conhecido foi o da morte de um “pajé”, na década de cinquenta, empreendida por quinze homens, segundo os Palikur: *“os homens que mataram o pajé foram expulsos para bem longe, para o Brasil”*. Voltarei a mencionar esse caso no capítulo V.

Por fim, concomitante à liderança política do cacicado, do conselho, do chefe de posto, dos professores, etc. há a liderança religiosa, exercida pelo pastor, e os diáconos, sobre os freqüentadores da Igreja. Cabe ao pastor a boa condução de seu rebanho, para que este não se “desgarre”, a conquista de novos adeptos e a reintegração na Igreja daqueles que um dia se afastaram. Diferentemente das lideranças políticas, o pastor não pode julgar os membros de sua comunidade. O julgamento é individual e interno, do homem com o seu Deus, como veremos mais adiante.



O capítulo seguinte fará um recuo na história da região e uma ampliação do foco de atenção. O objetivo com isso é mostrar a região como um local antigo de comunicação interétnica e entre índios e não-índios, o que me parece ser um fator essencial para a compreensão da realidade atual de qualquer um dos povos indígenas do Uaçá.

## Capítulo II. Os povos indígenas na história do Uaçá

É difícil falar sobre qualquer uma das sociedades indígenas hoje localizadas na região do Uaçá sem situá-las no contexto histórico da região. No entanto, não pretendo incorrer na tentação de recobrir a profundidade temporal presente nas fontes de viajantes, missionários, militares, entre outros, para com isso dar conta da atual conjuntura, dado que para tanto necessitaria fazer um levantamento mais minucioso e incluir uma crítica das fontes. O que se pretende não é um exaustivo levantamento histórico, mas apenas fornecer meios para que o leitor possa ter um vislumbre do quadro de relações sociais, econômicas e políticas travadas na região há alguns séculos.

Por estar localizada no extremo norte do Estado do Amapá próximo à fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, a região do Uaçá é comumente descrita como uma zona de refúgio para a qual teriam ocorrido, entre os séculos XVI e XVIII, as populações indígenas mais perseguidas por caçadores de escravos e pelas Tropas de Guarda-Costa portuguesas (J-M. Hurault, 1972; S. Dreyfus, 1981; F. & P. Grenand, 1987; A. Tassinari, 1998). Essa afluência parece ter colaborado para a caracterização da região como um centro de antigas e intensas relações sociais, econômicas e políticas interétnicas, e entre os índios e não-índios<sup>51</sup>, verificada até o presente.

Uma parte da história da região foi movida pelas disputas por território, mercado e fiéis empreendidas pelos europeus<sup>52</sup>, principalmente por portugueses e franceses, que durante dois séculos (1700 a 1900) mantiveram em litígio metade do atual Estado do Amapá (da região meridional à setentrional do Estado), tornando o território contestado uma região de livre circulação para ambas nacionalidades. A disputa teve fim somente em 1900 com um laudo assinado em Berna que definiu o limite fronteiriço no talvegue do rio Oiapoque (J.M. Silva Paranhos, 1945; A.C. Ferreira Reis, 1993).

A pressão exercida pelos portugueses – desde o primórdios da invasão, mas intensificada no século XVIII – cuja ação em relação aos índios da região do baixo Oiapoque foi político-religiosa, diferente dos outros europeus mais interessados em manter boas relações com os índios

---

<sup>51</sup> É grande a diversidade de agentes não-índios que, em diferentes períodos, travaram contato com as populações indígenas da região, foram: viajantes, comerciantes, colonos, tropas de resgate portuguesas, missionários católicos (e mais recentemente protestantes), ex-escravos fugidos das Guianas (Boni, Saramaka, Djuka...), garimpeiros, administradores governamentais, expedições científicas, comissões demarcadoras de fronteira, militares, fiscais de aduana, entre outros.

para não prejudicarem suas feitorias, é certamente a causa do intenso movimento de migração das populações que viviam próximo ao estuário do Amazonas rumo ao interior e ao norte do Amapá (J. Lombard, 1928; P.P. Hilbert, 1957; F. & P. Grenand, 1987). Hilbert menciona a guerra entre os Aruã e os portugueses como um exemplo da

*ação belicosa dos portugueses, que despovoaram, desde 1794, toda a costa do Amazonas até ao Oiapoque, para evitar que os aborígenes e escravos fugitivos fossem acolhidos e favorecidos pelos franceses (1957:5).*

Corroborando essa informação, os documentos históricos descrevem uma migração palikur do norte da foz do rio Amazonas por volta do final do século XVI. No início deste século, o relato do viajante espanhol Vicente Yanez Pinzon, datado de 24 de março de 1513, declara que “a província dos Paricura se encontra imediatamente a noroeste do Mar doce, ou seja, do Amazonas” (J.C. da Silva, 1861: §1637), seu companheiro de viagem, Manuel de Valdovinos estende ainda a denominação de Paricura para o rio Amazonas (J.C. da Silva, 1861: §1638). O que faz crer que os Paricura seriam uma população indígena bastante numerosa, pelo menos aos olhos dos invasores, motivo pelo qual variações de seu nome foram utilizadas para denominar a região ao norte da foz do Amazonas até meados do século XVI.

Mas, se os Palikur deslocaram-se da foz do Amazonas para o norte do Estado, mais exatamente para uma região de campos alagados, o Uaçá, com o intuito de refugiar-se da ação dos portugueses não abandonaram a prática de comerciar com os europeus, como registra Lefebvre de la Barre em 1666:

*As barcas francesas, inglesas e holandesas vão freqüentemente lá negociar o peixe-boi, que os Aracaret e Palicours (os índios chamados Paricuras pelos portugueses) que vivem nesta costa, comerciam depois de os ter arpoado nos braços de rio e alagados que compõem a melhor parte da Terra que eles habitam.*<sup>53</sup> (J.M.S. Paranhos, 1945:86-87).

No contexto de disputas pelos territórios adjacentes à foz do Amazonas, o comércio entre os Palikur e os outros europeus não poderia passar impune às autoridades portuguesas, as quais, frente a isso, passaram a tratá-los como inimigos. Em 1728, os maus tratos infligidos pelas “Tropas de Guarda-Costa” do domínio português motivaram uma queixa do governador de Caiena, Monsieur de Charanville, ao emissário do Capitão-General do Estado do Grão Pará,

<sup>52</sup> Portugueses, espanhóis, ingleses, holandeses, irlandeses e franceses (S. Meira, 1975; A.C.F. Reis, 1993; F. dos Santos Gomes, 1999).

<sup>53</sup> “... les Barques Françaises, Angloises, & Holandoises y vont souent traiter du lamentin ou vache de mer, que les Aracarets et Palicours (les indiens nommés Paricuras par les Portugais) qui habitent cette coste, leur traittent après les avoir harponnez dans les ruisseaux et marais qui composent la meilleure partie de la Terre qu'ils habitent.”

afirmando que “*fôrças luso-brasileiras teriam praticado violências contra gentio submetido à soberania de França, isto é, os Palincurt*”, que segundo o historiador Arthur César F. Reis seriam “*inimigos de longa data dos colonos paraenses*” (1993:143).

As hostilidades da Coroa Portuguesa com as populações indígenas do estuário do rio Amazonas tiveram também reflexos nos projetos dos missionários católicos que percorreram a região no começo do século XVIII (Lombard,1928;Hurault,1972). Seguindo a estratégia de atrair os índios mais expostos às agressões dos portugueses, jesuítas franceses decidiram instalar missões na região do baixo Oiapoque, dado que esta região era considerada como um centro de convergência de populações em fuga. Desse modo, os jesuítas buscavam ampliar o campo de atuação de sua agência missionária, presente na Guiana Francesa com missões localizadas na costa (Kourou e Sinnamary) nas quais haviam reduzido, entre outros povos, os já mencionados Aruã provenientes da foz do Amazonas (J-M. Hurault, 1972:120)<sup>54</sup>.

A partir de 1725, o jesuíta Pe. Fauque estabeleceu-se nas imediações do baixo Oiapoque e iniciou a coordenação do projeto de agrupamento dos índios. Esta ação teria resultado em quatro missões na região: a “*missão Ouanari*”, criada em 1738 pelo Pe. d’Ausillac no rio homônimo localizado na Guiana Francesa e destinada a reduzir os falantes de línguas Carib; a “*missão Saint-Paul*”, criada em 1733 pelo Pe. d’Ayma às margens do baixo rio Oiapoque ao lado de um forte francês construído em 1725, onde foram reduzidos os Piriou, os Palangue e Karane (todos hoje extintos); a “*missão Saint-Pierre*”, também conhecida como “*Notre-Dame de Sainte-Foi*”, localizada no encontro da foz do rio Camopi (GF) com o Oiapoque, que recebeu os índios que vieram em retirada do alto Oiapoque, da região do Tumucumac; e, por fim, a missão “*Palikours*”, que teria sido fundada em 1738 pelo Pe. Fourré na região do Uaçá (J-M. Hurault, 1972:127-28).

É do Pe. Fauque um dos mais detalhados conjunto de informações do século XVIII sobre os índios do baixo Oiapoque, publicado na coletânea “*Lettres Édifiantes et Curieuses...*”. Numa dessas cartas, de 1735, Fauque manifesta claramente o desejo de fundar uma missão entre os Palikur, que diz ser “*... a nação mais numerosa de todas as que habitam esta região. Já sou conhecido por estes povos e sinto que sou amado*”<sup>55</sup> (1839:22). Relata ainda que na região estão

<sup>54</sup> Para mais informações sobre a história das missões jesuítas na região do baixo rio Oiapoque, ver Antonella Tassinari, 2000.

<sup>55</sup> “*... la nation la plus nombreuse de toutes celles qui sont aux environs de cette contrée. Je suis déjà connu de ces peuples et je sens que j’en suis aimé.*”



localizadas duas outras etnias também numerosas, os “Mayets” e os “Caranariou” (os mesmos mencionados no capítulo anterior), e por conta da alta densidade populacional haveria necessidade de fundar duas missões ao invés de uma só: uma para os Palikur; e a outra reunindo os Maye e Caranariu (Lettres Éd. et Cur., 1839:23).

No mesmo ano, o missionário fez uma viagem de reconhecimento aos Palikur, os encontrando no rio Uaçá. Mas, a missão palikur tornará a ser mencionada somente três anos depois, em uma carta de abril de 1738 enviada do Oiapoque pelo Pe. Fauque ao Pe. De La Neuville, ele relata ter recebido notícias da missão:

*... Outras cartas de Caiena me informam que o padre Fourré vai se consagrar à missão dos Palikours. Esta nação merece tanto mais nosso desvelo que estando pouco afastada de nós, ela está por assim dizer às portas do céu, sem que tenhamos podido até agora abri-las a ela... <sup>56</sup>(Lettres Éd. et Cur., 1839: 34)*

Segundo Hurault, além desta informação há apenas mais uma carta que menciona tal missão, o que o fez deduzir que esta teria tido uma duração efêmera ou talvez nem tenha existido, tratando-se apenas de uma única viagem do Pe. Fourré (1972:128). Nimuendajú, provavelmente baseado na carta do Pe. Fauque, registra também a missão do Pe. Fourré de 1738, restringindo-se a mencioná-la sem nenhum detalhe de sua duração.

O fracasso ou a inexistência da missão palikur não foi um caso restrito a esta na região. Justapondo as informações sobre as missões da região do Oiapoque, Hurault conclui que o malogro e decadência destas ocorreu antes mesmo da expulsão dos jesuítas. O revés das missões pode ser atribuído a diversas causas, desde às epidemias de doenças tropicais, que eram favorecidas pela aglomeração de pessoas em um mesmo lugar, promovida pelas reduções; até a eventos imprevisíveis, como o ataque de um corsário inglês, ocorrido em 1744, que saqueou e destruiu o forte e a missão de *Saint-Paul* no baixo Oiapoque (Lettres Éd. et Cur., 1839:34-50) e ainda capturou os índios da *missão Ouanari* para vendê-los como escravos (Hurault, 1972:128).

Esses padres, que mal davam conta dos problemas que enfrentavam para realizar suas missões<sup>57</sup>, chocavam-se também com os interesses econômicos e políticos do governo francês, quando tentavam impedir a instalação de colônias nas proximidade de suas reduções para evitar a influência negativa dos colonos (em sua maioria degredados) sobre os índios. Por isso, não é de

<sup>56</sup> “... *D'autres lettres de Cayenne m'apprennent que le père Fourré va se consacrer à la mission des Palikours. Cette nation mérite d'autant plus nos soins qu'étant peu éloignée de nous, elle est pour ainsi dire à la porte du ciel, sans qu'on ait pu jusqu'ici la lui ouvrir...*”

<sup>57</sup> Problemas suscitados, seja no encontro de sociedades diferentes, seja na adaptação a um meio ambiente que impunha limites aos seus ideais.

se estranhar que após a morte dos missionários responsáveis pelas missões de Saint-Paul, em 1755, e de Notre-Dame de Sainte-Foi, em 1757, ocorridas dez anos antes da expulsão dos missionários jesuítas, não foram mais enviados substitutos.

Entretanto, as missões não foram desativadas, os índios que permaneceram ao redor dos postos de missão recebiam a visita esporádica do padre da paróquia de Oiapoque, mas sem a rigidez dos aldeamentos missionários, o que interessava de fato era manter os índios reunidos num mesmo local para facilitar as relações comerciais entre estes e os franceses. Segundo Hurault *“elas tinham o papel de paragens e centros de abastecimento na via comercial então relativamente freqüentada do Oiapoque”* (1972:135).

Numa linha de interpretação similar sobre a ação das missões, J. P. de Oliveira acrescenta que um dos primeiros passos para a territorialização<sup>58</sup> dos índios foi cumprido por estas, segundo o autor:

*... No caso das missões, que são unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, há uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogêneas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A “mistura” e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica.* (1999:23).

Os dados sobre as missões apresentados por Hurault contradizem absolutamente as hipóteses de Henri Coudreau, que, num arroubo de otimismo, declara que no momento da expulsão dos jesuítas as missões do baixo Oiapoque (*Saint-Paul, Notre-Dame de Sainte-Foi, Ouanari e Palikours*) somavam juntas mais de 2000 índios reduzidos, e que a primeira havia funcionado 29 anos e as demais 24. E ele atribui o fim e o fracasso das missões à expulsão dos jesuítas (H. Coudreau 1893:276). Além do que foi exposto acima, sabe-se que estas missões tiveram duração efêmera e mesmo nos períodos áureos não chegaram perto de reunir 600 índios cada (Lettres Éd. et Cur., 1839; H.Froidevaux,1901; J-M.Hurault,1972).

Em 1830, quando da viagem de M. Leprieur, restava pouco para contar a história dessas missões, como nos informa lamentando o viajante:

*... Visitei também as ruínas dos estabelecimentos jesuítas em Saint Paul e Sainte-foi, na foz do Camopi; o esteio ainda em pé das habitações, os restos de um forte, estão no meio de uma floresta de limoeiro e de*

<sup>58</sup> O autor elabora o conceito de territorialização para o estudo de populações indígenas do Nordeste, consideradas “misturadas”, fruto da emergência de novas identidades ou da reinvenção de etnias preexistentes. Para o autor territorialização é: *“...o movimento pelo qual um objeto político-administrativo (...) vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (...).”* (1999:21-22)

*cacaueiro, únicos vestígios das grandes missões que estes homens (notáveis pelo alcance de suas visões) haviam criado para atrair os índios”*<sup>59</sup> (M. Leprieur, 1834:204).

Se houve ou não missão jesuíta atuando no século XVIII entre os Palikur, é uma pergunta que não se pode responder com base nos documentos consultados, mas esse catolicismo ancestral está presente na história oral Palikur. Em 1996, ouvi de um informante, não por acaso o pastor da igreja Paulo Orlando, a seguinte afirmação: *“Teve igreja católica aqui só no tempo dos jesuítas franceses, que dominavam aqui tudo, eu não vi, mas a minha mãe me contou isso”*. O mesmo Paulo Orlando, em 1965, indicou a Diana e Harold Green um local *“próximo de sua roça onde teria existido uma Igreja Católica que era dirigida à população crioula que vivia nessa região quando ela era ainda território francês”*<sup>60</sup> (1965-77:21). C. Nimuendajú, em 1925, informa o contrário: *“... Não há nenhuma capela em suas terras, e nem lhes ficou a lembrança daquela dos tempos dos jesuítas...”* (1926:45).

Podemos supor que, para além do pouco interesse de Nimuendajú em relação ao tema das missões jesuítas e da presença das religiões cristãs entre as populações indígenas do Uaçá (que veremos no capítulo III), a disparidade entre as informações de campo apresentadas acima pode estar relacionada ao significado que a missão jesuíta ganhou após a evangelização cristã pentecostal Palikur ocorrida na década de 1960. O catolicismo dos jesuítas passou então a fazer parte de uma história do cristianismo entre os Palikur, aspecto irrelevante em 1925. Peço ao leitor que aguarde, pois este tema será esmiuçado nos capítulos IV e V.



Por certo que a atual formação sociocultural da região do Uaçá está relacionada à história das migrações de diferentes populações indígenas rumo à região do baixo Oiapoque, apontada acima. Para tentar refletir sobre essa formação utilizarei os relatos dos viajantes, Laurence Keymes e Robert Harcourt, que percorreram a região do Cabo do Norte<sup>61</sup> entre o final do século

<sup>59</sup> *“... Je visitai aussi les ruines des établissements des jésuites à Saint –Paul et à Sainte-Foi, à l’embouchure de Camopi; le poteau encore debout des habitations, les débris d’un four, sont au milieu d’une forêt de citronniers et de cacaoyers, les seuls vestiges des grandes missions que ces hommes (remarquables par l’étendue de leurs vues) avaient formées pour y attirer les indiens.”*

<sup>60</sup> Essa região nunca foi território francês, foi território contestado durante três séculos, porém a influência francesa sempre foi muito grande e maior que a brasileira na região, deve-se provavelmente a isso a afirmação acima.

<sup>61</sup> Cabo do Norte foi o nome dado à região compreendida entre a foz do rio Amazonas e o rio Oiapoque. Região transformada em capitania e doada a Bento Maciel Parente em 1637, quem havia solicitado à coroa portuguesa que transformasse uma vasta região norte amazônica em várias capitanias, dentre elas o Cabo do Norte, definido por ele como: *“...tierra de sierras, campos y alagadizos, buena para ganados, dá bien tabaco, y coton, y puedese estender Rio (rio de Vicente Pinzon ou Oiapoque) arriba, hasta la, boca del rio de las Amaçonas, y Provincia de los Tapuyosús comprendiendo también las Provincias de los Tucuyús y Mariguins, en que habrá cerca de docientas*

XVI e o começo do XVII respectivamente, e produziram um conjunto de informações sobre a localização das populações indígenas.

O viajante inglês Laurence Keymes em seu “Relato da segunda viagem a Guiana”<sup>62</sup>, realizada em 1596, fornece uma relação (cf. anexo 3.1) das “nações” indígenas, suas localizações pela hidrografia, os “capitães” ou “caciques” de algumas “nações” e as cidades que encontrou no espaço entre o rio Araguari, região central do Amapá, e o rio Cayenne.

Nesta relação três aspectos interessam particularmente: primeiro, a ocupação territorial da região compreendida entre o Amapá meridional e a costa da Guiana Francesa é de povos Arawak e Carib; segundo, não há ainda menção à denominação Palikur nesta região; e, terceiro, a localização dos “Marowanas” (Maraon) às margens do rio “Arcooa” (Urukauá), de um grupo Arricarri no “Maipari” (Flechal, região central do Amapá) e Arricurri no “Caipuroug” (Cassiporé).

Em 1613, outro inglês, Robert Harcourt<sup>63</sup>, no relato de sua viagem à Guiana também fornece uma relação (cf. anexo 3.2) dos nomes de rios que desembocam no mar desde o rio Amazonas, e das “nações” habitantes desses rios. O nome Palikur tampouco aparece nesse relato, e localizados nos rios *Cassipurogh* (Cassiporé) e *Arracow* (Urukauá) encontram-se os *arracoories*, quanto aos Maraon, que no relato de Keymes eram mencionados no Urukauá, não é feita nenhuma referência a eles.

Harcourt é mais econômico nos etnônimos que Keymes, limitando-se muitas vezes ao uso de nomes genéricos como *Charibs* e *Arwaccas*.<sup>64</sup> Mas, talvez seja essa limitação que torne mais perceptível o assalto Carib em direção ao Amazonas, com a presença dos chamados *Charibs* registrada desde o *Dessequebe* (Essequibo, noroeste das Guianas) até o Amazonas, avanço delineado no documento de Harcourt (vide anexo 3.2).

O não aparecimento da denominação Palikur nestes dois documentos, num período no qual é sabido que eles já se encontravam em deslocamento para o norte, chama atenção para a possibilidade de uma substituição do etnônimo por um outro termo apresentado pela própria

*leguas por el Rio arriba*” (apud. A. C. F. Reis, 1993:61). Para Parente o Cabo do Norte serviria como limite claro entre as possessões portuguesas e as espanholas estabelecidas no Tratado de Tordesilhas (A. C. F. Reis, 1993:61).

<sup>62</sup> “*A Relation of the second Voyage to Guiana. Perfourmed and written in the yeare 1596. By LAURENCE KEYMES Gent.*”, (Apud. J.M.S Paranhos, 1899:17-20).

<sup>63</sup> “*A Relation of a voyage to Guiana. Describing the climat, scituation, fertilitie, prouisions and commodities of that country (...), with the manners, customes, behaiours, and dispositions of the people. Performed by Robert Harcovrt.*” (Apud. J.M.S Paranhos, 1899:21-23).

etnia, ou fruto de uma má interpretação dos cronistas, pouco habilitados na compreensão das línguas e culturas indígenas.

Segundo os Grenand (1987:21-22) os *arricarri* e *arricurri*, apresentados por Keymes e os *arracoories* de Harcourt seriam na verdade os Palikur, dos quais um grupo encontrava-se localizado no rio Urukauá e teria sido chamado dessa forma por se autodenominarem Aukwa, que em português é o mesmo que Urukauá e em inglês transforma-se em Arracow. Essa informação concorda com as explicações sobre o significado do etnônimo Palikur dadas por Simone Dreyfus (1981:301-302) e Alan Passes (1998:15) apresentadas no capítulo I (supra:26).

Quanto aos índios chamados por Keymes de *Pararweas* e localizados no *Arrowari* (Araguari), F. & P. Grenand os relacionam aos *PARAGOTO*, que aparecem nos arquivos dos séculos XVII e XVIII em diversos pontos da costa entre o Amazonas e o Suriname (1987:12-14). Para os Grenand, esta denominação aproxima-se ao clã extinto Palikur, *Parauyune*, cuja aceção do nome seria “as pessoas do mar” (F. & P. Grenand, 1987:13), contendo o mesmo significado que o termo *Paragoto* em Carib (Kaliña), destarte podendo ter sido utilizado para designar diversas etnias viajantes e também, como aponta Farage, para designar os brancos, que neste caso seriam “...os *paranakiri*, aqueles a quem o mar trouxe...” (N. Farage, 1991:116).

A conclusão a que chegam Françoise e Pierre Grenand sobre os *Paragoto/Parauyune* é a de que:

*Parece (...) plausível, senão certo, por falta de provas definitivas, que os PARAGOTOS possam ter sido um grupo muito próximo dos Carib ocidentais, que, uma vez demograficamente reduzidos por ocasião da pressão espanhola no século XVI, migraram em direção ao leste, parando seu trajeto no baixo Maroni, para alguns, mais à leste ainda, para outros, que acabaram por fundir-se entre os Palikur a ponto de serem considerados como um de seus clãs sob o nome de PARAUUYUNE, lembrando sua origem.* (1987:13-14).

Porém, não sei dizer até que ponto esta informação pode ser aceita, visto que o termo *Parauyune*, bem como sua tradução, coincide com o que é utilizado para se referir às pessoas que transgridem a regra clânica cuja aplicação está fortemente ancorada no mito de criação do mundo primordial Palikur (anexo 1.1), como vimos resumidamente no capítulo anterior (supra:59) e discutiremos com mais detalhe no capítulo V. Afirmar que a denominação *Parauyune* provém do contato com os Carib talvez seja algo temerário.

<sup>64</sup> O uso de termos genéricos e a nomeação de populações por termos trocados ou errôneos é freqüente nos documentos antigos, Françoise e Pierre Grenand (1987:8-14) chamam a atenção para este tipo de armadilha.

Na confrontação que fizeram dos arquivos com a tradição oral, os Grenand (1987:20) apontam ainda um outro caso semelhante ao *parauyune-paragoto*, i. e., de grupos mencionados na historiografia como etnias e na tradição oral como clãs palikur. São os *tokuweine-tocoyennes* (*tocoyene*, *Tucuju*, *Tucuyu*) e os *maikyune-maika*, emigrados do sul da capitania do Cabo do Norte. No entanto, para os autores há uma distinção em relação ao caso *parauyune-paragoto*, que tratar-se-ia, segundo eles, de “1 nação estrangeira (...) absorvida e elevada à categoria de clã”, ao passo que os *tocoyennes* e *maikyune* seriam “2 clãs emigrados do sul” (1987:20), pertencentes desde sempre à etnia Palikur. Como veremos adiante, os *tocoyene* aparecem muito freqüentemente nas fontes como uma etnia diferenciada<sup>65</sup>, causando inclusive controvérsias quanto à sua filiação lingüística. Por essas informações tendo a acreditar que os *tocoyene* possam ser um caso de etnia que tornou-se um clã palikur, contudo, estou no terreno das suposições, pois segundo os Grenand:

“...Os Palikur não estabelecem distinção (de todo modo, não no nível lingüístico) entre os clãs considerados, na memória coletiva, como tendo sido sempre Palikur e aqueles dos quais sabe-se que outrora foram unidos a eles, como os *Parauyune*” (1987:17).

Ora os Palikur são designados por outros termos, ora os outros termos são vistos como clãs palikur. Disto, pode-se concluir que, ou tratava-se de uma única etnia homogênea, os Palikur, que por uma série de enganos foram diversas vezes designados por nomes diferentes; ou de uma etnia composta de vários clãs relativamente independentes. A atual divisão clânica dos Palikur reforça a segunda hipótese sem excluir a primeira.

Vimos que os relatos de Keymes e Harcourt não mencionam nenhuma das populações indígenas que hoje vivem na região do baixo Oiapoque, no entanto, a crítica feita a essas fontes por outros autores ( como por exemplo: F. & P. Grenand, 1987) nos permite visualizar uma migração Palikur para a região ainda no século XVI. Quanto às outras populações cabe dizer que sua ocupação (ou formação, como veremos adiante) da região é mais recente, mas não podemos ignorar a presença dos Maraon em Keymes, etnia que tem uma parcela de contribuição na formação dos Galibi-Marworno, habitantes do Uaçá.

Os Maraon estão quase sempre presentes nos estudos que tratam, direta ou indiretamente, sobre a história dos povos indígenas da região do baixo Oiapoque (C. Nimuendajú, 1925 e F&P

<sup>65</sup> Um aspecto curioso em relação aos *tocoyene*, mas que parece relevante neste caso, é terem sido eles eleitos na década de 1990 como os representantes legítimos dos primeiros habitantes da capital do Estado, Macapá, por um movimento nativista amapaense liderado por políticos, escritores, jornalistas, advogados, médicos, entre outros, que passaram a se autodenominar “os tucujus”.

Grenand, 1987). Aparecem também na tradição oral Palikur, principalmente em relação às controvérsias quanto à formação da população Galibi-Marworno. Não é raro ouvir afirmações categóricas como “*Aruak é Marworno e Galibi é Galibi*”, i. e., Galibi são os Galibi (Kaliña) e Marworno, uma etnia Arawak, cujo princípio é questionar a denominação Galibi-Marworno como representativa da configuração étnica do grupo que assim se autodenomina, considerado pelos Palikur como produto de casamentos entre várias etnias e destas com não-índios.

Duas questões se impõem quando se fala nos Maraon: a primeira é sobre o seu território de origem. Há um certo consenso das fontes em relação à antigüidade da ocupação Maraon do Uaçá (Nimuendajú, 1926:6-14), no entanto, os documentos também falam de uma migração da foz do Amazonas em direção ao Oiapoque ocorrida no mesmo período da migração Palikur (F. & P. Grenand, 1987: mapa 2); e há a hipótese levantada pela lingüística que situa no mesmo ramo o grupo palikur-maraon e as línguas atuais do alto Xingu (S. Dreyfus, 1981:304), inferindo uma cisão deste grupo do ramo que permaneceu no Brasil central e uma migração rumo à foz do Amazonas dois mil anos antes da chegada dos europeus. A segunda questão é em relação à filiação lingüística deste povo, que parece ser um problema de difícil resolução, pois não há nenhum acordo. Ora são apresentados como Carib, ora como Arawak.

Para Nimuendajú, segundo as fontes históricas, os Maraon são anteriores aos Palikur na região. Isso é também confirmado pelos seus informantes, que:

*“...afirmam unanimemente e com toda a convicção que os Maraon eram uma tribo distinta, que não entrou na região do Oiapoque vinda de outras partes, como os Palikur, Aruã e Galibi, mas ali estabelecida desde tempos remotos.”* (1926:13).

Ainda de acordo com Nimuendajú, os Palikur teriam conhecido estes índios Maraon, sobre os quais diziam que a língua era diferente de todas as outras faladas na região, “*não só do Palikur como também do Galibi, do Aruã e do Karipúna-Tupi*” (Nimuendajú, *ibidem*).

Antes de fornecer essa informação, Nimuendajú menciona o planejamento do Pe. Fauque de fundar, por volta de 1729, uma missão no Ouanari reunindo os índios Tocoyenes, Maourious e Maraones, sob a justificativa do “*missionário encarregado só precisar aprender a língua Galibi*”. E propõe interpretar isto de duas maneiras: ou as três etnias eram de origem Carib, ou tinham adotado o Galibi como “língua geral” (1925:10).

Hurault ao descrever os problemas enfrentados pelas missões de “Counani” (Cunani) e “Macari” (rio Flechal) – estabelecidas no final do século XVIII, entre 1777 e 1790 – informa que os índios dessas duas missões, “Maraone” (Maraon) e “Aroua” (Aruã):

*pertenciam a grupos lingüísticos diferentes, não simpatizavam um com o outro, não se visitavam, enfim não havia praticamente nenhuma comunicação entre as missões”* (1972:159-160).

Sabe-se que os Aruã são um grupo Arawak, portanto, ou os Maraon pertenciam de fato a outro grupo lingüístico, como afirma Hurault, ou falavam um dialeto Arawak muito distante da família original. Essa segunda hipótese pode ser considerada plausível. Um exemplo disso nos é apresentado por Rivet e Reinburg quando afirmam que a *“língua dos Marawan (que eles afirmam ser Arawak) difere consideravelmente da língua das tribos Arawak geograficamente vizinhas, os Aruak ou Arrouague”*<sup>66</sup>(1921:107)

J. Lombard conclui que cerca de 19 sociedades indígenas mencionadas nos documentos dos missionários no século XVIII como habitantes da região compreendida entre a foz do Amazonas e a costa da Guiana Francesa *“falavam dialetos Karib”* e, acredita ainda que estes *“não haviam sido adquiridos, eram originais”* (1928:149,151).

Dentre as etnias mencionadas estão os Maraon que segundo a citação do Pe. P. Lombard falavam uma *“língua quase igual a dos Galibis”* (Apud. J.Lombard,1928:146). Comparando os dados de filiação lingüística de J. Lombard aos de Dominique Gallois (1986:278-312), vê-se quão relativas são as interpretações sobre as fontes primárias. Segundo as informações de Gallois, não é possível postular já no século XVIII uma hegemonia Carib na região ao norte da foz do rio Amazonas. Muitas das etnias classificadas como originalmente Carib por Lombard aparecem como Arawak e até mesmo Tupi na classificação da autora: como os Piriú e Amikuane, que segundo Lombard seriam Carib e na classificação de Gallois são Tupi e os Magapa, Maraon e Tocoyen, Carib de acordo com o autor e Arawak segundo a autora. Lembremos ainda que os Tocoyen são mencionados pelos Palikur como um de seus clãs (como apontado acima), o que provavelmente já se dava no século XVIII.

Pode-se dizer que o problema da classificação montada por Lombard reside na análise muito ao pé da letra de suas fontes, na maioria, documentos de missionários. Como atesta S. Dreyfus a língua dos Karinya (Kaliña) era de leste a oeste (do Uaçá ao Orenoco) uma *“...língua franca, língua de escambo e de troca compreendida tanto pelos Tupi do Oiapoque quanto pelos Aruaque (...) e pelos outros Caribe...”* (1993:25), valendo-se dessa língua, os missionários encontraram um obstáculo a menos no trato com as diversas etnias, por conta da rede de

<sup>66</sup> Nimuendajú (1925:12-13) esclarece que os Marawan apresentados por Rivet e Reinburg são na verdade um grupo Palikur que migrou para Saint Georges na Guiana Francesa logo após a resolução do litígio de fronteira. Portanto, neste caso, onde se lê Marawan, leia-se Palikur, sem nenhum prejuízo da asserção acima.



comunicação em Carib Kaliña preestabelecida. Lombard também menciona esse fato, como um aspecto que dificulta uma classificação mais segura sobre as especificidades etnográficas, diz ele:

*A primeira atitude dos missionários é de impor a língua Galibi a seus protegidos, e de lhes fazer abandonar uma grande parte de suas práticas. Não há dúvida que a esta primeira desagregação de sua cultura, as tribos interessadas acrescentem a adoção de roupas e de objetos importados que acabam, em pouco tempo, por torná-las etnograficamente irreconhecíveis.* 67 (J.Lombard,1928:145).

Para o autor, além do problema da falta de vigor das descrições sobre as “culturas indígenas”, havia o problema imposto pela intervenção dos missionários, cuja ação afetava diretamente essas culturas. Para escapar dessa armadilha Lombard volta seu estudo para as línguas, que considera poder classificar com mais justeza, através dos relatos dos viajantes, que “as culturas”. Em suas palavras:

*devemos então nos ater, por ora, ao único elemento que foi capaz de tocar os viajantes: a língua*68 (J.Lombard,1928:145).

Sabe-se que, por vezes, língua e cultura caminham lado a lado, entrelaçando-se, e que uma separação de tal ordem, em alguns casos, só pode ser arbitrária e perigosa. Desta feita, Lombard ao fazer sua análise sobre as línguas, desconsidera alguns indícios históricos e socioculturais presentes nas citações que expõe no artigo. Estes apontam para uma maior cautela na classificação lingüística dos povos da região supracitada. E permitem questionar a tese sobre a origem Carib de boa parte das etnias da região central do Amapá, defendida por Lombard, i. e., em muitas das citações usadas pelo autor não se afirma que esta ou aquela etnia FALA uma língua Carib, mas que ENTENDE, que fala uma língua PARECIDA ou que APRENDEU RECENTEMENTE a falar tal língua (1928:146-147).

Françoise e Pierre Grenand, por sua vez, classificam os Maraon como Carib ou “caribizados” confrontando as informações da tradição oral, que marcam uma diferença entre a língua Palikur e a Maraon, com as dos arquivos. As explicações dadas pelos autores para esta classificação são basicamente duas: primeiro, a língua dos Maraon teria uma semelhança com a dos Galibi-Kaliña, a julgar pelas informações do Pe. Pierre-Aimé Lombard de 1723 (1987:44); segundo, seria uma língua diferente da dos Aruã, falantes Arawak, segundo o Pe. Moulin (F&P Grenand, 1987:38). Vimos acima que ambas justificativas podem ser refutadas. Mas uma

<sup>67</sup> “Le premier soin des missionnaires est d'imposer la langue Galibi à leurs protégés, et de leur faire abandonner une grande partie de leurs pratiques. Nul doute qu'à cette première désagrégation de leur culture, les tribus intéressées n'ajoutent l'adoption de vêtements et d'objets importés qui achèvent, après peu de temps, de les rendre ethnographiquement méconnaissables.”

<sup>68</sup> “Force est donc de s'en tenir, pour le moment, au seul élément qui ait frappé les voyageurs: le langage”.

possível “caribização” da língua Maraon é um aspecto a ser considerado, visto que aponta para uma divisão temporal em antes e depois da “caribização”. A época em que são mencionados, o espaço onde estão localizados em dado momento e as relações que travaram com outras sociedades indígenas e com os europeus, são elementos essenciais para a classificação lingüística dos Maraon.

Se considerarmos a informação de K. Noble, fornecida por S. Dreyfus (1981:304), sobre uma ascendência proto-arawak dos Maraon, datada de mais de 2000 anos, teremos um primeiro indício de uma origem Arawak anterior ao período da invasão européia. A distribuição espacial das etnias Arawak no início do século XVI, dominando a região que vai da foz do rio Amazonas até o baixo Oiapoque (D. Gallois, 1986:297-298; F&P Grenand,1987:48), é também um forte indício, pois sabe-se que os Maraon localizavam-se neste mesmo espaço e tempo.

Dominique Gallois, que também classifica os “Marawana” (Maraon) como Arawak, os apresenta como uma das populações mais antigas do Cabo do Norte, que assim como a maioria dos povos Arawak da região revoltaram-se contra os portugueses e foram perseguidos, tendo que se refugiar nas missões da Guiana Francesa, onde foram reduzidos junto aos Aruã, povo inquestionavelmente Arawak. Gallois menciona ainda seu aldeamento na missão do Ouanari, onde foram reunidos com os Tocoyen, também um povo (ou um clã como vimos acima) Arawak.

Por fim vale destacar mais um excerto da monografia de Nimuendajú, no qual sobressai uma divisão Maraon em subgrupos:

*... Tratava-se de uma pequena nação (os Maraon) que, temendo os assaltos dos Galibi, habitava pelo Oiapoque adentro. Ao sinal de um tiro de canhão costumavam vir nas suas canoas para oferecer víveres e outros objetos em troca de mercadorias européias. De uma outra horda Maroni (Maraon), amiga dos Galibi, Biet conta que ela habitava um rio entre Cayena e Surinam, sem dívida o Maroni-Marowijne... (1926:8; grifos meus).*

O que se depreende dessas informações é a heterogeneidade da organização sócio-política presente no que deveria ser uma mesma e única etnia, heterogeneidade nem sempre observada e tomada a termo na hora de elaborar hipóteses fundamentadas nos documentos de arquivo.

Considerar os Maraon como um grupo Arawak que foi “caribizado”, nos permite relacioná-los tanto aos Palikur quanto aos Galibi-Marworno, e o resultado deste jogo de relações espelha a história dos povos indígenas do baixo Oiapoque. A relação dos Maraon com os Palikur advém de um processo histórico em comum, marcado por um período de identidade lingüística e de rota de migração semelhante. Ao passo que, a identificação dos Maraon aos Galibi-Marworno

é representativa de um outro momento histórico, o do estabelecimento de vários povos na região do baixo Oiapoque. Talvez esta dupla identidade Maraon, como um grupo Arawak que foi caribizado, seja uma das chaves explicativas para a presença no corpus mítico Galibi-Marworno de um mito sobre uma guerra histórica ocorrida entre Palikur e Galibi.

Essa guerra<sup>69</sup> teria principiado no final do século XVI. Num período em que são também mencionadas outras guerras localizadas na região setentrional do Amapá, que se davam entre grupos Arawak e entre estes e povos Carib (Hurault,1972). Como foi visto acima, na mesma época da migração Arawak em direção ao baixo Oiapoque, houve um avanço de povos Carib acolá da margem direita do rio Oiapoque, proporcionando o encontro destes na região que segue do centro ao norte do Amapá. Um encontro que não parece ter sido muito pacífico.

Segundo Simone Dreyfus: *"...em 1644, os Karinya (Galibi-Kaliña) de Caiena cessaram sua guerra contra os Palikur e seus aliados, 'para poder, sem obstáculos em seu caminho, continuar o comércio das pedras verdes que são sua maior paixão'"* (1993:25).

Estas tais "pedras verdes"<sup>70</sup> ou "pedras preciosas" são recorrentes nos arquivos. Por volta de 1633 e 1640, o viajante holandês Johanes de Laet as menciona, quando relata ter ouvido falar no Oiapoque sobre *"umas certas pedras preciosas, que se dizia vulgarmente ser diamantes"*<sup>71</sup> e que se encontravam entre os rios "Conawini" (Cunani) e "Maicary" (Flechal) (Apud. J.M.S. Paranhos,1899:57). Em J. Lombard encontramos também uma referência às "pedras verdes", do começo do século XVIII, relacionada à viagem do explorador Charles-Marie de la Condamine, quem relata que as mulheres dos índios "Amikwan" (povo tupi), localizados próximo do rio *Couinary* acima das cabeceiras do rio Oiapoque, usavam "pedras verdes", e diziam tê-las pego dos "índios do Amazonas", afirmação refutada por Condamine, mas assimilada por Lombard que termina por relacionar a presença deste ornamento à lenda das Amazonas(1928:124). Também Keymes menciona a existência de esmeraldas na região, as quais teriam sido encontradas no

<sup>69</sup> A importância dessa guerra reflete-se na história oral dos atuais Palikur do Urukauá e dos Galibi-Marworno. Ambos possuem diferentes versões de um mito chamado de "A guerra dos Palikur e dos Galibi" (Vidal, 2001:117-147), e não por acaso, tanto uns quanto outros utilizam o termo simples Galibi sem fazer a composição.

<sup>70</sup> A expressão "pedras verdes" é muito difundida e em geral encontra-se relacionada à lenda das Amazonas e do Muiraquitã, que é um *"objeto feito de jade, que se teria encontrado no Baixo Amazonas, especialmente nos arredores de Obidos e nas praias, entre a foz do rio Nhamundá e a do Tapajós, a que se atribuem qualidades de amuleto. Segundo tradição ainda viva, o muiraquitã teria sido presente que as Amazonas davam aos homens como lembrança de sua visita anual. Conta-se que, para isso, nas noites de lua cheia, elas extraíam as pedras ainda moles do fundo do lago, em cuja margem viviam, dando-lhes a forma que entendiam, antes de ficarem duras com a exposição do ar..."* (L. C. Cascudo, 2000: 400-401). A presença de muiraquitãs e de artefatos diversos de jade (ou nefrita) da foz do Amazonas à região meridional do Amapá é também atestada por Nimuendajú (2000:46, 58 e 60).

<sup>71</sup> *"...certaines pierres precieuses, qu'on estimoit vulgairement estre diamans"*.

*Iwaripoco* por Vicente Pinzon (cf. anexo 3.1), esse *Iwaripoco* é um canal que separa a ilha do Maracá do continente e está localizado no nordeste do Amapá.

Hurault ao descrever as ações dos “comerciantes” (*‘traiteurs’*) franceses a partir de 1664, informa que estes:

*“...estabeleciam com as tribos indígenas do Amazonas um comércio de redes, de “pedras verdes”, mas sobretudo de escravos. Os índios do território francês, ou reivindicados como tal, eram considerados como livres, mas admitia-se que eles vendessem como escravos os prisioneiros feitos nas tribos do território português...”* (1972:97)

As enigmáticas “pedras verdes” sugerem mais do que a cobiça por um produto específico. Mais do que “pedras verdes” o que de fato está em jogo, como acima resumido por Hurault e presente em diversos documentos, é o estabelecimento de um comércio de trocas muito mais amplo naquela região que recebera várias ondas migratórias de sociedades diferentes, partidas de pontos diametralmente opostos (S.Dreyfus,1981:304), tornando-se local estratégico a ser intensamente disputado. Isto parece ter acirrado guerras preexistentes e deflagrado novas.

Nos dados históricos, as guerras entre os Palikur e Galibi estenderam-se durante todo o século XVII. Hurault menciona que em 1604, uma expedição francesa à região do estuário do Oiapoque:

*...encontrou os Karipoun (facção dos Palikour) e os Yayo, federados sob o chefe destes, Anakayouri. Eles preparavam uma flotilha de guerra de 25 pirogas com 25 a 30 homens para atacar os Carib (Galibi) da região de Caiena* (1972:69, grifo meu).

E quase no final do século:

*...em 1691, o governador de Caiena Féroles decidiu por termo às hostilidades tradicionais entre os Palikur e Galibi... ‘para este fim reuniu os capitães das duas nações. A cerimônia consistia em baterem-se aos socos na praça de armas, depois disso eles se abraçaram, se embriagaram e se despediram’* (Dr. Arthur, apud. Hurault,1972:86-87).

No século XVIII, as guerras não são mais mencionadas nos relatos históricos. Não é possível afirmar qual a causa do “cessar fogo”, mas certamente não se deu apenas por um único aspecto isolado, como o ato do governador de Caiena mencionado acima. Contribuíram para isso, aspectos como: o grande declínio populacional indígena decorrente das epidemias, das guerras e da incessante perseguição portuguesa.

## A construção de uma classificação

A partir do século XIX, observa-se nos relatos dos cronistas uma diminuição do raio de deslocamento das populações indígenas pela região das Guianas concomitante ao decréscimo populacional e de diversidade étnica, mencionados acima. Os longos trajetos percorridos por caribs e arawaks, do Amazonas ao Orenoco, às Antilhas e vice-versa, documentados nos primeiros três séculos após a invasão, deram lugar a pequenos deslocamentos situados em micro regiões e a um aumento da sedentarização.

Assim é que, no final do século XIX, Coudreau descreve a ocupação indígena na região do Uaçá em termos de localização espacial muito próximos aos atuais:

*O Couripi é povoado principalmente de brasileiros refugiados. A população do Ouassa e do Rocaoua é indígena: os Arouas no Ouassa, os Palicours no Rocaoua.*

*Os Arouas e os Palicours são laboriosos, em suma, um pouco também civilizados quanto os créoles da Colônia. Eles se vestem, ou se vestem pela metade. Quase todos tem fuzis, principalmente fuzis com bastões, com alguns "lefauchaux"<sup>72</sup>. As mercadorias que eles preferem são as munições, as chitas, as pérolas. Sua produção principal é de farinha de mandioca, que vão vender à Caiena. Eles fazem também a pesca do peixe-boi na costa, do Oiapoque ao Cassiporé. Quando as plumas de garça, "les cross", estão com um preço alto, eles se põem a caça destes pássaros, caça que constitui então para eles um importante retorno. O ouro de aluvião não é raro neste distrito, mas eles ainda não o exploram. Suas magníficas savanas não têm sequer uma única cabeça de gado.*

*"O Ouassa é mais civilizado que o Rocaoua. No primeiro distrito todo mundo fala créole, até (sic.) as crianças.* (H. Coudreau, 1893: 377, grifo meu)

No relato, além da ocupação espacial apresentada, é importante ressaltar a classificação das populações da região por graus de civilização que, como veremos, perdurará por muitos anos nos documentos administrativos e aparece constantemente nos discursos contemporâneos dos índios e não-índios do Oiapoque.

Na escala evolutiva de Coudreau os *Arouas* do *Ouassa* são mais civilizados que os *Palicours* do *Rocaoua*, sendo a língua falada pelos habitantes do *Ouassa*, o *créole*, um dos aspectos definidores do maior grau de civilidade. Destaque-se que a utilização da língua como fator classificatório da civilidade ou não dos índios é também um forte marcador de etnicidade

<sup>72</sup> Esta palavra não é encontrada no dicionário tal como foi escrita pelo autor. Por aproximação, o termo pode estar relacionado ao verbo *faucher*, que significa "cortar com foice", no caso, lefauchaux poderia indicar uma arma branca em forma de foice na ponta do fuzil.

nos discursos nativos. Aos habitantes do *Couripi* resta apenas o adjetivo de brasileiros refugiados não possuindo estes (ainda) o estatuto de indígenas<sup>73</sup>.

Resolvida diplomaticamente a questão da fronteira, ainda assim os índios da região do Uaçá continuaram fazendo comércio com os franceses, deslocando-se até Saint Georges e Caiena. Este fato transformou-se numa das maiores preocupações do governo brasileiro, que procurou, sem sucesso, barrar o trânsito dos índios para a Guiana Francesa.

Em 1919, a partir de uma proposta do senador Justo Chermont, que estava preocupado com aquela “*terra abandonada e sem dono*”, foi criada a Comissão Colonizadora do Oiapoque, primeira iniciativa colonizatória quanto ao norte do Amapá em período republicano. Os trabalhos da comissão foram iniciados, em 1922, com a fundação de Clevelândia do Norte, colônia agrícola para onde foram enviados prisioneiros de todo o Brasil. Em pouco tempo a colônia fracassou, por conta da falta de infra-estrutura e de epidemias. Em 1940, a colônia Agrícola viria a ser transformada em colônia militar, com a missão de criar e desenvolver núcleos de população, a fim de nacionalizar a fronteira (CEDI, 1983:2). Esta proposta, como se verá adiante, partiu da Comissão Rondon.

Logo da resolução do contestado, o governo francês atraiu a maioria dos Palikur do Uaçá para a margem esquerda do Oiapoque. Estes teriam mudado por causa dos maus tratos que vinham sofrendo por parte dos fiscais da aduana brasileira, que os recriminavam por não falarem português e os acusavam de fazerem contrabando, confiscando suas mercadorias:

*...acho inteiramente contraproducente que se exprobrem os índios, como muitas vezes acontece no lado brasileiro, por falarem o creoulo, mas não o português, “apesar de serem brasileiros”. Os Palikur simplesmente aprenderam a língua do povo que contato soube manter com eles, e se não o foram os brasileiros, isto de certo não é culpa dos Palikur. Depois de ter levado várias decomposturas por não falar português, o que com a melhor boa vontade ele não pode fazer, não encosta mais do lado brasileiro, mas vai com sua carga de farinha de mandioca da boca do Uaçá diretamente para o lado francês; e então ele é um contrabandista. (Nimuendajú, 1926:59-60, grifo meu).*

Além disso, pesava o fato de os comerciantes franceses, com quem os Palikur costumeiramente negociavam, terem sido obrigados a retirar-se do território brasileiro (Arnaud, 1969:5; CEDI, 1983:22-23). Em 1914, a maioria dos Palikur instalados na Guiana retornaram ao Brasil, por conta de epidemias de gripe e sarampo, que teriam dizimado grande parte da população. Segundo Fernandes, os sobreviventes das epidemias teriam atribuído as causas das

<sup>73</sup> Tassinari (1998: 95-123) reconstitui a trajetória em documentos dos termos “karipunas” e “brasileiros”, aplicados

doenças ao abandono de seus cemitérios em terras brasileiras (E. Fernandes, 1953: 285). Contudo, uma pequena parcela da população permaneceu no baixo Oiapoque, do lado francês (E. Fernandes, 1948: 285; CEDI, 1983:23).

A situação da bacia do rio Uaçá chega, assim, ao século XX trazendo como herança colonial uma fronteira recém-estabelecida, não de todo segura; do ponto de vista oficial, esta situação foi agravada pelos constantes deslocamentos da população indígena através da fronteira e de seu intenso contato com os franceses. É nesse contexto, viva ainda a memória do contestado e, com ela, os temores quanto à segurança da fronteira, que se dá a viagem da Comissão de Inspeção de Fronteiras, chefiada pelo então General Rondon ao Amapá.

Para contextualizar a inspeção de fronteiras de 1927, é preciso considerar que, na primeira república, floresceu a preocupação do Estado em assegurar a integração do território nacional; sua vastidão, com tantas regiões ainda desconhecidas, impunha a necessidade de seu conhecimento e ocupação, de que foram encarregados oficialmente os militares. Neste cenário, dão-se as expedições de Cândido Mariano Rondon, nos trabalhos da Comissão de Linhas Telegráficas, com a incumbência de garantir a comunicação de norte a sul. Seguindo-se a estes viriam as expedições de inspeção de fronteiras, conduzidas também pelo General Rondon. Foi, como se sabe, no bojo destas expedições, que se forjou uma política institucional voltada para as populações indígenas. Como bem diz A. C. Souza Lima (1992:163), o objetivo de tais incursões era o de *“estabelecer, empírica e simbolicamente, um território nacional”*.

Neste projeto de estado nacional, traçado pelo positivismo que vigia nos meios militares à época, os povos indígenas estavam necessariamente incluídos, daí o esforço de nacionalizá-los ou, o que vinha a dar no mesmo, civilizá-los. Tal projeto tinha por premissa a falta de sociedade entre os índios: o positivismo, em consonância às suas concepções evolucionistas, pressupunha estarem os índios em estágio inferior de civilização e, por esse motivo, deveriam ser trazidos ao progresso, este considerado processo inexorável (Souza Lima, 1992:163-165; M. Carneiro da Cunha, 1986:168-171). Estas noções nortearam a prática indigenista da comissão Rondon, prestando-se à dupla finalidade: nacionalizar os índios significava, ao mesmo tempo, garantir o território nacional e obter trabalhadores. Até mesmo o direito do índio à posse da terra em que habitava era visto sob esta ótica: segundo A. C. Souza Lima (1992:167), *“reconhecer-lhe terras próprias é reconhecer à própria Nação o direito ao território que ocupa”*.

A conjuntura local da região do Uaçá amplificava, é certo, o ideário positivista e nacionalista trazido pela expedição Rondon. A Comissão de Inspeção de Fronteiras de 1927 vinha para explorar toda a fronteira com a Guiana Francesa, navegando a extensão do rio Oiapoque; dividida em três turmas, explorou ainda a região das ilhas e o interior, no intuito de verificar a possibilidade da construção de uma estrada ligando Macapá ao Oiapoque.

Devido às relações históricas mantidas entre os povos indígenas na área e os franceses, o quadro encontrado pelo General Rondon era, do ponto de vista geopolítico, grave. Em seu relatório, o general Rondon frisava, não sem escândalo, que “...*A língua falada pelos índios nas suas relações com os civilizados é o patuá do crioulo francês, que se infiltrou naquele meio. A moeda que recebiam por pagamento do seu trabalho ou venda dos seus produtos era francês.* (Rondon, 1927:21). Os índios, dizia ele, “...*atrevem-se com seus barcos a arrostar as fúrias do mar do Norte em busca de Cayénne onde levam produtos dos seus trabalhos para trocar com as mercadorias reclamadas pelas necessidades da vida. Nas viagens de retorno da cidade guianense entregam-se ao comércio de contrabando, tão comum nessa fronteira.*” (Rondon, 1927:19)

Para além do controle do comércio na fronteira que os índios freqüentemente burlavam, da leitura desta documentação depreende-se que a língua, sob a ótica rondonista, era um índice maior de nacionalidade e, por este motivo, ponto de urgente intervenção do Estado: o patois deveria ser substituído pela língua portuguesa, através da escolarização. Para ensinar àquelas populações a diferença entre o Brasil e a Guiana Francesa,urgia: “...*a criação no rio Uaçá de um posto Indígena, que se propuzesse a levantar ali uma escola profissional como primeiro órgão da sua incorporação à nossa sociedade.*” (Rondon, 1927:21).

Era preciso ainda que cultuassem outros símbolos nacionais. Relata o General Rondon que procurou “...*explicar-lhes a divisa do Brasil com a Guiana Francêsa, exortando o seu sentimento nativista. Mostrei-lhes que em vez da bandeira francês 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 eles levantassem no dia 7 de setembro, a brasileira, símbolo da Pátria da qual fazem parte*”. (Rondon, 1927:21).

A partir das suas observações, Rondon recomendava fortemente a seguinte providência: “*Fundar na Zona de Fronteira do vale do rio Uaçá um Posto Indígena para nuclear ahi os restos dos índios das tribus Galibi, Paricurá e Caripúna, respectivamente habitantes dos rios*



*Uaçá, Urucaú e Curipi.*” (Rondon, 1927:21). E acrescentava: “...*Esse posto terá na Colônia Clevelândia e respectivo destacamento militar o necessário apoio social e político de que necessitará para o seu desenvolvimento e garantia das suas terras.*” (Rondon, 1927:62). Deveriam ser garantidas aos índios as terras: “...*em que vivem e elaboram, a seu modo, a grandeza da nacionalidade.*” (Rondon, 1927:21).

Esta linha de argumentação, presente na documentação produzida pela Comissão de Inspeção de Fronteiras Brasil/Guiana Francesa, não escapa, como indiquei acima, ao ideário mais amplo do indigenismo positivista, já estudado por A. C. Souza Lima (1992:163-164;1995). Aqui interessa perceber, na articulação entre esta formulação indigenista geral e o contexto local, as imagens dos povos indígenas do Uaçá projetadas neste discurso.

Como se vê acima, o discurso de Rondon molda, em primeiro lugar, uma imagem genérica de índio. Poucas são as passagens, dentre os relatórios da Comissão, em que os povos indígenas do Uaçá são citados nominalmente. Esta imagem de índio genérico bem condiz com a noção, que mencionei anteriormente, de não-sociedade, mas estágio de progresso humano, que releva a diferença. Trata-se de uma primeira chave de classificação, entre “índios” e “civilizados”.

Porém, ainda quando menciona nominalmente os povos do Uaçá, o discurso de Rondon abre uma outra chave de classificação, subordinada à primeira: trata-se de uma escala de progresso no interior do complexo indígena regional. Deste modo, Rondon parece diferenciar de um lado, os Karipuna e Galibi e, de outro, os Palikur, estes últimos postos em estágio de evolução inferior aos primeiros. Karipuna e Galibi, os falantes de patois, muito embora representassem uma relação indesejável com a colônia francesa, paradoxalmente eram percebidos por Rondon como mais moldáveis aos padrões da nacionalidade, porque já teriam se mostrado aptos à assimilação: não se tratava mais de deixarem de ser Karipuna ou Galibi, mas de se tornarem brasileiros. Em contrapartida, os Palikur se elipsam no discurso de Rondon, elipse que parece se explicar, neste contexto, por sua distância da civilização: exibindo uma organização social mais “tradicional” em relação às outras sociedades, e, o que é mais importante, língua própria. Os Palikur, quando comparados aos outros povos do Uaçá, encontravam-se no ponto mais afastado do espectro do progresso.

Isto o comprova o relatório que, mais tarde, faria um dos membros da Comissão de Inspeção de Fronteiras, Major Thomas Reis, enviado novamente ao Uaçá em 1936 para avaliar as

possibilidades de recrutar uma guarda de fronteira entre os índios da região. Em seu relatório, o Major Reis reiterava a classificação rondonista, afirmando:

*(...) os Caripunas embora vestidos, asseados, desembaraçados no trato conosco 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 encontra-se em estado de educação muito atrasada, ainda com hábitos quasi primitivos, usando muito urucu, pouca roupa, não abandonando suas flechas e temendo ainda a escravidão (...)* (Major Thomas Reis, 1936 apud. E. Arnaud, 1969:11).

A guarda da fronteira composta por índios, missão de que fora encarregado o Major Reis, foi por ele considerada inviável, dado o “primitivismo” da população indígena local. Mas no interior dessa condição geral de “primitivos”, os Palikur ainda continuavam como os mais “atrasados”.

Vê-se, assim, que o discurso da Comissão de Inspeção de Fronteiras reproduz em termos quase idênticos a escala de progresso para os povos indígenas do Uaçá, já desenhada por Coudreau no final do século XIX. Veremos como essa classificação virá a orientar as futuras práticas indigenistas na área.

### **Os índios do Uaçá e as políticas governamentais**

A indicação de Rondon sobre a necessidade de se criar um posto indígena e uma escola para iniciar a incorporação dos índios à nossa sociedade foi cumprida em 1930 com a instituição do primeiro posto do SPI, instalado em um ponto geográfico estratégico, denominado de Encruzo por estar localizado no cruzamento dos rios Curipi e Uaçá, local de acesso e passagem obrigatória para quem vem do Oiapoque ou das aldeias Karipuna do Curipi em direção às aldeias dos Galibi-Marworno e Palikur. Quatro anos depois, duas professoras foram enviadas, respectivamente, para as aldeias de Espírito Santo no rio Curipi e Santa Maria dos Galibis (atual Kumarumã) no rio Uaçá (A.Tassinari, 2001:167). Iniciava-se então a tarefa de tornar os índios cidadãos brasileiros. A atuação destas instituições (escola e SPI), que na prática funcionavam pela ação individual das pessoas que estavam à sua frente, estava completamente voltada para a tarefa de “civilizar” os índios.

O SPI fortaleceu a representação dos caciques; interferiu na produção econômica, principalmente pela introdução de outras espécies de cultivos; e, junto com o regime estabelecido

pelas professoras nas salas de aula, estabeleceu o castigo àqueles que se desviassem das normas instituídas pelo próprio serviço de proteção. Os castigos eram aplicados na forma de trabalhos para a “comunidade”, prática que, como vimos, foi posteriormente adotada pelos próprios índios; ou mesmo maus tratos físicos.

No entanto, a despeito da diretriz comum, a ação do SPI ocorreu de maneira diferente em relação a cada uma das sociedades indígenas da região. Enquanto sua participação na vida dos Karipuna e Galibi-Marworno, apesar de diferenciada, era mais direta, inclusive com a instalação de um posto na aldeia Galibi-Marworno de Kumarumã, entre os Palikur, “os ditos mais selvagens” o controle era feito esporadicamente – mas sempre com a mesma rigidez. Em suas constantes viagens ao Oiapoque e à Guiana Francesa, os Palikur obrigatoriamente passavam pelo posto do Encruzo, onde eram submetidos a revistas, principalmente na busca de bebidas alcoólicas, terminantemente proibidas pelo órgão governamental, gerando situações, como a relatada pelo Sr. Manoel Labonté a mim e Lux Vidal:

*o Sansú tem uma história dele, o Sansú aquele tempo esse homem não tinha medo de branco não, ele bebia a cachaça dele, aquele tempo era muito proibido beber bebida alcoólica sabe, então os Caciques e Chefes não permitiam que nem um índio bebesse bebida alcoólica. Então o Sansú quando ele ia para o Oiapoque ele enchia a canoa dele de cachaça e então ele vinha bebendo, bebendo na canoa dele e quando ele estava bem porre assim, ele sentava no porão da canoa e remava, quando ele chegava aí no Encruzo, onde o finado Eurico Fernandes...., naquele tempo ele amarravam um tipo de sino numa corda que atravessava o rio e que quando uma canoa passava de remo batia naquela corda e fazia aquele barulho, aí já se sabia que era uma pessoa. Aí bem amarraram, e o Sansú vinha, aí o Sansú disse: – Eu não tinha medo de ninguém. Aí passava dia mesmo assim de manhã, mais ou menos seis horas, de dia aí vinha todo porre o Sansú vinha remando, aí quando chegava de frente mesmo do Eurico Fernandes tirava a garrafa dele com o copo dele, enchia e bebia ... ia embora, aí o Eurico Fernandes dizia: – Ei! ô Sansú tu não encosta aqui rapaz? Vem cá, tem que encostar aqui rapaz!. Aí ele remando, não tá nem aí, remando, aí o Eurico Fernandes embarcava no motor dele com o pessoal dele: – Vamobora buscar esse índio. Aí foram pra lá: – Ei Sansú tu tá bebendo cachaça, tu não viu que a lei não permite. O Sansú falava muito engraçado, o finado Sansú falava em patoá sabe, (trecho falado em patois): – É meu dinheiro, minha cachaça, minha canoa, meu trabalho. Aí o Eurico Fernandes pega na beira da canoa dele sabe, aí ele puxa o terçado dele corta na beira da canoa, o finado Eurico puxou a mão dele e disse: – Mas Sansú! ninguém pode com a tua vida. Aí o finado Sansú disse: – Olha, ele disse no crioulo: – Me deixem em paz, laissez moi tranquille. Aí o finado Eurico Fernandes disse pro pessoal dele: – Olha é melhor nós deixar esse índio, acabando esse índio vai corta nossa mão... é vamobora, deixa ele ir. O Eurico Fernandes disse: – Sansú vai embora, vai para a tua casa que é melhor. E deixou o Sansú e o Sansú foi embora não estava nem aí. (Manoel Labonté, 1996).*

Ao comentar as dificuldades de relacionamento entre os Palikur e os funcionários da aduana brasileira, Nimuendajú relata um episódio ocorrido com este mesmo Sansú, exemplificando uma mudança de atitude dos Palikur em relação aos brasileiros:

*Apesar de tudo, as relações estão melhorando pouco a pouco. Alguns índios acostumaram-se com os modos brasileiros, já começando a arranhar o português. Com espanto, ouvi o Palikur Censou retribuir, um por um, os palavrões que um marinheiro brasileiro lhe atirava por brincadeira. E com isto estava dado, sem dúvida, o passo decisivo para o entendimento recíproco. (Nimuendajú, 1926:60).*

Na primeira tentativa feita pelo SPI para a criação de escolas em todos os grupos da área, os Palikur teriam sido os únicos a recusar a implantação de escolas em suas aldeias, associando este empreendimento à escravização (E. Arnaud, 1984:21)<sup>74</sup>.

Pode se dizer que havia ainda um medo muito grande dos “brancos”, entenda-se: brasileiros, associados aos portugueses e relacionados a toda a história de perseguições sofridas pelos Palikur. Por isso, o Sr. Labonté faz questão de ressaltar no início da história que, mesmo naquele tempo, Sansú não tinha medo de branco. Dizem os Palikur que eles só permitiram a instalação de uma escola após sua conversão ao pentecostalismo evangélico, quase quarenta anos depois da primeira tentativa, o significado da recusa inicial à educação e da aceitação desta pós-evangelização será alvo de análise em capítulo posterior.

Na citação observa-se também que os índios não se sujeitaram pacificamente a esses desmandos, além de não seguir regularmente as regras impostas, por vezes tentaram assassinar alguns chefes de posto mais autoritários, como me foi relatado pelos próprios Palikur e por Diana Green. No entanto, a discordância sobre as ações do SPI, não os impediu de adotar algumas das práticas introduzidas ou reforçadas pelo órgão, como os castigos, citados no capítulo I.

A ação do SPI na região do Oiapoque foi decaindo em decorrência da diminuição de sua verba de manutenção e de administrações desinteressadas. Em 1960, vendo o órgão extremamente descapitalizado, um chefe de posto resolveu promover o alistamento eleitoral dos índios para com isso obter favores e benefícios na troca dos votos (CEDI, 1983:03). No entanto, o agente não conseguiu manter o controle sobre as decisões políticas dos índios. Segundo Tassinari, “...Os Karipuna são os que mais participam deste alistamento e logo passam a votar de acordo com as indicações de seus líderes, contrariando a do próprio agente do SPI” (1998:87). Assim iniciava-se a participação dos índios do Oiapoque na política eleitoral.

<sup>74</sup> Veremos mais adiante como esta recusa inicial ganhará um novo contorno após a evangelização pentecostal.

Em 1967, com a extinção do SPI e a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), começou o segundo momento da relação entre os índios do Oiapoque e um órgão assistencial. No começo da nova administração, a atuação da FUNAI não diferiu significativamente da do SPI. Somente a partir da segunda metade da década de 70, quando Frederico de Oliveira assumiu o Posto Indígena (PI) de Kumarumã, Cícero Cruz o PI Palikur e Cezar Oda o recém-construído PI Curipi, a ação da FUNAI tornou-se menos arbitrária.

A FUNAI, junto com os representantes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Pe. Nello Ruffaldi e Ir. Rebecca Spires, passou a discutir com as populações indígenas questões como a demarcação de suas terras e projetos voltados para a autonomia das sociedades. Iniciava-se um processo intenso de reuniões com a participação de todos os povos da região para a discussão conjunta de temas de interesse comum, como: educação, saúde, atividades econômicas, sistema jurídico e organização política.

No final da década de setenta, FUNAI e CIMI juntaram-se às populações indígenas reivindicando que a abertura da BR-156, que ligaria a capital do Estado, Macapá, à cidade de Oiapoque, não cortasse a Terra Indígena, naquela época apenas demarcada.<sup>75</sup> A principal preocupação estava voltada para o traçado da estrada, o qual separava as cabeceiras dos três rios da bacia do Uaçá do restante da área indígena.

No entanto, prevaleceu a vontade do governo do então Território Federal do Amapá, cujo governador fora indicado ainda no auge da ditadura militar. As tentativas para barrar a passagem da estrada não lograram êxito e, as instituições ainda sofreram as conseqüências do malogro. A FUNAI teve o funcionário Cezar Oda afastado e transferido do Estado sob falsas acusações, e o CIMI quase amargou a extradição do padre Nello Ruffaldi. Mas o resultado dessa empreitada pôde ser sentido pelo estreitamento das relações políticas interétnicas forjado nesse embate em prol de uma causa em comum.

No entanto, esse processo foi no início conturbado, como afirma Tassinari:

*Arelado 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*

<sup>75</sup> Atualmente as terras indígenas do Oiapoque encontram-se todas demarcadas e homologadas na forma de três reservas contíguas. A primeira a ser homologada foi a Terra Indígena Galibi, a menor em extensão entre todas, homologada em 1982 pelo decreto n° 87844, DOU 22/11/82, com a extensão de 6.689ha; quase dez anos depois foi a vez da Terra Indígena Uaçá I e II, homologada em 1991 pelo decreto n° 298 de 29/10/91, DOU 30/10/91, com 470.164ha; e, por fim, em 1992 foi homologada a Terra Indígena Juminã pelo decreto s/n° de 21/05/92, DOU 22/05/92, com 41.601ha (C.A. Ricardo, 2000:373). Em seu conjunto essas áreas indígenas representam as Terras Indígenas do Oiapoque (cf. mapa 1).

*de 'adaptação' de cada grupo a esta situação de compartilhar um mesmo território e de se colocar conjuntamente frente às autoridades. (1998:321-22)*

À medida em que foram sendo instituídas regularmente Assembléias para discussão dos temas apontados acima, as desconfianças e acusações mútuas de deslealdade foram pouco a pouco tornando-se mais diplomáticas (A. Tassinari, 1998: 322), mas não desapareceram, pode-se dizer que estão inseridas na história e fazem parte destas Assembléias.

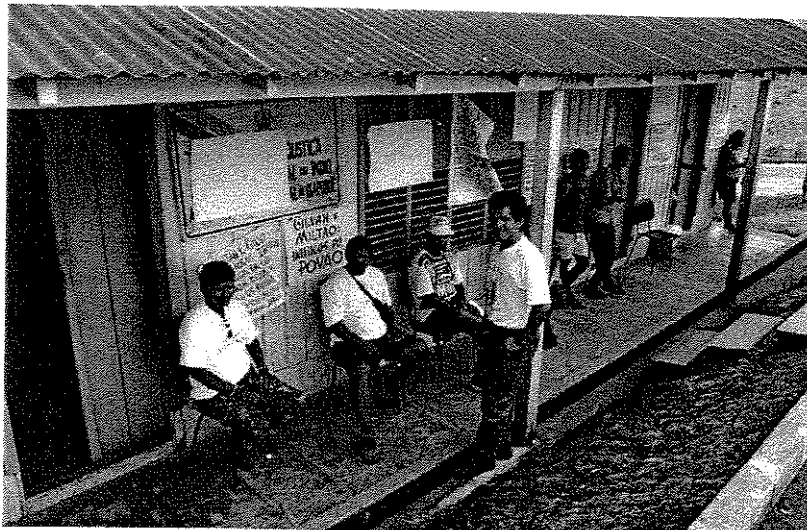


Assembléia dos Povos Indígenas do Oiapoque – Aldeia Santa Isabel, setembro de 1997

Apesar de as relações de troca entre as sociedades indígenas da região serem muito anteriores às Assembléias, atualmente são estas (assim como as festas de comemoração da semana do índio) que favorecem, em boa parte, a comunicação entre elas. No entanto, no bojo das Assembléias, a participação dos Palikur pode ser descrita como tímida, pois, apesar de falarem o patois (língua de comunicação interétnica), parecem não sentir-se à vontade para pronunciar-se nesta língua. Observa-se então uma grande diferença em relação às reuniões internas da etnia, em que quaisquer decisões que afetem o grupo como um todo são discutidas com ampla participação da população (vide capítulo I).

Vale destacar que os Palikur invariavelmente queixam-se de não serem ouvidos nas Assembléias e de não terem suas demandas atendidas. E recusam-se propositadamente a participar da rede de sociabilidade engendrada por estas. O aspecto mais marcante desta recusa ocorre no último dia da assembléia, na noite da festa de encerramento, quando somente os “desviados da fé” Palikur juntam-se aos Karipuna, Galibi-marworno, Galibi do Oiapoque e aos numerosos convidados índios e não-índios para dançar e beber a noite inteira.

Funai ocupada pelos povos indígenas do Oiapoque em 1998.



No entanto, se uma situação requer a ação conjunta de todas as etnias, os Palikur participam ativamente junto com as outras. Assim foi no final de abril de 1998, quando os índios uniram-se para impedir a posse de um novo administrador da FUNAI – ADR/Oiapoque. Durante cerca de quinze dias a sede da

administração foi tomada e cercada, e coube aos Palikur montar guarda armados de arcos e flechas, até que a indicação fosse retirada.

Assim também ocorre nos momentos de limpeza do pico de demarcação da Terra Indígena. Uma tarefa muito árdua, que envolve a maioria dos homens ativos das aldeias. Durante três a quatro dias grupos de aproximadamente trinta e cinco a quarenta homens deslocam-se em direção ao meio da mata para a limpeza da picada, estando cada etnia responsável por limpar o trecho da picada que corresponde à sua área de ocupação<sup>76</sup>.

A organização das Assembléias segue uma estrutura muito específica, denominada por Tassinari de uma “*linguagem ritual comum entre os povos do Oiapoque*” (1998:326), na qual entram elementos como: competições esportivas, festas, rituais, comensalidade e celebrações religiosas (católicas e protestantes).

São realizadas dois tipos de assembléia anualmente: uma interna, na qual participam além dos grupos indígenas da região, apenas os não-índios considerados como “de dentro” (incorporados aos grupos pela longevidade do convívio ou que gozam de certa confiança no interior da área). Nelas são discutidas questões consideradas de “foro interno” (questões de ordem econômica, social, jurídico-penal e política, são os temas principais), que, por questões estratégicas não podem extrapolar os limites da organização interétnica, e é também nessas Assembléias que são definidas as reivindicações prioritárias que serão feitas às autoridades competentes; a outra Assembléia é aberta à participação de outros grupos indígenas e de não-

índios, entre estes são convidados políticos e representantes de órgãos do governo, aos quais serão transmitidas as reivindicações.

Um dos resultados direto dessa orientação de ação política conjunta das populações indígenas frente à sociedade envolvente foi a criação de uma espécie de unidade interétnica, posteriormente traduzida na identidade conjunta “Povos Indígenas do Oiapoque”. Esta identidade em comum permitiu que em maio de 1992, os Palikur, Karipuna, Galibi-Marworno e Galibi do Oiapoque criassem, em assembléia geral, a Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (APIO).

Logo que foi instituída, a APIO possuía um caráter mais de representação das populações indígenas frente aos não-índios do que reivindicatório, sua atuação era limitada pela falta de acesso a verbas. A partir de 1996, a Associação encontrou espaço, junto ao governo do Estado do Amapá eleito em 1994 e reeleito em 1998 (com um programa que privilegia o desenvolvimento sustentável e a participação direta da sociedade), para transformar em ações suas reivindicações. Ficando a seu cargo definir prioridades, gerenciar projetos e contratar mão-de-obra, fosse para a construção de uma escola, fosse para cursos de formação de professores, etc.

Em 1996, a APIO foi presidida pelo índio Galibi-Marworno João Neves. Neste mesmo ano, ele foi eleito prefeito do Oiapoque pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB) com a maioria absoluta dos votos da área indígena, que representam cerca de 30% do total de votos do município. Isto se deu, em grande parte, graças ao bom desempenho que teve à frente da Associação.

Há atualmente um quadro amplo de inserção e representação política dos povos indígenas do Oiapoque no nível supra-local, regional e nacional. Há pelo menos quatro pleitos, os índios elegem 1/3 da Câmara de vereadores do Oiapoque (cujo nome homenageia uma grande liderança Karipuna, o Sr. Manuel Primo dos Santos, mais conhecido como Seu Coco) e em 1996 elegeram o prefeito de Oiapoque. Quase 50% dos funcionários da FUNAI ADR-Oiapoque são índios de três etnias da região (Karipuna, Galibi-Marworno e Galibi do Oiapoque), há ainda funcionários índios no Fórum de Oiapoque e desde a década de 1980 os caciques viajam para participar de manifestações e congressos indigenistas nacionais e internacionais. Porém, é necessário frisar que os Palikur são, entre todos, os menos inseridos nessas redes de representação supralocal, possuem

---

<sup>76</sup> Como a definição do tamanho de cada trecho não é exata, sobram dúvidas e questionamentos quanto a este, o que motiva protestos como fazem os Palikur, que consideram a área que lhes cabe maior que a dos outros.



apenas um chefe de posto da FUNAI e, somente no ano 2000 conseguiram eleger seu primeiro vereador à Câmara de Oiapoque.



No próximo capítulo procurarei fornecer ao leitor um quadro geral da composição sociocultural da região do Uaçá, buscando trazer à tona discordâncias e pontos em comum, em torno da articulação de dois temas: língua e religião.

### Capítulo III. Os Palikur e os outros

Devido à intensa rede de relações interétnicas preestabelecida não parece possível falar sobre os Palikur sem mencionar as populações com as quais convivem atualmente, os Karipuna, Galibi-Marworno e Galibi do Oiapoque (Kaliña). Cada povo tem uma história própria diferenciada, porém alguns aspectos desta história os aproximam<sup>77</sup>.

A seguir será feita uma delimitação de cada um desses povos, por meio de um recorte que privilegiará os temas<sup>78</sup> transversais língua e religião, valendo-se simultaneamente do tratamento dado a estes pela bibliografia e pelos discursos Palikur.



No Uaçá, cada povo parece ter primazia sobre um dos rios, assim, os Palikur distribuem suas aldeias ao longo do rio Urukauá, os Karipuna fazem o mesmo no rio Curipi, os Galibi-marworno estão em sua maioria concentrados em uma única aldeia no rio Uaçá e a família Galibi do Oiapoque (Kaliña), que migrou na década de 50 da região de Mana na Guiana Francesa, montou sua aldeia na margem direita do rio Oiapoque. A população indígena total da região é de 4.418 pessoas (FUNAI/ADR-Oiapoque, 2000), isso sem contar a população não aldeada que vive na cidade de Oiapoque e não é incluída nos censos da FUNAI.

No curso médio do rio Uaçá, habitam os Galibi-Marworno, uma população que hoje conta com cerca de 1764 pessoas (FUNAI/ADR-Oiapoque, 2000), quase todos<sup>79</sup> concentrados numa única vila na margem esquerda do rio. Esta centralização foi em parte acentuada pela construção, na década de 1940, de uma escola na aldeia primeiramente conhecida como Santa Maria dos Galibis e posteriormente Kumarumã, o que teria feito os Galibi-Marworno abandonarem seus sítios nas ilhas a montante do rio. No século XIX, Coudreau comparava a ocupação dos índios do Uaçá à dos Palikur do Urukauá e informava:

<sup>77</sup>Desde 1990, a prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lux Vidal vem coordenando e realizando pesquisas entre as sociedades indígenas da região do Uaçá. Seus estudos procuram fazer uma análise comparativa dos diferentes povos, o que lhe permitiu definir a região como uma área cultural específica (Lux Vidal, 1996).

<sup>78</sup>Língua e religião, desde o princípio da pesquisa, pareceram-me temas relevantes para tratar as relações interétnicas no Uaçá. Considero que, o modo pelo qual estes temas aparecem nas falas Palikur encaixa-se na orientação dada por Barth, segundo a qual: “...As características a serem efetivamente levadas em conta não correspondem ao somatório das diferenças “objetivas”; são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas” (2000:32).

<sup>79</sup>Há uma aldeia Galibi-Marworno e uma Karipuna situadas no igarapé Juminã, afluente da margem direita do baixo rio Oiapoque.

*No Rocaoua, a população não está agrupada, como no Ouassa. Ela está dispersa em um dia de percurso, subindo o rio. Encontramos uma habitação aqui, outra lá, no fundo das savanas. Não se vê nada; somente nas lonjuras, a fumaça que sobe das habitações.* (H. Coudreau, 1893:378, grifo meu)

Apesar disso, os Galibi-Marworno afirmam que antigamente possuíam uma distribuição espacial descentralizada, apontando e descrevendo os antigos sítios de ocupação (inf. pessoal Lux Vidal). Certamente, o agrupamento da população visto por Coudreau não configurava a centralização que se observa hoje, mas uma distribuição pelo espaço menos dispersa que a apresentada pelos Palikur.

Como mencionado anteriormente, a formação desse grupo é heterogênea. Em 1925, Nimuendajú os denomina de índios do Uaçá, um grupo cuja composição é resultado da mistura de índios Aruã, Galibi, Itoutan, Maraon, Karipuna e Palikur, e segue o autor:

*A esta mescla de elementos índios já bastante complicada, juntou-se mais uma série de componentes de outras raças humanas de disparidade ainda maior: da Guiana Francesa vieram creolos, chineses, árabes e, talvez ainda, representantes de outros povos, do Brasil mestiços de origem india, africana e européia, além de italianos.* (1926:61)

Lux Vidal corrobora essas informações, declarando que elas permitem “compreender a trajetória de vários dos etnônimos que aparecem em outras fontes como designações dos habitantes do rio Uaçá” (1999:01). Porém caracteriza a história do povo Galibi-Marworno positivamente como uma “multiplicidade de experiências de contato: migrações, fusões, guerras, missões e aprisionamentos, na qual se evidencia o movimento de diferenciação ou estabelecimento de fronteiras étnicas frente aos outros povos indígenas” (1999:01). Enfatizando a autenticidade da mistura. Ao contrário do etnólogo, Vidal não vê os Galibi-Marworno como uma mera “mescla Palikur, creola e brasileira” (Nimuendajú, 1926:61), mas como uma sociedade indígena que, apesar de sua composição étnica diversificada, conseguiu construir uma identidade sociocultural comum. O que faz, revelando ao leitor a riqueza da cosmologia e organização social Galibi-Marworno, sua especificidade em relação, principalmente, aos Palikur (L. Vidal, 1999).

Ler a caracterização etnográfica deste povo feita por Nimuendajú (1926:60-69) nos remete a uma imagem refletida por um espelho desgastado e quebrado. Os índios do Uaçá são descritos como o reflexo pálido e um pouco destorcido dos Palikur. Afora a qualificação sociocultural como uma reprodução Palikur, mais uma vez encontramos a busca de uma origem indígena na língua.

Segundo Nimuendajú “*A língua corrente de adultos e crianças no Uaçá é hoje o creolo. Alguns homens já falam um pouco de português a ponto de se expressarem mal nesta língua*” (1926:68), mas “*Um das 10 a 12 pessoas ainda conhecem o suficiente da língua galibí para poderem, em caso de necessidade, manter nela uma conversação.*” (1926:68, grifo meu). Constata ainda o autor que o pouco galibi falado não é uma língua de origem homogênea: “*...Os galicismos intercalados sem motivo satisfatório no dialeto Galibí do Uaçá, tais como lan= língua, kwis = coxa, etc., fazem-me suspeitar que talvez não se trate ali da língua da tribo Kalina propriamente dita, mas sim da “langue générale” das antigas missões do Oiapoque.*” (1926:68). E, o golpe final na pretensão de encontrar uma língua propriamente indígena ainda atuante entre aquela população mista do Uaçá, vem na conclusão da extinção de duas línguas faladas por povos supostamente formadores: os Aruã e os Maraon. Informações sobre as línguas dessas etnias, o autor encontrou apenas com “*um velho descendente desta tribo (Aruã) (que) catou da profundeza da sua memória umas 20 palavras (...) (e) também duas expressões da língua Maraon, igualmente extinta.*” (1926:68-69, grifo meu).

Quase oitenta anos depois de Nimuendajú, Lux Vidal<sup>80</sup> também coletou uma pequena lista de palavras galibi, ou de outra língua de origem Carib, não se sabe ao certo, mas, sem a ansiedade de buscar uma origem indígena anterior ao contato. O interesse Galibi-Marworno em rememorar línguas extintas tampouco é melancólico, visto que a língua de adoção, o patois, lhes parece suficientemente indígena, a tal ponto que apontam as diferenças entre o seu patois e o dos Karipuna, dos “crioulos” guianenses e de quem mais vier. Como afirmou um informante Galibi-Marworno a Lux Vidal: “*...o nosso patois galibi é mais índio, porque mais próximo do francês, fonte originária do patois. Os Karipuna falam um patois mais aportuguesado*” (Apud. L.Vidal,1997:14). Desta feita, mais parece que este patois é um tronco lingüístico indígena.

Nos Galibi-Marworno a religião de confissão é o catolicismo, uma sorte de catolicismo popular gestado há mais de um século. Nimuendajú menciona a existência, “no centro da região”, de uma capela bastante deteriorada com as imagens de santos todas mutiladas. Diz ter sido esta construída ainda no tempo das visitas dos padres franceses no final do século XIX e que após a definição da fronteira, os índios do Uaçá teriam recebido a visita de um padre brasileiro apenas uma vez. Chama a atenção em Nimuendajú um descrédito na consistência, ou melhor, na existência do catolicismo entre os Galibi do Uaçá:

---

<sup>80</sup> Informação pessoal.

*...Além desta capela, do batismo e da constante frase 'si bom dié v'ler' não sei em que possa consistir o cristianismo desta gente: ouvi porém falar por diversas vezes de uma festa de Santa Maria que iam fazer dai a alguns meses, e cujo diretor costuma ser o pajé Evariste, um mestiço de chinês.*  
(Nimuendajú, 1926:68)

Sem se aperceber, Nimuendajú estava definindo no que a religião católica entre aqueles índios consistia, em algo inconstante e fluido. Hoje sabemos que o catolicismo funda-se justamente nisso. Apesar de, a partir da década de 1970, ter aumentado a assistência religiosa, o catolicismo Galibi-Marworno não se caracteriza por uma rigidez doutrinária e de comportamento. Um católico é aquele que foi batizado, que pode ou não casar na Igreja e que um dia receberá as exéquias religiosas. Além disto, temos a tal festa de Santa Maria, que é realmente um grande evento<sup>81</sup>, o qual conta ainda com a participação dos outros povos da região, de brasileiros, crioulos e franceses.

A festa da Santa Maria é realizada entre os dias 5 e 17 de agosto, são primeiramente três dias de festa, iniciados com a realização de uma procissão com a imagem da Santa, que passa de casa em casa arrecadando contribuições em dinheiro, víveres ou mercadorias, o cortejo é acompanhado por músicos que o seguem tocando viola, violão, rabeca e tambor. Nesse momento é erguido o mastro da festa decorado com folhas, frutas e legumes (melancias, abóboras, abacaxis, bananas, etc.) amarrados com cipós, que é o marco do início dos festejos (cf. informação pessoal Lux Vidal).

Após pausa de uma semana, o evento é finalizado com mais três dias de festejo, nesse momento ocorre outra procissão e o mastro é derrubado anunciando o fim da festa e prenunciando a festa do ano seguinte. Além das procissões e do mastro, ocorrem nos dias efetivos de festa: as missas à luz de muitas velas na igrejinha, com ladainhas recitadas pelos diáconos índios; os bailes, abertos pelo cacique e realizados na casa da comunidade toda enfeitada por bandeirolas de São João, balões e fitas coloridas, onde se pode dançar ritmos musicais variados ao som mecânico de volume bem elevado – os estilos musicais que se dança são a lambada, o carimbó, o zouk e zouk love da Guiana Francesa, e o “brega”, que é o mais apreciado de todos – beber e comer à vontade dia e noite, servido pelas famílias de festeiros responsáveis pela realização da festa; os torneios de futebol masculino e feminino, nos quais participam os times representantes das etnias da região e o time dos não-índios; os discursos de

<sup>81</sup> Em 1996 assisti aos últimos três dias da festa da Virgem em Kumarumã.

políticos locais e as reivindicações políticas dos caciques; os rojões; etc. E assim transcorrem os mais de dez dias da festa da Virgem, com a aldeia em um estado literalmente alterado.

Quanto às chamadas festas tradicionais, como o Turé, segundo L. Vidal (1999:12), os G-M preferem não realizá-las mais, considerando-as coisa demasiado séria e perigosa, que demandam um controle absoluto das regras de relação com o sobrenatural para que não se torne uma desgraça. Porém, abrem exceção para um Turé, ao qual denominam de “Turezinho”, realizado nas aldeias para as crianças por ocasião dos festejos do dia do Índio, no qual participa a maioria da população (inf. Pessoal Lux Vidal).

Vidal aponta a falta de um pajé atuante, visionário, como o principal motivo para a suspensão dos rituais, mas, revela a autora, que mesmo com a falta destes, o xamanismo permanece forte entre eles (1999:12-13). E, indica como uma comprovação disto, a perplexidade dos Galibi-Marworno com a facilidade e freqüência com que os Karipuna realizam os rituais de Turé (L. Vidal,1999:12).

Dada a origem tão diversificada deste povo, sobre o qual não vou me aprofundar mais na descrição, como então conseguiram um etnônimo que os representasse? Segundo L. Vidal (1999:2), tanto o termo Galibi quanto o Marworno estão relacionados à atuação das agências de assistência, SPI e FUNAI.

Rondon, em seu relatório da comissão de fronteira de 1927, faz uma das primeiras menções aos habitantes do Uaçá como índios Galibi quando relata que:

*O vale do rio Uaçá é povoado pelos remanescentes das tribos indígenas outrora ali vigorosas pelo número.*

*Os Galibis vivem no alto Uaçá, os Paricurás ocupam o rio Uricauá; os Caripunas o rio Curupi.*  
(Rondon,1927:20).

Apesar de, por muito tempo ainda, serem chamados de “gente do Uaçá” ou “Uaçauaras”, este povo tem no termo Galibi sua primeira denominação étnica. Com a chegada dos Galibi (Kaliña) ao Brasil, passaram a existir dois grupos completamente diferentes, mas com algo em comum, o nome Galibi. Para se diferenciar, os Galibi (Kaliña) adotaram o advérbio de lugar “do Oiapoque” e passaram a ser conhecidos como os Galibi do Oiapoque. Esses Galibi do Oiapoque (CEDI, 1983:89) e os Palikur (supra:86) referiam-se e ainda referem-se aos Galibi do Uaçá como: *Maruones, Marworno, Marawana ou Maroani.*

O vocábulo *marworno*, aplicado pela alteridade, terminou sendo incorporado ao nome Galibi no período de criação da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque, impunha-se então a necessidade de:

*...demarcar fronteiras étnicas em situações onde definições de identidade tão categóricas fazem sentido: nas listas populacionais da FUNAI, nas Assembléias Políticas, nas eleições políticas regionais, etc... Porém, em contextos mais localizados e cotidianos, onde as fronteiras identitárias não são tão precisas, os termos “do Uaçá” ou “Uaçauara” continuam sendo usados. (L. Vidal, 1999: 2-3).*

A invenção do etnônimo parece causar certo desconforto aos Palikur, e por várias vezes, sem que perguntasse, punham-se a discutir o nome de seus vizinhos. De um informante ouvi a seguinte afirmação:

*Os Galibi-marworno não são Galibi, mas inventaram o nome deles assim, eles são pugutye. Dizem que eles chegaram lá na época da guerra dos Palikur com Galibi, convidados pelos Galibi, eles vieram para ajudar os Galibi a guerrear com Palikur e no final eles pararam no Kumarumã, mas eles vieram do Marawnun<sup>82</sup> e colocaram esse nome como Maraono. Nos Galibi tem Nuak, mistura de negro com aruak. (Mateus Batista, 2001)*

Quando perguntei o que significava ser *pugutye*, Mateus respondeu: “é aquele que não é índio”. No entanto, essa palavra não se encaixa com nenhum dos termos de alteridade para não-índios que levantei, por um lado; e, por outro, a continuação da narrativa acima, apresenta os *pugutye* não só como coadjuvantes da guerra Palikur X Galibi num tempo passado, mas como um grupo que possuía um local de origem, o *Marawnun*, na região, o que leva a crer que teriam uma ancestralidade indígena. E, por fim, Mateus aponta uma categoria, Nuak, dentro dos *pugutye*, que é formada a partir do casamento entre índios Aruak e “negros”, neste momento não se sabe ao certo se os Galibi são Aruak, aos quais vieram se agregar “negros”, formando subgrupos *Nuak* ou se os Aruak são uma entre outras etnias que compõe esses *pugutye*. Mas fica claro, nesta parte, que o informante sabe que os Galibi-Marworno têm uma origem indígena, portanto não são meros “não-índios”, do que podemos concluir que falta algo na tradução de *pugutye*, que o informante complementa com a narrativa, i. e., *pugutye* é aquele que não é índio “puro”. Mais adiante veremos novamente aparecer no discurso Palikur essa categoria de pureza étnica.

Como indicado no capítulo anterior, a importância da guerra (supracitada) reflete-se na história oral dos Palikur e dos Galibi-Marworno. Lux Vidal (1999), em um texto que analisa cinco versões desse mito, duas Palikur e três Galibi-Marworno, nos fornece alguns indícios para pensar qual o significado contemporâneo dessa guerra, relatada em forma de mito, para os povos

indígenas da região do Baixo Oiapoque.

Vale destacar que essa narrativas não estão falando de uma única guerra, de um evento único, mas de diversos eventos. Para os Palikur, a diversidade significa mais de uma guerra empreendida contra os Galibi e os outros povos aliados a eles. Estas guerras são fatos históricos documentados (vide capítulo II), as quais foram inseridas em um contexto cosmológico e territorial amplo, que abarca múltiplas identidades, alteridades e transformações, tendo como palco a vasta região compreendida desde o alto Urukauá até o Maroni na Guiana Francesa. Já para os Galibi-Marworno, os relatos da Guerra tratam de eventos realmente diferentes, ocorridos em datas diferentes e por motivos diferentes (L. Vidal, 1999), sendo estes eventos então, muito mais localizados. Neles, os aspectos históricos e territoriais parecem ser os pontos mais relevantes.

Em uma das versões Palikur (anexo 1.3), o mito se inicia com a relação secreta entre uma mulher Palikur e um “ser do outro mundo”<sup>82</sup>, ao tomar conhecimento dessa relação o irmão da mulher a segue com o objetivo de matar o “homem” que está se encontrando com ela, porém, na tentativa de matá-lo, termina involuntariamente matando sua própria irmã. Após deixar o corpo da irmã para apodrecer sobre um girau (seguindo o funeral tradicional) volta para sua casa e relata o acontecido a um pajé. Este lhe informa que sua irmã estava grávida e o previne que deve voltar ao local onde a deixou para matar os vermes que seriam gerados por ela, pois estes seriam filhos de pai Galibi, mas um pai “de outro mundo”, e como a descendência entre os Palikur é dada pela via paterna, os filhos desse pai Galibi sobrenatural, formariam a origem do povo Galibi. O homem não consegue matar os vermes e estes crescem, aparecem como criança e se multiplicam até formar uma “grande e poderosa nação”. São eles, então, que determinam e dão as regras da guerra. Segundo os Palikur – pois nas versões Galibi-Marworno, o desfecho é outro (L.Vidal,1999) –, eles teriam vencido a primeira batalha que se deu no plano físico, expulsando os Galibi para o Oiapoque. E em seguida, venceriam a batalha no plano espiritual travada entre pajés na montanha Tipoca, expulsando os Galibi definitivamente para o Maroni na Guiana

<sup>82</sup> Este termo e a palavra *pugutye* estão grafados de acordo com informação do narrador.

<sup>83</sup> Em palikur os seres espirituais são denominados *gihiyegavu* cujo significado é o povo do xamã, o *g-* no início do termo denota o pronome possessivo *dele*, dando a entender que os espíritos estão sempre relacionados ao xamã, isto é corroborado pela inexistência de uma palavra em *parikwaki* que designe os espíritos sem atrela-los ao xamã. Na região, o termo correspondente difundido é *karuãna*, que provém da cosmologia amazônica (sobre os *karuãna* no Uaçá cf. A. Tassinari, 1998 e, para uma visão literária sobre esses *Karuãna* amazônicos, ver Z. Lima, 1998). Como os mitos me foram relatados em português, o informante traduziu *gihiyegavu* por *karuãna*, sempre adicionando a este um pronome possessivo: os *karuãna* dele ou seus *karuãna* (cf. anexo 1).



Francesa.

Na narrativa destaca-se de início uma ascendência Palikur dos Galibi, o que implica não só uma anterioridade no tempo e no espaço daqueles em relação a estes, mas o poder de criar o inimigo, os Galibi, a partir de si, ou mais exatamente de “*uma estrutura elementar do parentesco*” (L.Vidal,1999:14). Nas informações históricas que temos sobre a ocupação da região do baixo Oiapoque também se destaca uma anterioridade Palikur (vide capítulo II). Esta precedência significaria ocupação física e uso do espaço, incluindo as relações de troca e aliança com os europeus. Desta ótica, a chegada dos Galibi (Kaliña) pode ter sido vista como um estorvo, que no mito é manifesto claramente na relação de afinidade estabelecida pela aliança da mulher Palikur com o “ser do outro mundo”, produzindo um mal-estar suficiente a ponto de um cunhado (WB) tentar matar o outro (ZH). Isto posto depreende-se que a invasão do território pelos Galibi é motivo suficiente para a deflagração do conflito.

No entanto, se os Palikur agem para impedir uma invasão, no mito quem incita a guerra é a nova etnia, que motivada pelo fratricídio, nasce pronta para guerrear. As versões Galibi-marworno relatadas a Lux Vidal, ainda que diferentes umas das outras, têm um ponto em comum, “*acabar com a hegemonia dos grupos Palikur na região do Uaçá*” (1999:16). Se para os Palikur é premente defender seu território, para os Galibi impõe-se a necessidade de estabelecer-se nele. O desafio à guerra feito aos Palikur pelos “recém-nascidos” Galibi demonstra não só uma vontade de vingança, pois se assim fosse estaria direcionada somente ao assassino da mãe, mas antes de tudo a vontade de conquistar um espaço, por isso significativamente são estes que tomam a iniciativa de ensinar os fundamentos da guerra.

Por fim, é relevante a ambientação do mito no espaço geográfico. Ficando claro que a guerra só finda, para os Palikur, quando os Galibi são expulsos para a margem esquerda do rio Oiapoque, fora dos limites da bacia do Uaçá.

Nas versões Galibi-Marworno, as causas da guerra são outras, lembremos que se trata de eventos diferentes, mas os objetivos são parecidos, com uma forte ênfase em garantir o espaço para si. Numa das versões, a guerra é iniciada porque os Galibi tentam roubar mulheres Palikur<sup>84</sup>. Esta guerra teria ocorrido na região da Tipoca, num local chamado Galibi que fica à margem direita do rio Uaçá, por fim teria sido vencida pelos Galibi quando estes conseguiram expulsar os Palikur, restando no Uaçá apenas um grupo ou clã Palikur, os Arakarê (os mesmos “Arricarri”,

“Arricurri”, “Arracoories” mencionados no capítulo II).

Em outra versão a guerra sequer aparece. Desde o início há um acordo entre ambos, no qual cada etnia ganha o direito de ocupar um rio, os Galibi o Uaçá e os Palikur o Urukauá. A terceira versão descreve que a guerra, apesar de selvagem, ocorria de maneira muito ritualizada, através de cantos e desafios mútuos nos quais *“cada lado expressava seu direito a ocupar o rio Uaçá”*. Mais uma vez os Palikur perdem e se retiram “cabisbaixos” deixando aos vencedores o rio Uaçá (L.Vidal,1999:15-16). Nestas versões é explícita a valorização do território. Mas, diferente da versão Palikur que se refere de maneira mais ampla à bacia do Uaçá, historicamente ocupada por eles, o espaço disputado, nestes casos, está circunscrito ao rio Uaçá, que aparece como palco e alvo das disputas.

Os Palikur afirmam categoricamente que os Galibi do mito não são os Galibi-Marworno, que estes são descendentes de Aruã e Maraon (cf. citação supra:86), os Galibi do mito seriam “parentes” do pequeno grupo Kaliña Galibi do Oiapoque. De modo surpreendente, os Galibi do Oiapoque, não possuem um mito sobre tal guerra e não confirmam sua “participação neste evento”. Como levantou Lux Vidal, seu líder, Geraldo Lod afirma: *“...nós não temos nada a ver com este caso, eram provavelmente outros Galibi”* (1999:02).

A rede de relações interétnicas mantidas há séculos num espaço determinado, a bacia do Uaçá, parece ser a explicação tanto para a ausência do mito da guerra na tradição mitológica dos Galibi-Kaliña migrados de Mana em meados do século XX, quanto para a presença deste entre os Galibi-Marworno. A centralidade do mito é a região do Uaçá. Nota-se nas diferentes versões do mito uma disputa entre Palikur e Galibi-Marworno pela ocupação espacial da região, mais especificamente, do Uaçá, disputa expressa na narrativa mítica.

Em 1997, ocorreu na Assembléia da aldeia Ariramba um episódio exemplar quanto às contendas por território entre Palikur e Galibi-Marworno. Tratava-se de discutir o tema “organização política indígena”, quando uma das lideranças Palikur se manifestou e colocou em debate a entrada de um grupo na área do outro: *“Há um tempo atrás não era permitido índios de uma aldeia ir pescar na área de outra aldeia, por isso os Palikur tem medo de ir pescar para a área do Kumarumã, quero pedir para o pessoal do Kumarumã que quando for mariscar para o lado do Kumenê, o cacique avise, para não ter problema entre Palikur e Galibi”*. No que foi apoiado por outros caciques, que entenderam que é necessário pedir permissão para caçar, pescar

---

<sup>84</sup> As mulheres como butim de guerra são um tema constante nos cronistas das Guianas desde os primeiros séculos

ou tirar madeira na área dos outros. Chama atenção que apesar de tratar-se de uma questão geral, que envolve as atitudes em relação ao espaço ocupado por todos os povos da região, ela é posta nos termos da relação Palikur/Galibi-Marworno, que nos parece desde sempre complicada quando o assunto é o território de ocupação. Nessa situação não se sabe o que é a causa e a consequência, se o “problema entre Palikur e Galibi” pode ser causado pela invasão dos territórios recíprocos ou se a invasão é consequência do “problema”, entendido como preexistente.

Finalmente, comparando três versões do mito Palikur, similares à que foi apresentada acima: uma relatada na aldeia Kumenê (anexo 1.3); uma fornecida por Nimuendajú (1925:57-58); e, por fim, a versão relatada a Vidal por um Palikur que se mudou para o Kumarumã, por volta da década de 60, no último período de banimento de pajés do Urukauá<sup>85</sup>, pode-se concluir por uma uniformidade na estrutura do mito Palikur. As versões Galibi-Marworno (L. Vidal, 1999), por sua vez, são bastante diferentes entre si e em relação às versões Palikur, o que levou Vidal a cogitar que estas “*referem-se a acontecimentos diferentes, ocorridos, provavelmente, em épocas também distintas*” (1999:03). A isto acrescentaria que, dada a formação heterogênea da população, pode inferir-se um reflexo desta heterogeneidade no seu corpus mítico. Porém, conclui Vidal, após fazer a análise dos mitos, que para além da coincidência das “histórias” possuírem uma única e mesma denominação, “*A guerra dos Galibi e dos Palikur*” (ou vice-versa), ainda que as histórias relatadas sejam diferentes, as motivações e as representações de parte a parte confundem-se (L. Vidal:1999a:23).



Entre o baixo e médio curso do rio Curipi vive a segunda maior população indígena da região. Com cerca de 1708 pessoas (FUNAI/ADR-Oiapoque,2000), os Karipuna distribuem-se em aproximadamente nove aldeias ao longo do percurso do Curipi, em quatro aldeias localizadas na beira da estrada BR-156, na aldeia Kunaña localizada no igarapé Juminã e na aldeia Ariramba que fica às margens do rio Oiapoque dentro da Terra Indígena Galibi (Tassinari,1998:355).

Os Karipuna são um povo formado por meio de casamentos entre brasileiros e índias da região, não possuindo portanto uma origem propriamente indígena anterior ao período da invasão. Contudo, por mais de um século vêm construindo uma forte identidade indígena. São

---

após a invasão (N.Farage,1991:110-111).

<sup>85</sup> O banimento de pajés do Urukauá será tratado no capítulo V.

eles, entre os índios da região, os que mais afirmam e carregam a bandeira do indigenismo, parecem ver-se impelidos, mais do que os outros, a “provar” que são realmente índios.

A história da formação desse povo é tão heterogênea quanto à dos G-M, no entanto, quando se olha para os registros escritos, observa-se que a heterogeneidade de cada povo é marcada por rótulos de classificação bastante diferentes (aspecto mencionado no capítulo anterior). Enquanto, aos G-M atribui-se o estatuto de índios, ainda que de índios misturados, aos habitantes do Curipi, primeiramente aplica-se o termo “brasileiros” (H. Coudreau, 1893:377; C. Nimuendajú, 1926:69).

Embora afirme que a população do Curipi é de brasileiros refugiados, Coudreau aponta a existência de “uns vinte” índios “Caripounes” no baixo Oiapoque, os quais, segundo o autor, falariam um dialeto da língua “Oyampi”. E menciona ainda que o dono do barco que o leva à Caiena, Augoustine, é um “Caripoune” habitante do Curipi, assim como Régis, o “Capitão” do “Ouassa”, destacando que ambos são os melhores conhecedores do dialeto “Caripoune” (H. Coudreau, 1893:378).

Causa estranheza que, pouco mais de trinta anos depois, Nimuendajú, um etnólogo experiente, não consiga encontrar os “Caripoune” ou qualquer outra etnia, como grupo de influência na origem da formação da população do Curipi. Segundo o autor, essa população é toda formada por mestiços, os quais devem ser subdivididos em dois grupos: um primeiro, constituído por descendentes de duas famílias de cabanos fugidos do levante no Pará depois de 1836, que teria ficado isolado do contato com outros brasileiro, passando a ser diretamente influenciado pelos crioulos e pelos índios do Uaçá e Urukauá a ponto de esquecerem quase por completo a língua portuguesa e adotarem o patois. O segundo grupo teria uma migração mais recente, datando do início do século XX, proveniente das ilhas da costa a leste de Belém, região conhecida como salgado paraense, apesar de falarem entre si principalmente em português estes migrantes brasileiros já conheciam o crioulo. E, para completar o quadro de composição populacional, “...*creolos, árabes, índios do Uaçá e Palikur contribuíram, também em pequenos contingentes...*” (Nimuendajú, 1926:69).

Se, no entanto, a origem indígena dos habitantes do Curipi é o componente menor, na descrição da população o que se vê é um forte predomínio de aspectos socioculturais indígenas, fato destacado por Nimuendajú:

*... Também adotaram dos Palikur, em parte por intermédio dos índios do Uaçá, certos elementos de cultura, sendo que estes chamam mais atenção do que àqueles emprestados aos creolos. A plumagem*

*das flechas é igual àquela dos seus vizinhos índios, o arco porém é um pouco convexo do lado exterior; estas armas eles só empregam hoje na pesca. 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..."*(Nimuendajú, 1926:69, grifos meus).

O que impedia Nimuendajú de considerar esta população como indígena? Em sua descrição, não parece haver diferença substancial entre os “brasileiros do Curipi” e os “índios do Uaçá”. Curioso é constatar, quando o assunto é o cristianismo dos “brasileiros”, que não há nenhum questionamento à sua existência, como o que aparece no caso dos “índios do Uaçá”. Em que pese a seguinte descrição: “...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...” (idem: 69), i. e., quando o assunto são os “brasileiros” a consistência ou não das práticas religiosas cristãs não é tema relevante.

Em sua descrição dos “brasileiros do Curipi”, Nimuendajú chega mesmo a cometer atos falhos como afirmar que as armas só eram empregadas “hoje” na pesca (vide grifo acima), o que nos permite pensar que talvez no passado fossem empregadas na caça ou quem sabe na guerra, “coisas de índio”. Fornecendo uma brecha para pensarmos que talvez, ele próprio não estivesse tão convencido assim de que aquela população não fosse de alguma maneira indígena, mas os paradigmas antropológicos da época não forneciam lastro para outro tipo de construção teórica.

Se o pajé Gomes não deixa nada a dever aos pajés Palikur (vide grifo em citação supra), porque então considerar o xamanismo Karipuna como uma mera apropriação? As respostas para estas questões me parecem estar, de certo modo, relacionadas à história da vida e ao conhecimento etnológico de Nimuendajú. Tendo convivido, em vários anos de pesquisa, com diversas sociedades indígenas na Amazônia, os índios que encontra no Uaçá não lhe causam espécie, principalmente aqueles que não possuem uma língua nativa. O espaço que dedica a cada povo me parece proporcional ao interesse que cada um lhe suscita: os “brasileiros do Curipi” são merecedores de uma única página; os “índios do Uaçá” são relatados em oito páginas e meia e o restante da monografia de 69 páginas é dedicado aos Palikur. Não estou aqui reivindicando que todos devessem ter a mesma densidade descritiva na obra, estou apenas constatando uma classificação dos índios da região, entre mais índios e menos índios, e uma maior simpatia de

Nimuendajú por aqueles que ele considera “mais índios”, portanto, mais merecedores de atenção, visto que se tratava de estudar índios.

O aspecto lingüístico parece ser o balizador desta classificação. Compare-se o modo pelo qual o autor se refere quando trata do quesito língua par cada um dos povos do Uaçá (cf. em relação aos Galibi-Marworno citações supra:107; e para os Karipuna grifos:115). Sobre os Palikur temos a seguinte afirmativa:

*Todos os índios Palikur ainda falam hoje a língua de sua tribo. Além disso, todos os homens falam o creolo (...) como também uma pequena parte das mulheres. As crianças só falam a língua Palikur (...) Um Palikur que fale o português, ao menos sofrivelmente, não existe.* (Nimuendajú, 1926:60)

Enquanto os Palikur têm uma língua própria e não falam, nem ao menos sofrivelmente, o português, os “índios do Uaçá” falam o “creoulo”, mas conseguem fornecer uma lista de termos em galibi e umas duas palavras em maraon. E, por fim, temos os “brasileiros do Curipi”, falantes apenas do “creolo” e português. Na monografia de Nimuendajú, a língua sobrepua todos os outros elementos socioculturais quando se trata de classificar os povos da região, fazendo uso de uma escala evolutiva. Como veremos, esse tipo de classificação em função da língua é ainda hoje muito forte, particularmente entre os povos indígenas da região.

Ainda que a história dos índios da região negue aos Karipuna uma origem anterior ao contato, fato que, aliado à língua, pesa decisivamente para a não atribuição de um status indígena na monografia de Nimuendajú, os relatos palikur sobre a composição dos Karipuna fornecem outras explicações, umas permitem inseri-los numa estrutura mítica da região, outras reforçam as histórias levantadas pelos pesquisadores. Destaco três falas<sup>86</sup>:

1. *Os Karipuna eram chamados antigamente e até hoje em dia de Kaihmná<sup>87</sup>, Karipuna. Os antigos contam que Palikur e Karipuna viviam cada um em um lugar, que já era o Urukauá e o Curipi. A história conta que os Palikur e Karipuna, muitos anos atrás, vieram da Europa, vieram no tempo de uma guerra de lá. Depois da guerra os Palikur e Karipuna vieram pelas montanhas. A história conta que os Galibi nasceram dos Palikur, mas o seu pai é homem do outro mundo. Os Galibi nasceram porque os Palikur já existiam (vide anexo 1.3). Os Karipuna se misturaram, porque existiu um civilizado, um cearense, que entrou no Urukauá, lá no Iveytipti, e quando chegou viu uma festa, era uma festa só dançante, os civilizados levaram os índios (Palikur) e depois passaram no Curipi e levaram os Karipuna. Os velhos contaram para os netos e bisnetos que vinham de uma*

<sup>86</sup> Acrescente-se que os dois primeiros informantes viveram alguns anos de suas vidas entre os Karipuna e se casaram com mulheres karipuna, estão na faixa de 60 a 70 anos. O terceiro, possui em torno de 40 anos, uma formação escolar mais longa e é atualmente enfermeiro e chefe de posto da FUNAI.

<sup>87</sup> Termo grafado segundo informação do narrador.

*terra de índios, aí os filhos, netos e bisnetos voltaram para o Curipi<sup>88</sup>, mas já estavam misturados.* (Manoel Labonté, 1997).

2. *Os Karipuna chegaram antigamente, a história conta que eles não tinham nada de tradição, de costume porque eles são descendentes de raça de branco. Eles pegaram tudo dos Palikur.* (Paulo Orlando, 1996)
3. *Os índios do Curipi não são índios de verdade, são descendentes do pessoal da Cabanagem, estão estudando o Kheol (patois) para garantir a terra indígena.* (Nilo Martiniano, 1996)

Na primeira narrativa, é ressaltada uma origem comum entre Palikur e Karipuna, ambos teriam vindo da Europa no período da guerra, não se sabe a que guerra o informante refere-se, tanto pode ser ao período das guerras napoleônicas, quando os portugueses acirraram às pressões sobre os índios aliados dos franceses, quanto à Segunda Guerra Mundial, muito conhecida em função das quedas de aviões militares na montanha Cajari (mencionadas no capítulo I).

O nome em *Parikwaki* dos Karipuna nos remete a outro tempo, um tempo mais datado e mais preciso, o da instalação dos Karipuna no Uaçá, por volta de 1870 e 1920 (A. Tassinari, 1998:133), um tempo não muito distante do nascimento do informante, o que nos leva a crer que o termo *Kaihmná* pode ter-lhe sido transmitido por seus avós ou até mesmo por seus pais. A história levantada por Tassinari faz pensar em uma relação do termo *Kaihmná* com um ponto geográfico da região, o Karipurá, onde uma das famílias dos fundadores do grupo se teria estabelecido logo de sua chegada ao Uaçá e neste local convivido com:

*...alguns Palikur (de) sobrenome Guiaume. Ali faziam festas Palikur (dança do maracá) e também festas de santos católicos, com danças animadas por instrumentos de corda (...).* (1998:133).

Aprofundando ainda mais no tempo, segue-se a história do rapto dos índios pelos “cearenses”<sup>89</sup> que diz respeito ao período da caça de escravos, uma época antiga, mas ainda muito viva na lembrança dos descendentes, os quais sempre se referem a este episódio quando querem mostrar como seus antepassados sofreram na relação com os não-índios, como nos informa o Sr. Mateus Batista:

*... Isso é antigo, é da época da invasão, época da invasão do Brasil. Quando aconteceu a invasão do Masika, uma ilha onde o pessoal foi preso pelos portugueses, mas lá tem vários tipos de nações, tem*

<sup>88</sup> Um relato similar a este é apresentado pelos Palikur, também em relação a sua própria origem (cf. capítulo I:26).

<sup>89</sup> Uma das tentativas governamentais de colonização da região foi feita com a instalação de colonos vindos do Nordeste, principalmente do Ceará. Sobre esses colonos nos informa o relatório de 1956 do Ten. Cel. João de Mello Moraes da Comissão Demarcadora de Limites, que estes foram “... sediados na margem do Oiapoque, em Maria Flore, pela administração federal do Território do Amapá e os quais, em pouco tempo tiveram de recorrer ao hospital de Oiapoque, vítimas de uma alimentação defeituosa: farinha d’água e algum peixe, agravada pelo abuso de cachaça” (1956:26). Sabe-se que na composição dos Galibi-Marworno, dos Karipuna e até mesmo dos Palikur existem alguns cearenses. Como em geral estes tem a pele branca, talvez seja esse o motivo pelo qual prestaram-se, no imaginário Palikur sobre os não-índios, a representar os caçadores de escravos portugueses.

*ingleses, tem portugueses, tem holandeses, tem franceses<sup>90</sup>, nesse barco que invadiu paitwempu (vila, ilha) Masika.*

Ao incluir os Karipuna em seu passado mais remoto, o informante atribui-lhes status paritário em relação ao conjunto de populações indígenas da região, prova cabal disto é a inclusão no relato de um pequeno apêndice para informar e confirmar a origem dos Galibi, encerrando, desse modo, um quadro geral da região. Este informante parece montar uma espécie de quebra-cabeça composto por informações qualitativamente diferentes (míticas e históricas) com temporalidades substantivamente diferentes, que, conjugadas, fornecem um quadro no qual os Karipuna são apresentados com uma identidade inquestionavelmente indígena.

As duas últimas falas remetem a uma história mais recente, quando os Karipuna passam a ser qualificados como não-índios, descendentes de cabanos. No entanto, são substancialmente diferentes. Na afirmativa do Sr. Paulo Orlando, apesar dos Karipuna serem apresentados como uma população de origem não-indígena, é realçada sua presença antiga na região. Segundo este relato, os Karipuna estão no Uaçá há tanto tempo que sua chegada à região é testemunhada pela *história*, é a história quem “*conta que eles não tinham nada de tradição*”, não é o Sr. Paulo Orlando, nem qualquer outra pessoa que lhe tenha narrado o fato. Nesta narrativa, a identidade indígena Karipuna não é posta em questão. Nilo Martiniano, o mais jovem dos informantes, reproduz *ipsis literis* a história da ascendência cabana, relatada como parte de sua biografia pelos próprios Karipuna, reproduzida em diversos escritos (C. Nimuendajú, 1926: 69; E. Arnaud, 1969:2; E. Assis, 1981:51-52) e muito difundida na região. O que chama a atenção nessa última fala é o questionamento implícito ao direito à Terra em função de uma origem não-indígena, e, principalmente a explicitação de uma estratégia para garantia da Terra baseada na língua, ainda que essa língua seja o patois. Novamente o aspecto lingüístico impõe-se de maneira peremptória na definição da identidade indígena e garantia de seus direitos.

Mudando completamente de eixo interpretativo e analítico, encontramos uma reconstrução histórica e qualitativa dos termos “brasileiros” e “Karipuna” através de quatro séculos de documentação na tese de Antonella Tassinari (1998:95-124). Esta autora é a primeira a se debruçar sobre a tarefa de apresentar uma monografia que trate os Karipuna como eles se vêem, índios, no melhor estilo “Barthiano”. Com este objetivo em mente a autora apresenta uma descrição pormenorizada da distribuição espacial, da organização social (com levantamento

<sup>90</sup> Nota-se que esta configuração dos invasores europeus está perfeitamente de acordo com as fontes históricas da região apresentadas no capítulo II.



genealógico detalhado da população) e do processo simbólico de ocupação do rio Curipi, e conduz o leitor através de uma etnografia clássica sobre um povo que não se encaixa nos moldes dos estudos etnológicos amazônicos clássicos.

Através do estudo genealógico, Tassinari levantou de modo sistemático as informações fornecidas pela população sobre suas origens étnicas<sup>91</sup> e com isso pôde reconstituir um sistema de relações sociais, baseado nas famílias que compõem o grupo, que por sua vez estão unidas por redes de troca e de ajuda mútua. Para a autora os Karipuna são um modelo de “*construção cultural*”:

*... 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. (A. Tassinari, 1998:23-24).*

Nessa construção cultural, os Karipuna fazem uso de sinais diacríticos emprestados de outras culturas, sejam estes: rituais Palikur (com todo o universo simbólico e material envolvido neles) ou cocares Kaiapó<sup>92</sup>, tudo pode ser processado e reciclado na infundável capacidade Karipuna de fagocitar outras sociedades. Entretanto, não se deve esquecer que o significado simbólico dos traços culturais apropriados ganha novo revestimento e substância, não é uma mera imitação, fato notado pelas outras populações: seja com espanto, como o dos G-M em relação ao modo livre com que os Karipuna mexem com o sobrenatural que envolve a realização do Turé; seja com desdém, reação muito comum entre os Palikur, que não cessam de afirmar que os Karipuna fazem uma cópia mal feita de seus Turés.

Se levarmos a termo o modo pelo qual os outros povos da região e os não-índios do entorno caracterizam os Karipuna, corremos o risco de tomá-los como o simulacro de uma sociedade indígena, desprovido de originalidade. Invertendo a lógica regional, Tassinari trabalha a auto-elaboração da mistura que os caracteriza, vejamos o que diz a autora quando trata sobre o tema do universo sobrenatural dos pajés:

<sup>91</sup> Estas mesmas informações aparecem sem muita concisão, esparsas e repetitivas nos trabalhos anteriores (H. Coudreau, 1893; C. Nimuendajú, 1926; E. Arnaud, 1969; E. Assis, 1981).

<sup>92</sup> No evento de encerramento da Semana dos Povos Indígenas do Amapá – 2001, o vereador Karipuna, encarregado de representar seu povo no evento, não “fez feio” diante dos outros representantes indígenas, encontrava-se pintado e adornado de um belo cocar de penas de arara Kaiapó. Este cocar lhe havia sido presenteado, na condição de grande líder Karipuna, pelos chefes Kaiapó em uma cerimônia realizada no Xingu.

... 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 Cobra-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. (A. Tassinari, 1998:234-235, grifo meu).

Ressalte-se que os Karipuna são os únicos na região a realizar algum tipo de ritual indígena, no caso, o Turé, e é também entre eles que as atividades dos xamãs são mais intensas. Nos Galibi-Marworno, como apontado acima, não se vê mais nem a realização dos rituais, nem a presença de um xamã realmente atuante. Entre os Palikur o quadro é idêntico ao G-M, sem Turé e sem xamã, mas os motivos são diferentes, como veremos nos capítulos IV e V.

As Comparações entre as descrições que os Palikur fazem sobre os rituais que realizavam antigamente<sup>93</sup>, o Turé descrito por Nimuendajú, e o Turé dos Karipuna, confirmam a grande semelhança entre estes. No entanto, se o Turé Karipuna é ou não uma apropriação, o fato é que ele faz parte do sistema de elaboração da identidade indígena destes, e não se resume a isso, por mais que pareça irônico, também empresta um pouco do seu apelo simbólico aos outros índios da região, àqueles que seriam “os índios de verdade”.

Isso ocorre nas comemorações abertas aos não-índios (Assembléias, Semana do Índio, e festas interculturais), em um tipo de situação no qual geralmente há uma demanda explícita pela distintividade cultural indígena. A realização do Turé supre, mais que satisfatoriamente, essa demanda, a ponto de alargar sua representação de identidade indígena e abranger todas as populações da região. Os efeitos do Turé Karipuna são de certo modo semelhantes aos produzidos pela apresentação do ritual do Toré dos índios do Nordeste, que “permite exibir a todos os atores presentes nessa situação interétnica (regionais, indigenistas e os próprios índios) os sinais diacríticos de uma indianidade (Oliveira 1988) peculiar aos índios do Nordeste” (J.P. de Oliveira, 1999:25-26) ou, no caso, aos índios do Uaçá<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> Em 1996, logo que cheguei junto com a prof<sup>a</sup> Lux Vidal na aldeia de Kumenê o pastor indígena Paulo Orlando ofereceu-se para relatar “mais de dez tipos de festas” que os Palikur faziam antigamente. Coisa que fez com minúcia, mas que nos deixou com a impressão de estarmos frente a um guia de museu histórico.

<sup>94</sup> Embalados por esta estratégia de mostrar indianidade, na Semana do Índio de 1996, alguns Palikur fizeram uma espécie de apresentação “para branco ver” do ritual do tambor, como se pode depreender da descrição do evento feita por Laércio F. Dias: “O Turé karipuna durou, aproximadamente, 3 horas, mas nesse intervalo, aos Palikur foi dada

De acordo com Tassinari (1998:257-300) para completar o sistema de “construção cultural” Karipuna é necessário incluir suas elaborações sobre o universo religioso católico, o qual encontra seu espaço nessa sociedade lado a lado aos rituais de Turé e ao xamanismo, acrescentando-se que tal junção de elementos está presente desde sua instalação no Uaçá. Os Karipuna, como os Galibi-Marworno, se dizem católicos. Praticam um catolicismo de forte base popular, no entanto, como nos mostra Tassinari (1998) seu espaço e significado nessa sociedade deve ser entendido na confrontação com as práticas rituais e xamânicas, fato que diferencia tanto o xamanismo quanto o catolicismo dos Karipuna de suas vertentes amazônicas:

*(...) 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 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...” (A. Tassinari, 1998:298)*

A ocorrência das festas de santos mencionadas acima é bastante freqüente, sendo o calendário anual de festas<sup>95</sup> religiosas intenso. Cada aldeia possui um santo padroeiro, cuja festa em seu favor é considerada a “festa grande” da aldeia. Além dessas festas principais, são realizadas também festas menores, a partir da decisão de uma família ou de um pequeno grupo de famílias. A festa grande dos Karipuna é a festa do Divino, realizada na aldeia Espírito Santo. A estrutura das festas segue basicamente um mesmo modelo e, apesar das diferenças de significado, há uma certa semelhança entre estas e a festa da Santa Maria Galibi-Marworno descrita acima. Nas festas de santos Karipuna encontramos, entre outras coisas: ascensão e derrubada do mastro<sup>96</sup>, ladainha, pagamento de promessas, festeiros encarregados da realização da festa, baile, comes, bebes, etc.

---

*a oportunidade de apresentar a “Dança do Tambor”. Os Palikur entraram no laku com trajes comuns e organizaram uma fila em que cada pessoa tinha as duas mãos da pessoa de trás debruçadas sobre os ombros. À frente da fila ficava uma pessoa voltada para a fila, com os braços abertos e o tronco levemente arqueado, movendo-se de um lado para o outro, representando o vôo de um urubu. Outras duas pessoas tocavam o tambor e entoavam uma canção em palikur, que de suave e silenciosa, lembrava um sussurro. A pessoa à frente da fila, representando um urubu, deveria pegar o último da fila para retirá-lo da dança, e o movimento das pessoas da fila, que lembrava o de uma cobra, deveria protegê-la da ave, dando à “Dança do Tambor” plasticidade, suspense e alegria, com a sutileza de seu desdobrar. A dança termina quando todos forem apanhados pelo urubu.” (L. F. Dias, 1997).*

<sup>95</sup> Para uma descrição pormenorizada da estrutura das festas de santos católicos Karipuna ver A. Tassinari, 1998: 257-300.

<sup>96</sup> Em Tassinari (1998: 289), há uma fotografia do mastro de Santa Isabel, padroeira da aldeia homônima, o mastro é encimado por uma bandeira na qual se vê a imagem da Santa.



Saindo um pouco da região da bacia do Uaçá e rumando para o baixo Oiapoque encontramos a pequena população Galibi do Oiapoque instalada na margem direita do rio. Sua história e atitude política na região revela um comportamento diametralmente oposto ao dos Karipuna. Enquanto estes fazem o caminho de não-índios a índios, aqueles fazem a trajetória inversa. No entanto, nunca deixaram de participar das reivindicações políticas indígenas e tampouco abrem mão de sua identidade indígena.

Sua emigração da Guiana Francesa, motivada por uma briga entre afins e por um descontentamento com o sistema educacional francês (E. Arnaud, 1968:1-2; L. Vidal, 2000:43) representa mais que uma mudança de território. De acordo com as informações de Vidal (2000), o deslocamento dos Galibi para o Brasil ganha ares de reelaboração de uma identidade. Vejamos como isso se verifica.

Ao descrever a história da migração, Vidal assinala alguns aspectos desse processo. O primeiro trata sobre as causas (mencionadas acima) e o modo pelo qual se deu a migração, uma migração voluntária e a duras penas alcançada, verdadeira jornada empreendida por um pequeno grupo de 38 pessoas, composto por dois irmãos casados com duas irmãs e de uma irmã dos homens também casada. Tão determinados estavam que, diante do impedimento posto pelo governo francês à sua saída em um barco brasileiro, decidem construir três barcos à vela, nos quais descem o rio Maná e cruzam o oceano até alcançar o rio Oiapoque, numa epopéia acompanhada pela população da região.

*Em cada porto são saudados por uma multidão de curiosos e os gendarmes e douaniers ficam, literalmente, a ver navios, não podendo mais fazer nada para impedir o grupo de partir.* (L. Vidal, 2000:44)

Toda essa vontade de morar no lado brasileiro da fronteira é acompanhada de uma atitude positiva em relação às coisas do Brasil, a começar pela nacionalidade brasileira que assumem com afinco. Contudo, Vidal alerta que, nesse caso, não se trata de abrir mão da identidade indígena, da qual os Galibi-Kaliña são muito orgulhosos, mas de um acréscimo a esta (2000:44). Para este grupo Galibi-Kaliña ser brasileiro é uma questão de *“inserção na sociedade nacional pelo estudo, o esforço e o trabalho”* (L. Vidal, 2000:44). Fato que, três décadas antes, é também observado e descrito por Expedito Arnaud com um quê de lástima:

*Por efeito de influências sofridas através de contatos com outros grupos étnicos penetrados na área, da ação missionária católica e da mudança de ambiente, mostram-se os índios em apreciação modificados*

*em relação a seus antigos padrões sócio-culturais. (...) As técnicas relativas à cerâmica e ao trançado ainda perduram, mas já se nota uma certa negligência por parte dos pais em transmiti-las (sic), pois, em sua maioria, inclinam-se no sentido dos filhos obterem instrução escolar ou ocupações fora da aldeia. (1968:3).*

O que é encarado como perda pelo etnólogo, é visto de maneira oposta pelos Galibi, como um ganho para sua sociedade, que por conta disso pode se auto-definir como “*totalmente desenvolvida*” (L. Vidal, 2000:45). A certeza quanto à sua atitude de estar sempre abertos à “civilização” é constantemente reafirmada, por isso, enquanto todos os outros povos da região preocupam-se em implementar e reforçar o ensino bilíngüe, o líder Lod se manifesta de maneira contrária, colocando em uma Assembléia que não há necessidade de ensino bilíngüe em sua aldeia pois lá “*as crianças aprendem só o português que é o que é necessário*” e conclui que “*se a civilização é para todo mundo, os índios também vão se civilizar*” (Assembléia de Ariramba, 1997).

Tal desenvolvimento, ou “civilização”, encontrou eco também dentro do quadro evolucionista que norteava o modo de pensar dos militares membros da Comissão Demarcadora de Limites. Assim é que, em 1956, quando de uma expedição ao Oiapoque, o Ten. Cel. João de Mello Moraes não se furta a observar o quanto os “galibis” são “civilizados”, relatando que:

*As malocas dos “galibis”, erguem-se em terreno baixo, porém o terreiro desses índios, aliás praticamente civilizados, mais parecendo caboclos de feições delicadas, impressiona pela limpesa (sic). São os “galibis”, ativos, sem espírito de nomadismo e entre eles vimos uma mulher, dedicada à cerâmica, manufacturando pequenos vasos de argila. (1956:52, grifo meu)*

A limpeza do seu espaço notada pelo Tenente Coronel é um aspecto sempre destacado pelos não-índios que os visitam. Em contraposição ao que afirma o oficial, que vê na limpeza do terreiro uma característica de “civilização”, e neste caso de sua própria sociedade não-indígena, Vidal assinala a limpeza como fazendo parte de um universo de conhecimentos indígenas. Segundo a autora:

*Os Galibi (...) vivem segundo padrões bem definidos e um código de etiqueta muito elaborado, que começa pela higiene e cuidados com o corpo e a limpeza impecável da aldeia, das casas e mesmo das roças. São comportamentos que, além de seu efeito estético, evitam o contato com substâncias poluidoras ou entidades causadoras de desordem e doenças. Mesmo no preparo da comida, há uma preocupação constante em preservar a “pureza” dos alimentos. (2000:45)*

O Ten. Cel. Mello Moraes menciona ainda uma população Galibi bastante reduzida, de acordo com suas informações: “*Quando visitamos este aldeamento (sic.) não encontramos mais de vinte pessoas, das quais a metade se compunha de crianças*” (1956:52).

Expedito Arnaud informa um crescimento populacional ocorrido em consequência de mais duas emigrações da mesma região da Guiana Francesa. Portanto, em 1964, a população Galibi do Oiapoque totalizava a assombrosa soma de 68 pessoas, contando entre elas um não-índio e um índio Galibi-Marworno casados dentro do grupo. Mas, essa população, que encontrava-se dividida em dois grupos locais em função de uma cisão interna (E. Arnaud, 1968:1-2), não se manteria junta por muito tempo.

Atualmente, sabemos que apenas um dos grupos permaneceu na região, justamente aquele da primeira migração, composto por dois irmãos e uma irmã destes casada, fato decisivo para o decréscimo populacional. Aliada à atitude da sociedade de estar voltada para fora, o que produziu a saída de vários descendentes da aldeia para cidades do Brasil (Oiapoque, Belém, Brasília), está a regra de matrimônio preferencial com a prima cruzada, que limita ainda mais as oportunidades de casamento intraétnico devido à baixa densidade demográfica (L. Vidal, 2000:47).

Outro aspecto que os diferencia dos outros índios da região é o catolicismo que praticam. Suas práticas religiosas nada se assemelham ao catolicismo de base mais popular e misturado com crenças indígenas praticado respectivamente pelos Galibi-Marworno e Karipuna. Como define Vidal, “*o catolicismo dos Galibi é a chamada linha tradicional e há séculos incorporado às suas crenças e práticas*” (2000:45). Segundo nos informa Expedito Arnaud, os Galibi-Kaliña chegaram ao Oiapoque todos batizados, e com um ideal de casamento realizado no serviço religioso e no civil:

*Provavelmente, em consequência da aquisição de novos valores observa-se, dentro dos dois grupos, a tendência no sentido de serem as uniões tribais ratificadas através de casamentos na igreja católica ou no civil. A despeito de constituírem minoria, pois em um total de 12 casais apenas três se consorciaram pela primeira modalidade e um por ambas, somente consideram como realmente casados os que assim procederam...* (E. Arnaud, 1968a:7)

Os Galibi do Oiapoque usam freqüentemente o português dentro da aldeia, esta língua é aprendida na escola pelas crianças e no contato com os brasileiros. Também falam o francês que trouxeram da Guiana e fazem questão de manter e o patois, que é utilizado principalmente nas relações com os outros povos da região. Os Galibi possuem uma língua indígena pertencente ao tronco Carib. E, assim como os Palikur, consideram-se índios de verdade por falarem uma língua

nativa e vêem com maus olhos o status de língua indígena atribuído ao patois pelos Karipuna e Galibi-Marworno.

### **Índios crentes, índios de verdade**

Chegamos enfim aos Palikur. Vejamos então como eles articulam os temas que vimos tratando neste capítulo (língua e religião) à formulação de uma identidade indígena diferenciada em relação aos outros povos da região.

Os Palikur, assim como os Galibi do Oiapoque, falam quatro línguas: patois, português, francês e sua língua nativa, o *Parikwaki*. O patois é falado com fluência principalmente pelos homens, que costumam se deslocar do Urucaú com mais frequência que as mulheres. O uso desta língua é restrito às relações comerciais, políticas e sociais experimentadas fora das aldeias ou, eventualmente com algum visitante. Quando perguntados se falam o patois, os Palikur costumam responder que não, pois são “*índios de verdade*”, marcando sua diferença em relação aos falantes desta língua. A língua portuguesa é falada por boa parte dos homens mais velhos, muitos destes a aprenderam através das primeiras escolas instaladas pelo SPI entre os Karipuna e Galibi-Marworno, por volta da década de 40 (A.Tassinari, 2000). Mas, são principalmente os jovens que a dominam, em função de uma escolarização mais regular experimentada a partir da década de 90.

Percebe-se que, dentre os povos do Uaçá, apenas os Palikur e os Galibi do Oiapoque falam uma língua propriamente indígena. Este aspecto é visto por ambos os povos como a prova cabal de que sua identidade indígena é “mais verdadeira” que a dos falantes de patois. Como disse-me um informante, sua língua é “*como um passaporte, uma identidade*”.

Para os Palikur que vivem no Urukauá, o francês, como o patois, é uma língua de troca, utilizada principalmente para o comércio nas cidades da Guiana Francesa. Mas, do outro lado da fronteira, a influência do francês parece ser maior que a do português falado pelos Palikur do lado brasileiro, porque não há ensino diferenciado e a escolarização é feita em francês com muito mais regularidade que o processo brasileiro<sup>97</sup>.

Apesar de falarem a mesma língua, as diferenças entre Palikur “brasileiros” e “franceses” são bastante acentuadas. Em parte isso se deve aos processos de escolarização diferentes já mencionados, mas, principalmente, ao grau de inserção de cada um deles na sociedade

envolvente. Ao contrário dos Palikur “brasileiros” que vivem em aldeias afastadas do meio urbano, ocupando vastos territórios; a maioria dos “franceses” vivem em bairros Palikur localizados dentro da cidade de Saint Georges de L’Oyapock e em vilas no entorno de Caiena, a capital da Guiana Francesa, convivendo muito mais intensamente com a sociedade envolvente. Nessa convivência, a principal língua de troca não é o francês, língua oficial na Guiana. O uso do patois é extremamente difundido, portanto, lá como no Brasil, a segunda língua depois do *parikwaki* é o patois<sup>98</sup>. Sobre a influência do patois comentava desolado o Sr. Paulo Orlando:

*Os Palikur da Guiana tão começando a abandonar a língua do Palikur e trocando pelo patois. Se eles tivessem trocando pelo francês não ia ser ruim, porque o francês e o português são línguas comerciais, e o crioulo não tem nem alfabeto.* (Kumenê, 1996).

Vê-se que o patois não goza de muito prestígio entre os Palikur. Não é considerado nem língua de índio (como indicado acima), nem tampouco de não-índio. É um híbrido e como todo híbrido suscita reações das mais diversas.

Para os Palikur falar uma língua própria é, ao mesmo tempo, um distintivo e um certificado de sua identidade indígena, que é sempre reafirmada. E, é principalmente a partir da língua que se concebem como “*mais índios*” em relação aos povos vizinhos.

Esta classificação, no entanto, parece conter imagens contraditórias, quando se nota que concomitantemente à afirmação de maior autenticidade revela-se um certo descontentamento em relação a um estágio considerado atrasado por eles. Ser “*mais índio*” frente aos outros povos da região é também sinônimo de “*ser mais brabo, mais ignorante*”<sup>99</sup> em relação a determinados

<sup>97</sup> Na Guiana Francesa os estudos seguem até o ensino médio, enquanto que no Brasil raramente os alunos conseguem passar do ensino fundamental.

<sup>98</sup> A situação de proximidade com o meio urbano, parece colocar os Palikur radicados na Guiana Francesa numa espécie de impasse. Ao mesmo tempo em que a aquisição de novas tecnologias e novos conhecimentos é apreciada, parece haver um temor quanto a manutenção do conhecimento tradicional. Esse é o tom das entrevistas dadas pelos Palikur da Guiana ao jornal Guianense “*France-Guyane*” de 24 de fevereiro de 1997 que anuncia a doação de Terras, numa região de floresta, feita pelo governo francês aos Palikur, a manchete e a chamada de capa do jornal são as seguintes: “*PALIKOURS: O APELO DA FLORESTA: Os Ameríndios palikours de Macouria, duzentos e cinquenta almas, deixaram a RNI e preparam seu retorno à vida na floresta. Ontem meio-dia, eles inauguraram seu primeiro carbet tradicional de seu futuro modo de vida, no local Balata, não longe do salto Léodate*”.

<sup>99</sup> Me parece que os Palikur divertem-se em construir uma imagem de “*os mais selvagens*” da região. Diversas vezes ouvi menção a um passado canibal e poligâmico, no entanto, nada nas fontes confirma essa colocação, muito pelo contrário, Coudreau é um que menciona a monogamia estrita dos Palikur no final do século passado (supra:30). Outro aspecto que parece fazer parte desse arsenal de características propriamente indígenas, é o costume de “limar os dentes em pontas”, parafraseando Guimarães Rosa (Sagarana:26). Nimuendajú, que faz uma descrição das características físicas Palikur, não menciona tal costume, como não haveria Nimuendajú de notar os dentes em formato de caninos? Provavelmente trata-se de uma inovação que não está relacionada a nenhum rito corporal ancestral. Segundo Arnaud (1984: 25) este costume proviria do contato com os negros da Guiana. A explicação dada pelos Palikur sobre cerrar os dentes é bem pragmática, dizem eles que isto serve para impedir que os dentes apodreçam, uma vez os dentes afastados, não há como a comida permanecer neles, no entanto os dentes cerrados são



aspectos socioculturais (conhecimento formal, beneficiamento de produtos para a comercialização nas cidades de Oiapoque e Saint Georges, como lidar com o comércio local, etc.) adquiridos no convívio com os brasileiros.

Os relatos sobre o passado descrevem os Palikur como um povo dividido, que vivia separado em pequenos grupos nas ilhas dispersas ao longo do Urukauá. A situação de viver isolado é constantemente remetida a um imaginário de “índio bravo”, incivilizado e, portanto, incapaz de sociabilidade. Assim se passava antigamente, quando os Palikur escondiam-se dos “brancos”, com medo que eles os aprisionassem como haviam feito com seus antepassados (vide capítulo II).

Para os Palikur do Urukauá a palavra que designa brasileiro, *parahna*, é referida como sinônimo de “civilizado”, cujo significado está fortemente relacionado ao conhecimento formal adquirido na escola, ao domínio de tecnologias modernas e a língua portuguesa. Segundo o Sr. Manoel Labonté:

*Depois de 1958/59, quando fizeram uma escola aqui é que o índio se civilizou. Em 1959 é que o índio começou a Ter casa, a saber se limpar, mas antes disso o índio Palikur morava na mata, pescava no rio e às vezes no mar, navegava no mar e caçava. (Kumenê, 1996).*

A associação entre ser civilizado e falar a língua portuguesa é claramente referida numa declaração em tom queixoso de uma moça palikur, que havia vivido alguns anos no Oiapoque e recentemente retornara ao Urukauá:

*Não consigo mais conversar com as pessoas daqui, as pessoas daqui não sabem falar português como civilizado (Penina Leon Paulo, Kumenê 1996).*

Vemos apontados pelos Palikur vários aspectos de sua cultura confrontados aos de seus vizinhos índios e não-índios, numa elaboração muito próxima à tradicional classificação evolucionista dos povos do Uaçá, presente, pelo menos, desde Coudreau (como vimos no capítulo II) e repetida amiúde por todos os povos da região. Porém, não se trata aqui de apontar um mero eco evolucionista. Para melhor compreender o sentido de tal classificação, primeiramente não se pode considerar língua e religião como aspectos isolados, simples traços culturais, pois se assim o fizesse poderia incorrer no mesmo tipo de análise evolucionista que vem sendo feita desde o século XIX, por Crevaux (1993), Coudreau (1893), pelos militares e membros do SPI, e até mesmo por Nimuendajú (1926).

---

somente os dianteiros e sabe-se que as cáries não costumam ter preconceitos na hora de escolher os dentes. Por fim, acrescenta-se que os dentes pontiagudos dão aos Palikur uma imagem exótica, como se isso fosse uma idiosincrasia indígena.

Considero mais produtivo buscar nas narrativas nativas explicações subjacentes aos sinais diacríticos manifestos (Barth, 2000: 29). Agindo assim foi possível perceber que, a conotação negativa de se auto classificarem como “*mais brabo, mais ignorante*”, em relação aos outros povos da região e aos brasileiros, era sobrepujada pela conotação positiva do “*ser índio de verdade*”.

A contradição entre esse dois modos de se autodefinir me parece ser apenas aparente, e resultar, em realidade, de uma estratégia discursiva. Os Palikur parecem valorizar a polarização entre “civilização” e “primitivismo” com o intuito de demonstrar o quanto a evangelização pentecostal contribuiu para tirá-los do estágio de “feras”, uma vez que dizem ter sido “*amansados*” pelo evangelho:

*Nós éramos os índios mais brabos da região, ninguém conseguia amansar a gente. Naquele tempo havia muita desunião, muita briga, o Palikur vivia espalhado, ninguém conseguia reunir, nem o SPI, nem o exército, só quem conseguiu foi o evangelho. (Nilo Martiniano, Kumenê 1997).*

A introdução do evangelho é um marco. As histórias de vida são sempre balizadas por um antes de cristo e um depois de Cristo particulares. Por exemplo, Antes da evangelização pentecostal não se permitia a instalação de escolas no Urukauá, estas eram coibidas pelos “*antigos*” por conta de um medo histórico em relação aos “*brancos*” (cf. capítulo II). Isto é hoje reputado à falta de conhecimento dos antigos, objeto hoje digno de comiseração, como diz Paulo Orlando: “*Coitados, eles não sabiam o que é bom.*” (P. O, Kumenê 1996).

Vejamos como essa situação é descrita mais detalhadamente:

*Carlos Floriano Ioiô: Ai o pastor falou: – Agora que vocês aceitaram Jesus, agora vocês tem tudo que Jesus quer dar para vocês, o primeiro a chegar aqui o professor, o primeiro chegar aqui... Jesus vai mandar o professor pra ensinar os filhos de vocês, verdade, chegou, o nome dele, William Araújo, que ele mora aí no Macapá. O pastor Glen, antes disso ele falou que vai chegar o professor, depois vai chegar o chefe, tudo isso que ele falou, aconteceu tudinho, graças a Deus. Ninguém gente que aqui prá trazer todo mundo aqui, nem FUNAI, nem presidente, primeiro quando o chefe Eurico estava querendo fazer uma reunião com o pessoal para reunir todo pessoal pra ficar só uma casa, não pode, eles não aceitam, trazer um professor aqui eles não aceita, ficaram com medo.*

*Artionka: Com medo do professor?*

*Carlos Floriano Ioiô: Medo do branco, porque a gente não sabia, a gente não conhece, a gente não entende, é por isso que isso aí... (Carlos Floriano Ioiô, Kumenê, 1997).*

A narrativa do Sr. Carlos Floriano funde dois períodos da história da relação dos Palikur com a escola, num primeiro, que é associado ao Eurico Fernandes (*o chefe Eurico*), os Palikur sequer haviam permitido que se construísse uma escola no Urukauá, pois consideravam-na um

meio de opressão (supra:99). Porém, mesmo antes do pentecostalismo, havia sido instalada uma escola no Urukauá. Essa informação consta do Diário de campo da missionária Diana Green, que menciona a existência de uma escola “abandonada” na aldeia Mangue, no período em que chegou à região. Pouco tempo depois da chegada dos missionários, o SPI designou um professor para a escola da aldeia Mangue. Mas, ainda segundo o as informações do Diário, embora existisse escola e professor, os Palikur não a freqüentavam, por conta da dificuldade de apreender o que era ensinado em português, da dificuldade de comunicação entre professor e aluno, e também de um certo desentendimento na relação pessoal com o professor brasileiro. Não se tratava mais de puro medo e desconhecimento.

Após a evangelização, houve uma maior demanda dos Palikur por escola e professor. Então, a partir dessa demanda e da existência concreta de um público alvo, começa a haver uma maior afluência de professores. Contudo, até hoje, persistem os mesmos problemas manifestos desde os primórdios da escola (resumidos e indicados acima) na relação estabelecida entre os professores não-índios, os alunos e a “comunidade”.

Apesar da diferença entre os dois momentos relacionados à instalação da escola, o Sr. Carlos Floriano a ignora, de uma forma que me parece proposital, uma vez que o narrador sabe marcar claramente os diferentes períodos históricos (como veremos explicitamente em um relato seu no capítulo V). Parece-me então que estamos diante de um constructo elaborado *a posteriori*, o qual positiva a influência evangélica, tornando negativo o passado sem esta.

No que diz respeito à religião, a distinção estabelecida pelos Palikur em relação aos outros povos ocorre principalmente em dois níveis: num primeiro, em relação à prática do xamanismo, considerado pelos Palikur evangélicos um atraso, um resquício da “brabeza” e “ignorância dos antigos”. Ao considerarmos que são os Karipuna os grandes praticantes do xamanismo no Uaçá, justamente os índios considerados os mais “civilizados” da região e que, por conta disso, se vêem impelidos a “provar” sua indianidade (como vimos acima), temos então, por meio da religião, uma inversão de valores. Para os Palikur, sob a ótica da religião, os Karipuna estão mais próximos dos “antigos” e, portanto, deveriam também ser merecedores do título “índios de verdade”.

O segundo nível de distinção religiosa ocorre no âmbito do cristianismo. A religião católica, predominante na região, apesar de gozar de maior respeito quando confrontada ao xamanismo, também é merecedora de duras críticas. Ela é vista como uma falsa fé, muito

permissiva e atrelada a superstições, como a crença nos santos, meros “*bonecos de pau, eles têm boca mas não falam, têm ouvido mas não ouvem*” (Raimundo Maximilien, Kumenê 1996).

A avaliação do catolicismo feita nesses termos, alude ao modo exclusivista pelo qual os Palikur vêem sua crença. A religião evangélica é tida por eles, assim como pelos crentes em geral, como “*A Única Verdade*” religiosa possível. E, por possuir uma liturgia religiosa realizada na língua nativa, ganha, aos olhos palikur, um status de auto autenticidade. Desta forma, me parece que o índio crente termina por realizar o índio de verdade, onde o índio de verdade é aquele que se apossou de um conhecimento não-índigena sem, no entanto, perder as características culturais reputadas essenciais pela própria sociedade. Disto resulta uma composição cujo resultado pode ser resumido por uma fala do Sr. Paulo Orlando:

... *Aí o médico de Clevelândia viu que eu sabia aprender tudo direitinho, aí ele me perguntou: – O senhor é índio ou brasileiro? E eu respondi: – Índio brasileiro puro*” (Kumenê, 1996)



O capítulo que se segue permitirá ao leitor compreender melhor a concepção Palikur sobre o catolicismo e seu papel no processo de evangelização pentecostal.

## Capítulo IV. Do catolicismo ao pentecostalismo

Como vimos nos capítulos II e III, a história da relação dos Palikur com a religião cristã inicia-se muito antes da entrada de missões evangélicas na região. A relação anterior com a religião católica aparece de modo contundente nas explicações sobre os motivos e na forma em que se estrutura a atual religiosidade cristã evangélica palikur. Esse é um ponto que deve ser explorado para a compreensão do processo de evangelização da população.

A presença católica, apesar de descontínua, não pode ser subestimada, é uma parte importante da história palikur inscrita nos relatos de vida das gerações de meia idade e terceira idade, ainda que sob forma de desprezo (como veremos adiante). No início da pesquisa, cheguei a pensar que do catolicismo haviam restado apenas suas poucas contribuições ao vocabulário cristão<sup>100</sup>. Hoje, creio que o legado do catolicismo à história Palikur não se reduz às palavras utilizadas para designar o diabo e o Deus cristão. Considero imprescindível saber qual o lugar do catolicismo no universo simbólico Palikur, pois a ele articulam-se diversas categorias de identidade e alteridade do crente Palikur.



Antes da chegada dos evangélicos, foram séculos de relações intermitentes com diversos evangelizadores e oficiantes católicos, desde os missionários jesuítas, que apesar da imagem desbotada em suas memórias, ainda assim se fazem presentes (como vimos acima) até os padres, em sua maioria italianos da prelazia de Macapá, que desde o início do século XX iam vez por outra à região fazer as desobrigas. Isso sem falar da influência dos outros povos da região que seguem o catolicismo.

Dentre os sete sacramentos da religião católica (batismo, crisma, eucaristia, confissão, ordenamento, matrimônio e extrema-unção), o batismo foi, de longe, o mais aplicado entre os Palikur. Até a geração que conta hoje por volta de quarenta anos, é comum o batizado católico. A ascendência do batismo foi tamanha a ponto de produzir uma categoria de relação de parentesco, o compadrio, vejamos:

*Eu fui batizado na Igreja Católica, eu tenho o documento do batismo ainda na minha carteira. Eu tenho padrinho e madrinha, o padrinho já é falecido, o Djalma Sfair, chefe de posto, a madrinha é Conceição dos Santos, é Karipuna e mora em Caiena.*

<sup>100</sup> No vocabulário coletado pelo etnógrafo Curt Nimuendajú em 1925 (1926), Deus é *Ohogri* e Diabo é *Wapetpiyé*, estas palavras foram mantidas pelo *SIL* e são grafadas, respectivamente, *Uhokri* e *wavitye* (1996).

*Os padrinhos, por exemplo, o pai não tá, o padrinho existe como o papai e a madrinha como a mamãe. Meu padrinho era um segundo pai, ele sempre me dava roupa.*

*Eu já vi compadre e comadre namorar, isso os brancos. O finado Roque Penafort<sup>101</sup> namorou com sua comadre, pecado para nós, porque comadre e compadre são como irmãos. Agora existe ainda madrinhas e padrinhos no Kumenê, mas não batiza mais. As pessoas vem pedir as crianças como afilhado. Pedem e no outro dia vem trazer presente para o afilhado. Isso é antigo, é da época da invasão... (Mateus Batista).*

Percebe-se então que a relação de compadrio introduzida pelo catolicismo em tempos remotos, mesmo após a abolição deste, mantém-se. E, de modo diferente ao dos não-índios, cuja regra lhes parece ser a falta de regra (vide grifo supra), para os Palikur a relação entre compadres e comadres insere-se no sistema que regulamenta o parentesco: não se deve “namorar” com *gikumega* (minha comadre) ou com *gikumpega* (meu compadre), considerados como irmãos, a tal ponto que atribui-se-lhes o encargo de substituir, respectivamente, a mãe ou o pai do afilhado, numa posição equivalente a ocupada por *nahgu* (M, MZ) e *nihgu* (F, FB).

Lux Vidal (2001: 4-5) fornece um dado a respeito do compadrio entre os Galibi-Marworno que pode dar uma noção do significado atribuído à relação de compadrio entre os índios no Uaçá. Para os Galibi-Marworno os padrinhos de uma pessoa, a princípio não aparentados entre si, passam, em função do afilhado em comum, a chamar-se de compadres e seus filhos a tratar-se como irmãos, o que, segundo Vidal, “*impede o casamento entre eles, assimilando-os ao grupo de respeito, isto é, dos que compartilham do ‘mesmo sangue’*” (L. Vidal, 2001:4-5).

Por fim, chama atenção que os padrinhos de Mateus não sejam Palikur, mas sim um não-índio bem posicionado, ou seja, chefe de posto e uma Karipuna. Vilaça (s/d) fornece uma interessante análise sobre os critérios para escolha dos padrinhos entre os Wari’, apontando uma preferência na escolha de padrinhos não Wari’, os quais podem ser não-índios ou índios de outras etnias, assim como no caso de Mateus, e são vistos como bons presenteadores. Acrescente-se que os índios escolhidos pelos Wari’ para serem seus compadres, pertencem às etnias Makurap, Canoé e Aruá, os quais, na situação que suscita a reflexão da autora sobre o compadrio, dividem o espaço de habitação com os Wari’ num local onde havia sido fundada uma antiga colônia agrícola, denominada de Sagarana, e que atualmente é administrado por membros do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Nas relações interétnicas, Vilaça aponta uma diferenciação fundamental para entendermos porque esses outros índios são também padrinhos preferenciais

<sup>101</sup> Roque Penafort foi prefeito de Oiaipoque.

para os Wari', diz a autora: "... *Em Sagarana esses índios exibem para os Wari' o que entendem como sendo mais 'civilização': têm uma melhor situação econômica, vestem-se melhor e falam um português fluente*" (A. Vilaça, s/d: 17), posição que lembra a dos Karipuna na região, vide capítulos II e III.

A autora observa também que, no caso de faltar não-índios ou índios de outra etnia que preencham o papel de padrinhos, os Wari' escolhidos para padrinhos são sempre parentes próximos e a estes não se usa as referências compadre e comadre como vocativo que antecede o nome próprio do modo feito com os não-índios e índios de outras etnias. A conclusão a que chega a autora é que, o compadrio estabelecido com pessoas não Wari' seria um "*artifício externo*", o qual serviria para incorporar socialmente estas pessoas "*estranhas*" (A. Vilaça, s/d: 21). O caso Palikur citado acima parece aproximar-se bastante desta explicação, pelo menos a forma em que ele é descrito é similar ao caso Wari', no entanto não posso avançar mais nas especulações sobre o modo pelo qual o compadrio ocorria no passado. Ao olhar para o presente, o que se vê é um contraste fundamental em relação ao compadrio Wari', qual seja, a incorporação dessa categoria, completamente desprovida de seus atributos religiosos, ao sistema que rege as regras de parentesco (vide grifo na citação acima).

Depois do batizado, o sacramento mais aplicado entre os Palikur foi o casamento, mas em bem menores proporções que o batizado, e vivido apenas por alguns membros da geração que hoje tem mais de cinquenta anos. É na fala dessa geração que o catolicismo aparece de modo mais contundente, mas sempre representando algo inferior à religião evangélica, como uma etapa que eles cumpriram até chegar à verdadeira fé. A construção da história religiosa palikur é feita, por eles, em termos semelhantes a uma escala evolutiva<sup>102</sup>, nessa escala, o catolicismo parece representar um primeiro estágio do cristianismo, antes dele o que existia era a crença em fenômenos da natureza como manifestações divinas. Vejamos como o Sr. Manoel Labonté relaciona as várias etapas do conhecimento religioso:

*Manoel Labonté: Ah! Isso há muitos anos, conhecia isso, então a pessoa antiga, de antigamente, eles conhecia Deus assim... eles ouvia um trovão e para eles era Deus, ouvia também aquele relâmpago, é Deus, ouvia aquela árvore muito grande, esse é Deus, vê também uma ave muito grande, então para eles é Deus, tudo isso... para as pessoas antigamente eles consideravam Deus.*

*Artionka: E o seu pai acreditava assim?*

<sup>102</sup> Considerando-se que muitos dos informantes com os quais trabalhei tiveram uma formação escolar mínima e que as teorias evolucionistas tiveram e têm larga difusão nos meios de conhecimento médio, não é de se admirar o uso destas pelos Palikur.

**Manoel Labonté:** *O meu pai já não era assim, já mudou, já entendia que Deus existia no céu, mas também não entendia de qual forma, o que é Deus. Ele assim, conhecia que Deus existia no céu, porque o pai dele, do finado meu pai, trabalhou em Caiena, ele passou vinte anos em Caiena, aí os muitos colegas dele, crioulos, os colegas dele contavam para ele que Deus existia no céu, e Deus... mas até eles, os crioulos, não sabiam explicar como é que Deus, só conhecia Deus, todo mundo conhecia Deus.*

**Artionka:** *E eles tinham religião?*

**Manoel Labonté:** *Naquele tempo, tinha, mas muita gente, conhecia a religião, digamos assim, como qualquer um serviço, qualquer um trabalho, qualquer uma pessoa, ele pode ser uma pessoa que trabalha na roça, trabalha pescadores, considerar assim, uma religião, para eles não serve nada, não tem nada a ver com isso, não esta ligada a nada mesmo, porque, digamos assim, a lei de Deus para que serve para o homem? Não sabia isso.*

**Artionka:** *Antigamente na época do seu pai, vinham padres para cá?*

**Manoel Labonté:** *Vinha padres naquele tempo, todo mundo batizava as crianças, os padres vinham para cá batizar.*

**Artionka:** *O senhor foi batizado?*

**Manoel Labonté:** *Eu fui batizado.*

**Artionka:** *Na Igreja...*

**Manoel Labonté:** *Católica.*

**Artionka:** *E os padres não explicavam o que era Deus?*

**Manoel Labonté:** *Bem, os padres explicavam isso, mas como eu acabei de dizer, os índios não entendem bem isso, não entende mesmo. Olha, até hoje você pode conversar com uma pessoa que não é crente, que não conheceu o que é Deus, tu pode perguntar para ele assim: Você conhece Deus? Aonde Deus mora? Ele vai responder assim: – Conheço Deus, mora no céu. Porque todo mundo conhece que Deus mora no céu, mas a gente sabe, então você vai perguntar dele: – Você sabe a lei de Deus? – Eu conheço sim, porque eu já ouvi, já participei muito da Igreja, Igreja católica. E, você pode perguntar dele, conversar, não demora você tá teimando já, porque? Porque ele não entende essas coisas, a lei de Deus, ele entende como ele bem entende, na outra, para ele entender bem a lei de Deus, bem mesmo, correto, ele não pode explicar isso, é como os Palikur que nunca ouviu o que é Deus, eles consideravam uma árvore como um Deus, um trovão, um relâmpago, isso é Deus.*

*Olha, outra coisa, não é dizer que eu estou discriminando a lei, mas nós estamos aqui conversando, eu não estou discriminando outra coisa, outra religião, outras, digamos assim, de padre, mas eu estou explicando, mais ou menos o que é verdade mesmo. O Aarão, antes de contar isso, porque isso saiu do Aarão, Aarão o que, aquele Moisés que é o profeta de Deus, então o Moisés foi conversar, encontrar com Deus, na montanha Oliveira e foi justamente para receber aquela placa lavrada numa pedra para poder fazer os mandamentos, então o Moisés foi receber isso lá com Deus na montanha Oliveira, ele foi também rezar lá, então lá Deus apareceu com ele, então passou lá, muito tempo lá conversando com Deus, então o povo diz que ficaram na terra esperando Moisés, esperando, esperando até que cansaram de esperar, alguns deles dizendo já que: – Ah o Moisés está demorando demais, já passou o dia que ele marcou, não*



chegou até agora, e agora quem nós vamos adorar agora? – Começaram, né, aí inventaram, aí disseram pro Aarão: – Aarão, Sabe de uma coisa, olha o Moisés tá demorando, nós esperamos o Moisés para nós adorar o Moisés. Prá eles, eles estão adorando o Moisés, para eles Moisés é Deus. – Então, acho que o Moisés não vem mais, era bom para nós trocar de idéia, pensar em outra coisa, nós não podemos ficar sem adorar ninguém, nós têm que pensar em fazer alguma coisa pra gente adorar. Aí conversaram com Aarão, o irmão do Moisés, Aarão e Moisés são irmãos legítimos, aí o que eles falaram para o Aarão: – Faz o nosso Deus! – Aí encomendaram para fazer uma imagem, fazer aquela imagem de um gado, fazia de cobre misturado com ouro. Aí o Aarão fez, começou fazer a imagem para todo mundo adorar, agora tem um Deus para eles adorarem, começaram adorar.

Aí quando Deus viu o povo de Moisés estarem com outras idéias, já estavam pecando contra Deus, não estão adorando mais Deus, estão adorando imagens, imagens como vida. Aí Deus disse para Moisés: – Moisés, o teu pessoal estão adorando imagens, a maioria deles estão adorando, bebendo, dançando, estão desistindo de outra coisa já. Aí começaram, o Moisés veio, ficou revoltado, veio ver se realmente era como Deus estava dizendo para ele. Quando ele chegou aqui na terra ele viu assim mesmo, a maioria estava dançando, adorando, ele ficou tão revoltado até que ele jogou o mandamento, porque ele vinha com dois mandamentos lavrados de pedra, tanto ele ficou revoltado que jogou um na terra, partiu, quebrou mesmo o mandamento, ficou um, ele ficou revoltado o Moisés, aí Deus disse para ele: – Não fica revoltado, tem alguns deles que ainda não adorou a imagem, alguns deles que ainda não dançou, alguns deles que ainda não bebeu, alguns deles que ainda não divertiu de nada, então conversa com eles, então aquela pessoa que ainda não bebeu, que ainda não dançou, que ainda não adorou imagens, então é aquelas pessoas que é os nossos, mas aqueles que adoraram imagens já, esses são do demônio, explicou para o Moisés. Aí o Moisés veio e começou, ele percebeu que... como ele ficou revoltado, aí depois ele resolveu de ficar... ele começou a esfriar daquele brabeza dele, porque ele ficou furioso demais, daí que começou a entrar essas coisas, imagens, o Aarão que inventou isso com o povo, muitos anos mesmo, mais de seiscentos anos atrás, Jesus ainda não nasceu naquele tempo, mas já existia Deus, e como Deus disse: – “Verbo era Deus, e Deus era verbo”. Então prá ver, ele disse: porque “Eu antes de todos, não tem aquele que é mais antes de mim, nem depois de mim, só eu mesmo”.

Então quando chegou o missionário aqui, o Palikur ainda estava naquele, não entendia bem o que era Deus, entendia Deus, mas não entendia para que era Deus, você pode perguntar naquele tempo que ninguém pode explicar, mas agora não, a gente pode explicar, porque agora não é só padre que lê a Bíblia, todo mundo está lendo a Bíblia agora, até índio, imagina só, até o índio hoje em dia estão lendo a Bíblia, estão sabendo as notícias de Deus e sabendo o que era Deus, porque que existe Deus no mundo, no céu, quem é o homem, quem fez o homem, do que o homem foi feito, o índio já sabe tudo isso agora, pode contar, pode perguntar: – Do que o homem foi feito? – O homem foi feito do pó da terra, Deus fez primeiro o homem, o Adão, a terceira ele fez uma mulher, Eva, esposa do Adão, então a esposa do Adão é Eva. E qual foi operado primeiro na terra? Foi Adão, Deus operou ele para tirar da costela dele para fazer uma mulher. Quem sabe isso? Pode perguntar para os brancos mesmo, que são muito estudioso,

*talvez ele pode explicar isso também, mas antigamente, muitos anos atrás, muitos não sabiam isso, você pode perguntar que eles não explicavam nada disso.* (Manoel Labonté, Kumenê 1997)

Como bem demonstra o relato acima, o questionamento ao catolicismo está assentado principalmente em três aspectos: na intermediação da relação entre o Homem e Deus feita pelo padre, fato que impede o acesso direto aos evangelhos da Bíblia e portanto dificulta o conhecimento do universo cristão cosmogônico, cosmológico, escatológico, enfim, ideológico (no sentido de conjunto de idéias); na crença nos santos, os quais são vistos como imagens “sem vida”, ou seja, sem imanência divina, aspecto que torna sua adoração um ato sem efeito e, no limite, um ato pecaminoso, visto que os Palikur remetem-se a um episódio bíblico (Êxodo 32:1-35) para condenar o culto às imagens; e, por fim, a idéia de que um Deus cristão cercado de intermediários (padres e santos) leva ao distanciamento dos fiéis em relação a esse Deus, ao passo que na religião evangélica pentecostal essa distância não existe e o Deus aparece como um “Deus vivo”, mostra-se intimamente ao fiel, ou melhor, ao crente.

Em razão desse discurso de repúdio<sup>103</sup> em relação ao mundo católico era difícil obter informações mais detalhadas de como eram, como agiam os Palikur na época do catolicismo. Como diria Malinowski, faltava “carne e sangue” ao meu parco esqueleto católico.

Nimuendajú (1926), Eurico Fernandes (1948) e Expedito Arnaud (1984, 1996), cujos trabalhos foram elaborados a partir de pesquisas de campo realizadas antes da evangelização pentecostal, no caso dos dois primeiros, ou pouco depois do começo da evangelização, no caso de Arnaud, fornecem escassas descrições da religião católica entre os Palikur, dando a entender que esta religião era inconsistente e portanto não merecedora de mais atenção. Vejamos o que eles dizem do catolicismo:

*Nimuendajú: Quase sem exceção, os Palikur são batizados pelo vigário francês em St. Georges, no Oiapoque. Possuem uma palavra, “ohogri”, que traduzem em creolo por “bon Dié”, e outra, “wapetpiyé” que se traduz por “diab”. Além disso, adaptaram, como acabo de expor, o enterro cristão, e cruzes de madeira vêm-se às vezes sobre os maracás de cabo longo e nos colares. Com isto, porém, esgota-se o seu cristianismo (...); não se vê em seu poder imagens de santos, e não têm a menor idéia da doutrina cristã. Além daquelas cruzes que eventualmente figuram nos seus maracás, nada nas suas festas lembra o cristianismo. Não sei o que eles compreendem por “bom Dié”; as mais das vezes empregam este nome, como os brasileiros também, como forma retórica, ajuntando sempre quando se referem em creolo à própria pessoa no futuro a frase “– Si bom Dié v’ler” (= se Deus quiser). Mas também me disseram que ele tinha causado o dilúvio que deixou a marca da altura das águas na fralda da Montanha*

*Carupina que, nesta ocasião, serviu de refúgio aos homens. À minha pergunta, porque não se devia casar com uma mulher do mesmo clã, um índio respondeu-me “que Deus não queria isto”. Ele vive em Inoliku, o mais baixo dos três céus (...) Ao lado desses trapos de religião cristã ainda se conserva, como unidade perfeita, a antiga crença: a religião dos pajés...* (1926:45-46, grifo meu).

**Fernandes:** *Sua crença religiosa é um caos entre as tradições que lhes deixaram seus ancestrais e o catolicismo que lhe ensinou o padre; se lhe perguntamos qual é o poder máximo e criador, ele nos diz que é Hun-Hon-Ucré (H. aspirado na pronúncia); Hun-Hon-Ucré, é um velho branco de barbas brancas. Mas continuamos a conversar, deixamos que ele se esqueça e então verificamos que os rios foram feitos por grandes cobras a mando de CARUMAIRÁ, o mar foi feito pelo Maguari e pelo Beija-Flor, a mando de CARUMAIRÁ, o Sol também teve sua participação na origem do homem e também “pagés” (sic.) transformaram o macaco-coatá na espécie humana e que enfim (sic.), Hun-Hon-Ucré, o deus que o branco lhe ensinou, tem papel secundário na sua crença. O padre batizou a criança: – Manoel, Maria, etc., mas algum tempo depois, não é mais Manoel nem Maria, nem se lembram mais do nome que na pia batismal foi dado a seu filho, agora é DATCARE, é MAUROPCE, etc., entretanto ele fez questão de batizar seu filho, porque o padre lhe disse que se assim não fizesse, o diabo carregaria com ele.* (1953:288-289, grifo meu).

**Arnaud:** *Ao contrário dos Galibí do uacá e dos Karipuna, os Palikur não possuem capelas e santos padroeiros, continuando a influência da religião católica quase restrita ao batismo, casamento e compadrio. Como no tempo de Nimuendajú continuaram pautando sua conduta principalmente nas crenças tradicionais...* (1996:307).

Entre essas informações e a ênfase dada nos discursos palikur sobre o catolicismo como um passado cristão, afigura-se um descompasso. Se antes da evangelização pentecostal o que existia eram “trapos de religião cristã” e o que prevalecia era sua “crença tradicional”, porque tais “trapos” aparecem de modo tão significativo na fala dos Palikur? Me parece que esta é uma situação na qual a diferença de interpretação entre autores e sujeitos ocorre por força da dupla arbitrariedade do signo, simultaneamente produto de uma segmentação relativa e de uma representação seletiva (Sahlins, 1990: 185), tomando como justa a definição de Sahlins, donde:

*...conclui-se da natureza arbitrária do signo que a cultura é, por sua própria natureza, um objeto histórico. Saussure, famoso naturalmente por fazer a distinção entre pontos de vista diacrônicos e sincrônicos no sentido da língua, foi o primeiro a admitir, no entanto, e sempre insistiu nisso, que um sistema lingüístico é inteiramente histórico. É histórico porque é arbitrário: por não refletir simplesmente o mundo existente; mas, pelo contrário, porque na ordenação dos objetos existentes pelos conceitos preexistentes, a língua ignoraria o fluxo do momento. A totalidade e a particularidade de objetos lhe*

<sup>103</sup> Ressalte-se que trata-se de um repúdio no nível do discurso, o que não inviabiliza que na prática suas relações com os católicos da região ocorram em excelentes termos, não estou aqui falando de uma Irlanda do Norte.

*escapam. Então, inversamente, o sistema é arbitrário porque é histórico. O presente seja lá qual for, é reconhecido enquanto passado.* (1990:185, grifo meu)

O catolicismo dos discursos do presente é legitimado por uma referência ao passado. No entanto, as elaborações palikur sobre um passado católico estão bastante calcadas no presente, na relação que estabelecem enquanto índios crentes com os índios católicos da região, como visto no capítulo anterior. Parece haver uma inversão da afirmativa de Sahlins, neste caso não é o presente que é reconhecido enquanto passado, mas o passado enquanto presente. O catolicismo reputado à história passada dos Palikur é formatado nas narrativas de modo semelhante ao catolicismo de seus vizinhos. Talvez por isso as elaborações sobre a existência e o significado do catolicismo entre os Palikur sejam postas de modos diferentes pelos nativos e pelos pesquisadores. Acrescente-se a dificuldade que estes pesquisadores têm, exceção feita a Exedito Arnaud, quando se trata de analisar situações socioculturais que apresentam um certo hibridismo, como vimos no capítulo anterior em relação ao próprio catolicismo entre os Karipuna e Galibi-Marworno.

Não é, portanto, de se admirar que as melhores descrições sobre aspectos do catolicismo palikur sejam encontradas justamente no *Personal Diary of Harold and Diana Green*<sup>104</sup> escrito por Diana Green, posto que a missionária estava menos preocupada que Nimuendajú (1926), Fernandes (1953) e Arnaud, (1984, 1996) em encontrar e descrever as características “tradicionais” do povo e mais interessada em conhecer sua religiosidade.

O *Diário*<sup>105</sup> é um documento rico que contém descrições detalhadas, com bastante “carne e sangue” no sentido dado por Malinowski, sobre os processos do ciclo de vida, como o nascimento, o casamento e a morte; históricos de doenças e tratamentos a elas aplicados; relatos sobre as relações políticas dos Palikur com o órgão oficial (SPI e depois FUNAI) e com os outros índios da região; descrições de como ocorriam as tensões políticas internas ao grupo; menção às diversas festas que ocorriam na região; descrição de como agia o xamã e como se dava o xamanismo no grupo; e, por fim, várias passagens que registram o uso de símbolos católicos como a cruz e o rosário; etc.

Já havia escutado falar sobre um hábito antigo, não mais utilizado no presente, de pintar cruces com urucum dos lados, na popa e na proa da canoa para afastar os “bichos”, seres

<sup>104</sup> Uma cópia deste *Diário* me foi fornecida em 1997 pelo casal de missionários com a permissão de utilizá-lo em meu trabalho.

sobrenaturais, atraídos pelo cheiro de menstruação. De acordo com o informante as cruces pintadas geravam uma ilusão que fazia com que os “bichos” enxergassem a canoa “super blindada” com ferro ou cobre e com isso desistisse de aproximar-se dela. Aliada a essa estratégia existia também um jeito especial de falar utilizado nas canoas, que consistia em nunca mencionar diretamente o nome de animais ferozes e peçonhentos ou de qualquer objeto, Arnaud (1996:303) complementa essa informação dizendo que isso se dava porque acreditavam os Palikur que, ao pronunciar os nomes destes bichos ou objetos, eles ganhariam enormes proporções e cairiam sobre a canoa esmagando a todos.

Ao ouvir essa história das cruces nas canoas não me ocorreu, na época, que elas pudessem estar relacionadas ao catolicismo, pois seu uso e seu significado simbólico me pareceram bastante “indígenas”. Porém lendo o *Diário* e vendo a recorrência do uso de cruces feitas de madeira ou apenas pintadas de urucum às vezes associadas ao uso de rosários no tratamento de doenças, comecei a perceber que tratava-se sim de uma assimilação de um símbolo cristão, apropriado do catolicismo com mudança de significado simbólico.

No *Diário*, os símbolos católicos aparecem em situações diferentes, mas principalmente relacionados ao sistema de tratamento de doenças, mais especificamente integrados no conjunto de “terapias profanas” as quais, em termos similares aos postos por Gallois (1988:270-285), são acessíveis a todos os adultos de ambos os sexos. Segundo o que se pode obter do *Diário* as terapias profanas consistiam no uso de cantos, sopros, fitoterapia e pelo uso de objetos e pinturas aplicadas diretamente no corpo. Diana faz uma clara distinção entre as “terapias profanas” e aquelas reservadas aos especialistas, xamãs e sopradores. Destaco a seguir alguns trechos do *Diário* que podem ilustrar o que acabo de enunciar:

***July 10, 1965 – Saturday***

*Alfonso came early saying the new baby cried all night and had a fever. We think he is catching pneumonia. I gave the baby some Tetrex and Vicks.(...) They put a rosary around the sick baby's neck but took it off when I said it was choking him. Later they put a cord necklace with two packets made of green cloth hanging from it. The pockets were filled with small white crystals of quartz... (1965-77:15, grifo meu).*

---

<sup>105</sup> Para simplificar a referência, utilizarei a palavra *Diário*, iniciado por uma maiúscula e em itálico, quando me referir ao *Personal Diary of Harold and Diana Green*.

**July 11, 1965 – Sunday**

*Alfonso said the crystals of quartz on the baby's neck were taken from an alligator he had caught. "They are hard and sickness can't enter, so they keep sickness out of the baby's body"<sup>106</sup>... (1965-77:15).*

**July 13, 1965 – Tuesday**

*Alfonso's baby got worse last night. I gave the baby some sulfadiazine. The baby was again wearing the rosary and his forehead, both the front and back of his hands and feet were painted with "urucu" in the form of red crosses... (1965-77:16, grifo meu).*

**July 25, 1965 – Sunday**

*...The Baby is much better. It had a small cross made of tiny sticks stuck on the front of his hair (...) She said it was because the baby had hiccups. (1965-77:18, grifo meu).*

**March 29, 1967 – Wednesday**

*The girl was still alive but very weak this morning<sup>107</sup>. However she did stop vomiting. Liyoh asked if a bath in warm boiled water with lemon tree leaves wouldn't be good for her (...). After the bath Liyoh spit into a small round metal container of "urucu" and mixed it with his finger. Then he painted red crosses on her forehead, one on her chest, on the palms of her hands and on the soles of her feet. She is still very sick but a little better. I am giving her antibiotic shots and several body building medicines. She is in God's hands: (1965-77: 37, grifo meu).*

Nos excertos acima, vê-se que as cruces e o terço são empregados em associação com outras terapias, como os saquinhos contendo quartzo branco pendurados ao pescoço do bebê em substituição ao terço, mencionados no primeiro excerto, e o banho de folhas de limoeiro dado na moça doente antes de lhe pintarem o peito, as palmas das mãos e as plantas dos pés com cruces de urucum. Os efeitos simbólicos das cruces e do rosário aparecem aqui restritos ao domínio do conhecimento terapêutico. Ao considerar o emprego das cruces como “blindagem” de canoa, pode-se ampliar um pouco a extensão de sua incorporação ao conhecimento Palikur, no entanto, mesmo assim, permanece-se no domínio das profilaxias e terapias, visto que a “blindagem” nada mais é que um “remédio” preventivo para ataques de entes sobrenaturais atraídos pelo cheiro da menstruação.

Nota-se então que os emblemas do catolicismo apresentados acima foram inseridos, arrisco dizer que com bastante justeza, a um conhecimento medicinal amplo e prévio. Provavelmente a associação entre símbolos cristãos e maneiras de tratamento Palikur, não tenha

<sup>106</sup> De acordo com informação pessoal de Lux Vidal, os Karipuna também fazem uso terapêutico das pedras que encontram no estômago dos jacarés, atribuindo a eficácia medicinal das pedras, assim como explica Afonso na citação acima, à sua dura consistência que resiste mesmo à digestão dos jacarés.

<sup>107</sup> Essa moça havia feito um aborto espontâneo e a placenta não saiu, na tentativa de retirar a placenta a parteira amarrou o cordão umbilical do bebê morto em volta das pernas da mãe, o que fez que elas ficassem inchadas e perdessem a sensibilidade. Ela realmente estava muito doente, pois a placenta estava dentro do útero há um mês.

resistido frente àquela entre orações e antibióticos, sulfas, vicks, etc. No entanto, isso não representou o fim do uso do conhecimento fitoterápico (vide as informações do capítulo I sobre os usos das plantas da roça como remédios, pp. 53ss.) e mesmo de encantações e sopros, até os dias de hoje praticados. Explicando as diferenças entre pajé, feiticeiro e soprador, Paulo Orlando, relata uma história de cura bem sucedida realizada por um soprador e em sua conclusão sobre a eficácia da cura, fornece uma concepção de como ocorre a convivência entre práticas como as encantações e os sopros com a religião cristã evangélica, diz ele:

*...Deus sabe que nós não temos médico, não temos nada, então cada pessoa tem o seu modo de viver e de solucionar o problema. Então esse é o tal de pota, o tal soprador, que sopra. (Kumenê, 1996).*

Essa conclusão traduz uma espécie de subsunção das práticas xamânicas em relação ao domínio onipotente de Deus, ser supremo que age por diversos meios, inclusive pelo sopro do xamã curador. Pode-se dizer que há uma inversão, na qual a conexão direta ocorre entre as práticas ditas “mais tradicionais”, alopatias e orações. Onde conclui-se que a busca tenaz pela eficácia dos tratamentos ultrapassa esta ou aquela crença.

É de conhecimento comum que símbolos, costumes, crenças e toda sorte de elementos de uma sociedade introduzidos em outra, podem adquirir os mais diversos usos e significados no decorrer do processo de passagem e estabelecimento de uma sociedade a outra. Exemplos disso encontram-se em boa parte da literatura antropológica. Para registrar um desses exemplos, destaco um tipo de apropriação de símbolos cristãos bastante diferente do caso que estamos tratando. Refiro-me ao fenômeno ocorrido entre os Baniwa em meados do século XIX, quando um líder milenarista indígena, Venancio Kamiko, numa estratégia para resistir às opressões políticas e econômicas dos não-índios, faz uso de alguns símbolos cristãos colocando-os como metáforas da religião indígena, segundo Wright, a associação simbólica ocorria da seguinte maneira:

*The Christian cross with whips used in initiation rites, as symbols of ritual suffering; ceremonies of exchange, with Saint John's Day ( the day prophesied by Kamiko of a world conflagration) as symbols of purification by fire; Christ, with powerful figures of Baniwa mythology and shamanism, as symbols of salvation and immortality... (Robin Wright, 1998: 4)*

Neste caso a apropriação ocorre num plano muito mais amplo ao apresentado pelos Palikur, articulando história, cosmologia, mitologia e xamanismo indígena às relações políticas e econômicas locais. Afigura-se possível dizer que o uso de símbolos católicos foi assimilado à “ciência do concreto” concebida pelos Palikur. Compreender, como o faz Wright (1998), que

elaborações autorizavam a associação entre cruzeiros, rosários, soluços, aborto, pneumonia e, por trás de tudo isso, seres sobrenaturais é algo que o escopo deste trabalho e o *Diário* não nos permite realizar. Ficamos aqui com a resposta dada por Lévi-Strauss sobre a eficácia terapêutica do bico de picanço para a cura de dores de dente (1976:29), o que vale é a classificação dos elementos provindos do contato com o catolicismo em consonância com o sistema de terapias e profilaxias Palikur.

Voltando ao *Diário*, importa dizer que os relatos sobre uso de símbolos apropriados do catolicismo no tratamento de doenças, aparecem nas descrições dos primeiros três anos em que o casal Green esteve em campo e praticamente desaparecem a partir de 1970, depois da conversão evangélica da população.

As passagens que mencionam outros usos e costumes derivados do contato com o catolicismo, são mais fragmentadas, entretanto, não menos fundamentais que as precedentes. Em determinado trecho, Diana faz uma curta menção a respeito de uma das inúmeras festas que ocorriam no período em que ela chegou ao Urukauá, sobre a qual ela diz tratar-se de uma festa ao estilo brasileiro e não indígena, mas lhe chama atenção a grande quantidade de *wonska* que seria bebida durante a festa e uma espécie de mastro fincado no meio do pátio do “dono” da festa, nada mais nada menos que Paulo Orlando que viria a ser seu principal informante e futuro pastor da aldeia, ela então descreve o mastro:

*June 24, 1965 – Thursday*

*... The banner or flag was erected in Paulo's yard. The pole was covered with green leaves and bananas. The flag was white with a bird, a cross and the name São Antonio written in blue. The flag belonged to a man on another island. (1965-77:13).*

Eis o mastro de novo! Qualquer semelhança com os mastros das festas de santo Galibi-Marworno e Karipuna não é mera coincidência<sup>108</sup>. Registre-se que o *Diário* também menciona a participação dos Palikur nas festas católicas Karipuna.

Por fim, vale destacar que é relevante a contraposição feita por Diana entre essa festa do mastro com bandeira de santo e festas indígenas, pois aponta para a mesma diferenciação que fazem os índios da região entre as festas de Turé e as festas realizadas para os santos padroeiros, a primeira considerada indígena e a segunda não. O que nos leva a crer que poderia ocorrer

<sup>108</sup> Ao ver a recorrência dos mastros no Uaçá não consigo deixar de pensar no poder simbólico de um mastro, destrinçar o significado atribuído a ele pelos povos da região talvez fosse uma experiência surpreendente, do quilate da história que nos apresenta Sahlins sobre a incrível disputa empreendida entre os Maori e os Ingleses em torno de



situação semelhante ao que se vê hoje entre os Karipuna, onde se observa a realização de rituais xamânicos em paralelo às festas católicas.

Porém, ressalte-se que não estou com isso supondo que havia entre os Palikur um sistema religioso que congregava catolicismo e xamanismo nos mesmos termos que se observa hoje entre alguns dos povos vizinhos, mas apenas que entre eles também processavam-se, bem ou mal, os costumes católicos difundidos na área, lembremos da citação feita no capítulo III (p. 118) que menciona a realização de festas palikur e de santos católicos no final do século XIX, as quais reuniam os primeiros Karipuna chegados à região e alguns Palikur.

Por último vale registrar que aparece no *Diário* uma menção ao local no qual havia sido construída uma Igreja Católica para os crioulos que viviam nesta região no período do contestado, contradizendo a afirmação de Nimuendajú de que não havia sequer resquícios da existência de capela entre os Palikur (já mencionada acima, capítulo II).

Enfim, o *Diário* abre o horizonte de informações sobre o domínio religioso palikur, tornando acessível um mundo católico até então não palpável. Aliando as informações fornecidas pelo *Diário* sobre as terapias de cura e as festas de contorno católico às narrativas indígenas sobre a ação dos padres na região, sobre a inserção do compadrio no sistema de parentesco e sobre aspectos do catolicismo hoje desprezados, considero que se pode obter um quadro minimamente ordenado de como se processava a religião católica entre os Palikur, e relativizar as idéias, presentes nas citações acima (p.139), de “caos” entre o conhecimento ancestral e a religião católica (Fernandes, 1953) e de “trapos de religião cristã” (Nimuendajú, 1926), assim como a ausência de menção ao catolicismo que domina boa parte da bibliografia sobre os Palikur (S. Dreyfus, 1980; E. Arnaud, 1984, 1996; M. Mattioni, 1975).

Porém, acrescente-se que o motivo pelo qual o catolicismo renegado dos discursos não perde as cores, é o fato de estar impresso no presente e não no passado. Sendo este catolicismo das narrativas associado àquele praticado pelos povos vizinhos. O catolicismo que aparece nos discursos dos crentes Palikur parece refletir a imagem invertida do ideal crente, aspecto que, então, me parece tornar seu conhecimento relevante para a compreensão de alguns fundamentos do processo de conversão evangélica.

---

um mastro, que para uns simbolizava o local sagrado “da frutificação da mãe Terra pelo Deus Tãne, de onde a

## A semente de Deus: amansando, pacificando

Cronologicamente, a história da entrada da religião evangélica no Urukauá começa por volta da década de 1950, quando membros de igrejas evangélicas, em momentos diferentes, iniciaram os primeiros contatos com os Palikur. Obtive de diversos informantes, com algumas poucas variações, uma espécie de “história dos eventos” da conversão. Apresento a seguir um dos testemunhos dessa história:

*Carlos Floriano Ioiô: Em 58 chegaram um rapaz que acho que é um holandês, ele é crente. A gente não sabia como era o nome dele, conhecia só como holandês. Chegava aqui na Vila do Manguê, ninguém a gente conhecia aquilo de crente, aí aquele rapaz, aquele holandês, ele não pregou o evangelho, porque ele tem medo do índio, depois foi embora aí chegou outro, um americano, ficou três dias no rio, estava com medo do índio matar ele. Depois do americano outro chegou, acho que era outro americano também, chegou aqui e começou a pregar o evangelho, na casa do Sr. Paulo, na época que ele chegou aqui, não tinha casa, era tudo mato, só a casa do Sr. Paulo. Aí ele falou: – Cadê o rapaz? O Paulo? Paulo ele tem muita sorte, desde que ele era novo ele tem muita sorte com isso. O crente quando chega aqui chama o nome do Seu Paulo. – Cadê o Paulo, olha Paulo nós queremos ir na casa do senhor, a gente queria morar lá três dias, a gente queria falar uma palavra de Deus. Pois é, aí chegava aqui com essa canção: – Cristo salva, cristo salva, salva pecador... chegava com primeiro, americano que canta isso. Na época que eles canta o americano falou: – Olha, vocês não pode cantar isso porque vocês não aceitaram Jesus vocês não presta pra cantar.*

*Artionka: O americano cantou a música e falou que vocês não podiam cantar isso porque vocês não aceitaram Jesus?*

*Carlos Floriano Ioiô: Porque a gente ainda não sabia também, não é? E até a gente saber, porque a gente não sabia, mas Jesus não fala isso não, Jesus quando a gente conhece ele bem, a gente entende a palavra bem, graças a Deus que isso é que é muito bom para o mundo, é verdade que ele salva mesmo. Aí depois daquele pastor, nós chamava pastor, ele fala só os cantos que estavam cantando e aí eles vão embora. Depois que chega um rapaz que o nome dele é Aroldo<sup>109</sup>, aí Aroldo ficou, ele ficou 10 anos, 12 anos eles ficaram aqui. O Aroldo é crente batista, depois do Aroldo, a gente ainda não conhecia Deus, Sr. Aroldo não prega o evangelho, ele só virando a Bíblia na língua do índio. Ele era uma bilíngüe né, lingüista.*

*Artionka: Ele não pregou o evangelho?*

*Carlos Floriano Ioiô: Não pregou, só ia virando a Bíblia. Só estudando a língua, mas ele estava virando a Bíblia... na língua do índio, mas muito bom pra nós que é pra conhecer isto também. Até depois do Aroldo, o Aroldo já estava plantando a semente do Deus aqui no Kumenê. Aí depois ele... quando a semente nasceu, chegou um rapaz, que era pastor, “inspirante” de Deus, era muito inspirado mesmo,*

---

humanidade surgiu...” (1990: 86); e para outros simbolizava sua pátria (1990:84-89).

<sup>109</sup> Harold Green.

*muito inspirado, graças a Deus, a gente gostava muito dele, o nome dele era Glen, Glen Johnson. Chegou aqui em 1968 chegava aqui, ninguém aceitava Jesus também, ninguém entendeu a palavra dele, ele também porque não fala português, ele veio com um rapaz o nome dele é Wilson. Ai o Seu Glen começou a pregar o evangelho, começou a pregar o evangelho aí do outro lado, na Vila do Mangue, mas ninguém da gente entendeu, quem que entende a palavra dele apenas o Sr. Moisés e o Paulo, só dois homens que entende a palavra dele, quando ele pregou o evangelho o Sr. Paulo com o finado Sr. Moisés eles traduziam para nós em Palikur.*

**Artionka:** *Ele pregava em inglês?*

**Carlos Floriano Ioiô:** *Não, aquele rapaz, o branco, o Wilson estava pregando o evangelho, aí o finado Sr. Moisés com o Paulo traduzia para nós em Palikur, aí nós começamos a conhecer, aí eles voltavam, passava uma semana, chegava de novo, começou a pregar, ficava dois dias, volta no Oiapoque de novo, passava mais uma semana, chega de novo, começando a pregar, aí veio quatro vezes, meu irmão aceitava Jesus, meu irmão Roberto Ioiô com a esposa dele, foi o primeiro a aceitar Jesus foi meu irmão o Roberto Ioiô com a esposa dele e o cunhado dele, sogra e o sogro dele também. Eles aceitaram Jesus, seis pessoas que aceitaram Jesus, aí depois o pastor ficava muito alegre, acho também que Deus que dava poder para ele, Deus começou a falar com ele que ele, o rio Urukauá, que ele vai aceitar todas as pessoas aceitava Jesus, graças a Deus, na época, quando nós não aceitava Jesus, aqui nós não tinha nada, nem branco, nem FUNAI, não tem nada, nada... nem professora, aqui no meio do rio urukauá não tem nada.*

*Aí depois que o pastor chegou de novo, aí encontrava com Paulo que estava fazendo uma festa na casa dele, eles ficou. Ai no meio do caxixi, ele tava ficando porre, né, tava bêbado, né. Ai o Paulo começava a aceitar Jesus, quando terminava tudo ele começa a aceitar a Jesus bêbado, aí o pastor falou com ele: – Olha! Agora que o Sr. não pode beber nada, o Sr. tava pastor agora, não é pastor mas a gente vai dar pro senhor só como pregador. Tá bom, começaram a pregar. Ai começaram a pregar e deixava a caxixi, o Paulo deixava o caxixi, aí o Paulo aceitou Jesus, com a mãe dele e o irmão dele, o finado Sr. Leon. Ai o Paulo começou a pregar o evangelho, na época também que todo mundo tava aí do outro lado, todo mundo.*

**Artionka:** *Todo mundo morava...?*

**Carlos Floriano Ioiô:** *Tudo espalhado. Ai o pastor chegou de novo, o Glen chegou de novo e começou a pregar o Evangelho, estava orando, aí depois nós aceitamos Jesus, todo mundo aceitava, quase todo mundo, mas Artionka, na época, é também quando a gente já tá aceitando, vinte pessoas, trinta pessoas já aceitava, né, o resto daquele pessoa daqui eles viviam só com chora aqui, com chora mudava aqui tudinho, mas chegava aqui com chora.*

**Artionka:** *Com o quê Seu Floriano?*

**Carlos Floriano Ioiô:** *Chorando, chegava com alegre, aceitaram, ainda não aceitaram, estavam sentindo a alegria do Deus no coração deles, chegavam todos alegres aqui, todo mundo aceitava Jesus, aí quando quase todo mundo, o pastor falou: – Paulo, irmão, vocês já aceitaram Jesus, a gente estava ficando muito alegre agora, mas também o Jesus estava ficando muito alegre, tava com muita...*

**Artionka:** *E me diz uma coisa, ele conseguiu converter todo mundo? Todo mundo que morava espalhado?*

*Carlos Floriano Ioiô: Graças a Deus, foi ele, mas não é ele, foi Deus, foi Jesus.*

*Artionka: O senhor, como foi a sua conversão?*

*Carlos Floriano Ioiô: A minha, quando a primeira... até a gente aqui não sabia também, porque eu sei que quando Deus tocava no coração da gente, a gente não sabe como aconteceu isso, só Deus que sabe, só é aquele homem que sabe Deus... que ele sabe o que tava acontecendo no coração dele, mais ninguém sabia. É por isso que a gente aqui... é que o meu testemunho agora que é Jesus... (Carlos Floriano Ioiô, Kumenê, 1997).*

Após as esparsas tentativas iniciais, em meados da década de 1960 chega ao Urukauá o casal Harold e Diana Green, missionários lingüistas norte-americanos membros do *Summer Institute of Linguistics* (SIL)<sup>110</sup>. Eles se estabeleceram primeiro numa escola abandonada localizada na aldeia Mangue.

Depois de uma curta temporada na aldeia Mangue, o casal mudou-se para o Kumenê – que na época contava apenas com três casas, habitadas pelas famílias de dois irmãos, Paulo Orlando e Leon Paulo, e de um cunhado (ZH) destes, Afonso Brasil<sup>111</sup> – com o objetivo de estudar a língua para fazer a tradução da Bíblia para o Palikur, como declara Diana:

*Resolvemos ir para os Palikur, porque ouvimos que eles precisavam de ajuda, só restavam poucos e não iam durar mais muito tempo. Fomos para ajudá-los e principalmente para levar-lhes a palavra de Deus.<sup>112</sup>*

Começava então uma obra que teria longa duração e cujos resultados seriam profundos. A história da atuação do casal Green entre os Palikur não difere muito do modelo básico seguido por esse tipo de especialista, e já bastante esmiuçado em teses, livros e artigos antropológicos (D. Stoll, 1982; M. C. D. de Barros, 1993; E. V. de Castro & C. Fausto, 1993; D. Gallois & L. D. Grupioni, 1999; entre outros) e presente na vasta publicação de livros de missiologistas (R. D. Winter & Steven C. Hawthorne, 1987; V. Steuernagel, 1985) folders e publicações de missões.

Apresentarei a seguir a trajetória dos Green entre os Palikur. Ressalvo que, na descrição da trajetória, faço uma tentativa de pôr de lado os juízos de valor excessivos e o caráter de denúncia que em geral caracterizam os escritos antropológicos sobre as missões e os missionários

<sup>110</sup> Em português a razão social do SIL é *Sociedade Internacional de Lingüística*. Mantereí o uso da sigla SIL, considerando a razão social norte-americana, portanto a referência será masculina, o SIL.

<sup>111</sup> Todos os três homens pertencem ao mesmo subgrupo *Wayveyene*, observa-se, em relação ao cunhado Afonso Brasil, uma quebra na regra de exogamia de subgrupo, porém ele não é o único nessa situação, seu cunhado Leon Paulo é também casado com uma mulher *Wayveyene*. Note-se que todos possuem “sobrenomes” em português diferentes, o que me parece constituir um exemplo da estratégia de mascaramento da quebra da regra exogâmica, apontada no capítulo I.

(D. Stoll, 1982; D. Gallois & L. D. Grupioni, 1999; entre outros) por julgar que uma manifestação movida por paixão sobre esse assunto não acrescentaria nada à dissertação e muito menos aos Palikur, que consideram o processo de evangelização um capítulo extremamente importante de sua história. Por outro lado, tampouco me comove a posição defensiva e vitimizada daqueles que se crêem “eleitos por Deus” e conhecedores da “única verdade”, a qual deve ser retransmitida a todos os povos da Terra segundo a Grande Comissão presente na Bíblia em diferentes evangelhos, mas bem sintetizado no evangelho de Marcos: *“Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado”* (Mc. 16:15-16), que subjaz na maioria das publicações específicas (vide Brown Gold, a revista oficial da NTM).

As posições que opõem antropólogos a missionários me parecem justas, porém não apropriadas para o caso em questão, no qual a evangelização encontra-se bastante assentada, como veremos no decorrer deste e do próximo capítulo. Considero que a segurança e franqueza da resposta fornecida por Diana Green à pergunta sobre o motivo pelo qual a havia levado aos Palikur (supracitada), deve-se, em boa parte, ao grau de incorporação da religião evangélica pelos Palikur, que reverbera em um sentimento de “dever cumprido”. Frente a isso, pode-se fazer alguma coisa?

Então começemos essa história. Depois de uma primeira recusa do governo brasileiro em conceder autorização para que o casal Green entrasse no Urukauá por se tratar de estrangeiros querendo instalar-se numa região de fronteira<sup>113</sup>, o governo não só concedeu a autorização como sua entrada ocorreu sob os auspícios do SPI. Isso se deu através de um convênio, mencionado na citação acima, com a divisão de educação, primeiro do SPI e posteriormente da FUNAI, sob a rubrica “sub-programa Palikúr” (Green & Green, 1986) e também sob o convênio firmado em 1959 entre SIL e Museu Nacional.

Ambos os convênios do SIL, com a academia e com o governo, fazem parte, respectivamente, da história do início dos estudos de lingüística no Brasil e da aplicação prática desses estudos na alfabetização em língua nativa. Os convênios ocorreram em momentos

<sup>112</sup> Em julho de 1996, convivi na aldeia de Kumenê durante 15 dias com Diana Green, que após passar 11 anos sem entrar na área, voltava para dar um curso de treinamento para professores índios. A citação acima faz parte de uma entrevista que fiz com ela em sua casa em Belém no dia 19 de fevereiro de 1997.

<sup>113</sup> A preocupação do Governo Brasileiro com as fronteiras nacionais foi uma forte barreira para os missionários evangélicos estrangeiros, vide o exemplo da disputa no noroeste amazônico entre padres Salesianos e missionários

distintos, no final da década de 1950, através da academia, mais especificamente através do Museu Nacional, que tomou essa decisão por julgar ser um meio apropriado de ter e manter o conhecimento sobre as centenas de línguas faladas pelos povos indígenas e profundamente desconhecidas até então, segundo M. C. D. de Barros: “... *A figura do ‘último falante’ foi um elemento central para assegurar a legitimidade e permanência da missão no país*” (1993: 247)

<sup>114</sup>. E, doze anos após o convênio com o Museu Nacional, finalmente o SIL conseguiu estabelecer um acordo com o órgão indigenista oficial, o qual havia inicialmente recusado uma proposta, feita pelo SIL em 1954, de alfabetização em língua indígena por considerar inadequado ceder a tarefa de alfabetizar os índios a missionários (M.C.D de Barros, 1993:246). Segundo Barros (1993:246), foi a tradição do indigenismo de Rondon que tornou difíceis as negociações da instituição lingüística missionária com o SPI.

Para o missionário lingüista a tradução da Bíblia é o trabalho de uma vida. Após os estudos de formação missionária, que, segundo Almeida, incluem lingüística, antropologia cultural e teologia (R. Almeida, 2001: 15-16), cumpre-se um período de treinamento sertanista, onde noções básicas de sobrevivência na selva são aprendidas, esta parte da formação de Diana e Harold Green foi realizada numa estadia de três meses numa selva da província de Chiapas no México (inf. pessoal). Uma vez em campo e/ou próximo do campo o tempo de dedicação do missionário lingüista varia em torno de quinze a vinte anos (SIL, s/d), mas, mesmo após finda a tradução do Novo Testamento, objetivo principal da obra, os missionários lingüistas terão, arrisco dizer que pelo resto de suas vidas, sempre material para traduzir e produzir.

No caso de Harold e Diana Green, o tempo de campo foi abreviado para doze anos em função de uma proibição da entrada de missionários lingüistas em áreas indígenas estabelecida no último triênio da década de 1970 pelo governo federal. Essa explicação me foi dada por Diana Green em resposta à pergunta sobre a razão de sua partida do campo em 1977, sem estar ainda com o trabalho concluído. Segundo Green a determinação da saída de todos os missionários lingüistas foi motivada por um evento aparentemente ocasional que alcançou proporções inesperadas para os membros do SIL que atuavam no Brasil, em suas palavras:

---

evangélicos, na qual a intermediação do exército, solicitada pelos Salesianos, termina por expulsar alguns missionários estrangeiros, alegando proteção do patrimônio nacional (R. Wright, 1998:244-247).

<sup>114</sup> Sabe-se que um dos principais articuladores da relação entre a academia e o SIL foi Darcy Ribeiro. Ribeiro via na instituição missionária uma possibilidade real de implementar no Brasil a pesquisa lingüística de campo em sociedades indígenas e para isso agiu em prol da aceitação acadêmica do SIL, a ponto de ser chamado por Barros de “protetor acadêmico do SIL” (M.C.D. de Barros, 1993: 321).

*O general<sup>115</sup> Protásio conheceu uma de nossas colegas, ela estava trabalhando com os índios Mundurucus e aí ela estava voltando da aldeia no avião da FAB e o coronel Protásio também estava nesse avião e eles conversaram e ele perguntou: – O que vocês estão fazendo lá? Ela respondeu: – Estamos fazendo livros na língua... dos indígenas. E ela mostrou os livros que fizeram, os livros de contos, os livros...vários tipos de cartilhas e tudo na língua, aí ele disse: – Ah, mas isso não é bom, os índios têm que aprender a falar o português, não é bom que eles fiquem com sua língua, porque talvez vá acontecer aqui no Brasil o que aconteceu na África, onde os grupos tribais guerrearam entre si. – Mas isso é uma coisa impossível aqui com o pequeno número de índios que tem e estão separados, como são. Mas então ele disse: – Não, é um assunto de segurança nacional que os índios não devem usar a língua materna. Então por isso ele ficou contra o nosso trabalho, e o que nós ouvimos é que ele falou com o presidente e inclusive ele falou: – Olha se vocês não expulsarem os missionários, vocês, ninguém pode mais usar .... falou para a FUNAI, vocês não podem mais usar os aviões da FAB. Bem... a FUNAI precisava dos aviões, então concordaram que deveríamos ser expulsos. No início o que nós víamos nos jornais é que éramos expulsos do país, mas ninguém não justificou nada, nós só sabemos nos jornais, e depois de uma semana ou duas ouvimos a notícia de que podíamos ficar no país, mas não podíamos entrar nas áreas indígenas, isso durou por 7 anos que nós não poderíamos voltar, mas os índios, as vezes nos visitavam aqui, não perdemos contato completo e realmente isso aconteceu a todos as áreas, que os índios que quiseram saíram, e então o trabalho progrediu, mas muito mais devagar e em muitas áreas realmente era necessário nós irmos para lá com os nossos membros, mas não foi possível, então depois de 7 anos, a FUNAI fez um outro convênio conosco e agora nós temos liberdade de entrar de novo. (Diana Green, Belém, 1997).<sup>116</sup>*

Durante os doze anos de trabalho, foram cerca de três anos e meio em campo, o restante na base do SIL em Belém, onde trabalhavam com informantes hospedados em sua casa (como mencionado na citação acima), e nos Estados Unidos.

Ademais da tradução do Novo Testamento, dos livros de Salmos e Gênesis do Antigo Testamento, e da elaboração de livros de hinos religiosos e bíblicos, o casal Green escreveu artigos acadêmicos sobre a língua Palikur (H. Green, 1979; D. Green, s/d; D. Green, 1994) e produziu um rol de textos de cunho laico, cumprindo a parte que lhes cabia, enquanto lingüistas, no trabalho acordado em convênio tanto com a academia quanto com o governo brasileiro. A

<sup>115</sup> Cf. informação pessoal de Wright trata-se de um Brigadeiro.

<sup>116</sup> Em D. Stoll (1982) encontramos a confirmação dessa informação. O autor acrescenta ainda que o processo de reversão do apoio de governos ao SIL, ocorreu em vários países da América Latina, nos quais verificava-se uma parceria governos/SIL desde o começo da atuação de seus membros nesses países, portanto não se trata de um caso restrito ao Brasil, estando longe de ser um evento ocasional, devido a um único deslize de uma missionária: "...Whether to give the U. S. Government a warning, court the opposition to their Indian policy or take a national security precaution, SIL's sponsors started to revoke its contracts. By 1981 130 translation teams wandered an official wilderness in Brazil, Panama, Mexico and Ecuador." (D. Stoll, 1982:11). Para o caso brasileiro cf. também Barros (1993:359-399).

dedicação a essa produção secular está assentada no conjunto de diretrizes do SIL:

*O propósito do Summer Institute of Linguistics é servir à humanidade, com os meios singulares disponíveis aos seus membros. Dentre estes estão inclusos: préstimos em lingüística, tradução, alfabetização, levantamentos lingüísticos, auxílio prático e comunitário, treinamento e investigação antropológica (...) Além das Escrituras Cristãs, os lingüistas da SIL provavelmente envolver-se-ão na tradução ou publicação de uma variedade mais abrangente de material, incluindo literatura da própria comunidade, livros textos, manuais de saúde, noticiário público e outros (...) Estudos numa língua particular podem dar luz à teoria da linguagem. Apesar de nem todos os pesquisadores da SIL se considerarem teóricos, alguns gastam grande parte de seu tempo em áreas de desenvolvimento de teoria lingüística. Bons estudos teóricos<sup>117</sup> levam a boas aplicações práticas e beneficiam a muitos. (SIL, s/d)*

Os resultados desse trabalho, apresentados na forma de relatório à FUNAI (Green, 1986), foram: a produção de cartilhas de alfabetização; de um dicionário *parikwaki*/português/patois; de livros de leitura com histórias, lendas e mitos palikur; de cartilhas informativas e educativas sobre saúde e doença; e, a alfabetização de uma parcela da população, crianças e adultos. No total, entre livros religiosos e laicos, foram 66 textos impressos<sup>118</sup>, alguns em gráfica outros em chapas de silk-screen ou impressora de computador.



Segundo as narrativas nativas sobre a evangelização, o casal Green não “pregou o evangelho” (vide citação acima:146-147), dedicou-se apenas ao estudo da língua e à tradução da Bíblia. A mim parecia curioso que, na maioria das narrativas sobre a história da conversão, os Palikur não designassem Diana e Harold Green como aqueles que os converteram. Para um olhar externo e completamente leigo em questões e atribuições religiosas evangélicas, o papel desempenhado pelos missionários lingüistas era o óbvio divisor de águas, permitindo visualizar um período anterior à evangelização e outro posterior, sendo, portanto, a meu ver, o evento fundamental da conversão.

Contudo, deve-se considerar que há uma divisão de papéis e de etapas no processo religioso cujo fim é a conversão. Aos missionários lingüistas cabe estudar a língua para a

<sup>117</sup> Embora a competência científica destes trabalhos nem sempre seja atestada, como afirma Viveiros de Castro: “... as avaliações especializadas da contribuição científica de instituições como o SIL estão muito longe de serem sempre positivas; ao contrário, a tendência geral é se ter o conhecimento produzido pelos lingüistas missionários, com as exceções de praxe, como de baixo valor e pouca profundidade, quando não totalmente distorcido.” (E. Viveiros de Castro, 1993:6).

<sup>118</sup> De acordo com uma lista de março de 1993 que relaciona toda a produção escrita na língua Palikur, prestimosamente fornecida por Diana Green.



tradução dos evangelhos, transmitir, pouco a pouco, os ensinamentos destes<sup>119</sup> ao grupo de informantes com os quais trabalham no conhecimento do vernáculo nativo formando, o que é chamado por Barros de “grupo de leitores da Escritura” (vide citação abaixo) e, por fim, dar exemplo de vida, mostrar em campo o comportamento ideal do crente. Feito isso, entra-se na etapa posterior, geralmente conduzida por missionários evangelistas e/ou pastores, na qual a partir de prédicas e exortações obtém-se o assentimento individual à entrada em uma “nova vida”, em outras palavras, à conversão. Segundo Barros:

*Na estratégia de evangelização pela tradução, o SIL se encarrega de construir os alicerces de uma igreja evangélica nos moldes do ideário do tradutor da Reforma: através da tradução da Bíblia na língua vernácula e da formação de um grupo de leitores da Escritura. A manutenção posterior dessa igreja fica a cargo das outras missões evangélicas, o que tem levado o SIL a trabalhar em dobradinha com a New Tribes Mission.” (M.C.D.M. Barros, 1993:27).*

Tanto o SIL quanto a NTB, são missões de fé<sup>120</sup> de origem fundamentalista, uma linha de pensamento religioso que propõe a leitura literal da Bíblia, mesmo em discordância com o pensamento evolucionista vigente no campo das Ciências desde Darwin (Stoll, 1982: 3, 27). Esta corrente fundamentalista opõe-se radicalmente à linha de pensamento religioso mais progressista, formada principalmente por membros das elites eclesiásticas que possuem cleros formados em seminários e vínculos com universidades, pregando teologias “liberais” a ponto de propor o ecumenismo e uma leitura alegórica das escrituras em consonância com os descobrimentos da Ciência (M.C.D.M. Barros, 1993:32; R.C. Fernandes, 1980:140-41). Segundo Fernandes, a corrente oposta, formada por “evangelicais” e fundamentalistas<sup>121</sup> cultiva:

<sup>119</sup> Nisto reside a diferença essencial entre a lingüística e a lingüística missionária. Barros denomina a estratégia lingüística missionária de pragmática, definindo essa pragmática da seguinte maneira: “... *A perspectiva pragmática retira da metodologia lingüística o caráter de uso neutro da língua, revelador de instâncias subjacentes da língua, para enfocá-la como um conjunto de situações de diálogo reguladas por normas institucionais, que determinam seu sucesso e insucesso (...)* A metodologia da tradução missionária estaria composta de formas ritualizadas de diálogo bilingüe.” (1993:482-483) Mais adiante a autora complementa essa informação, afirmando que: “... *A tradução é considerada como um processo de ‘descobrir’ uma expressão na língua indígena que corretamente expresse o significado cristão*”. (1993:488).

<sup>120</sup> As missões de fé caracterizam-se por congregar membros de diferentes denominações evangélicas empenhados na tarefa de difusão mundial do Evangelho.

<sup>121</sup> Fernandes coloca que um dos resultados da guerra civil norte-americana foi ter gerado um cisma nas grandes denominações religiosas do país, neste processo, de um lado ficaram as Igrejas tidas como mais “liberais” e chamadas de *main line*, localizadas principalmente no Norte do país; e, de outro, as igrejas mais “conservadoras”, subdivididas em evangelicais e fundamentalistas (1980: 140). Segundo Stoll, o que diferenciava entre si essas subdivisões era uma postura menos sectária adotada pelas “evangelicais”, em relação a outras doutrinas; enquanto as fundamentalistas rejeitavam e ridicularizavam qualquer doutrina religiosa diferente da sua. No entanto a postura dos “evangelicais” terminou por prevalecer e: “*rather than excommunicate each other in doctrinal squabbles, they agreed to offer salvation to whoever would listen. By appealing to imperilled Gospel Truth, fundamentalist*

... a “revelação inspirada” e a “verdade literal” da Bíblia, codificando-a em termos que só fazem sentido no contexto do culto religioso, e por oposição aos “modernistas”. À conciliação entre teologia e ciência e à aproximação entre os meios eclesiásticos e seculares das elites, opuseram um “biblicismo” que se desdobra em uma série de sinais diacríticos indicadores da diferença do crente em relação aos seus pares sociais, tais como não fumar, não beber, contenção sexual etc. (1980: 140-141).

Portanto, não por acaso a principal estratégia dessa rede confessional é a tradução dos Evangelhos para as línguas nativas, possibilitando aos “novos” fiéis o acesso direto à “verdade literal de Bíblia”, numa espécie de transliteração da palavra de Deus. Destaque-se que o acesso às escrituras é algo extremamente valorizado pelos Palikur (vide grifo citação supra:137).

A divisão de funções, mencionada acima, mas principalmente a incerteza quanto ao que entendiam os índios sobre a mensagem cristã que começava a lhes ser transmitida e as dúvidas quanto ao melhor meio de transmiti-la, aparecem, cá e lá, nos três primeiros anos descritos no *Diário*. Essa insegurança faz parte do controle de qualidade da mensagem, mas principalmente da subjetividade que envolve o repasse de um conhecimento que supõe a adesão a uma nova crença, a fé cristã. Talvez por conta disso, mesmo sofrendo pressão dos Palikur para que tomassem uma atitude de evangelização mais direta, o casal Green hesitou em fazer isso, questionando-se sobre o momento apropriado para pregar:

*February 20, 1966 – Sunday*

... Harold refuses to preach because he feels that it is better to go slow on new ground. He feels it is better to let God's Word speak for itself rather than try to give a biased opinion. We do, of course, give a reason for the hope that is in us when asked, which is a lot. (1965-77: 35)

*April 13, 1967 – Thursday*

... In the evening Liyoh came to talk seriously with Harold. Liyoh is very concerned. He wants to know all about God, especially how to pray to him. He said: “You came two years ago and I still don't know how to pray.” Harold told him that it takes at least five years to translate the New Testament. Liyoh said, “I will probably be dead in five years. I want to know how to have eternal life.” Liyoh said that some people here didn't want to hear about God but others did. One family even decided to go over here, they want to hear about God from us. Have we been too hesitant? We have felt that our vocabulary has been limited and so has our knowledge of their conception of things. But this generation is already separated from the old beliefs and they are hungry to know more about the true God. But it would be better if an Indian could lead them in this. But who could that be? (1965-77: 42).

Porém sua intervenção não foi tão cautelosa a ponto de deixarem de fazer a intervenção que uma missão de proselitismo religioso exige. Não foi pouca a sua contribuição na conversão,

---

*entrepreneurs marshalled the followings which now seem the dominant force in North American Protestantism.”*

o *Diário* atesta isso. Lembremos que é substancial o que se passa de conhecimento religioso no ato da tradução. Mas, sua ação de intervenção não se limita à tradução. Durante o período que estão em campo, os missionários esforçam-se por dar um bom exemplo de conduta, auxiliando a todos que correm em busca de socorro, principalmente médico, mas também de outras ordens, como sobrenaturais. Por isso, as copiosas descrições no *Diário* das terapias de cura que envolviam (ou não) símbolos cristãos.

Durante todo o trabalho em campo, Diana e Harold Green gastaram grande parte de seu tempo cuidando de doentes. Como se sabe, o tratamento de doenças e infortúnios nas sociedades indígenas faz parte do domínio xamanístico. Ao interferirem neste campo, com razoável sucesso devido aos fortes efeitos da alopatia, os missionários começaram pouco a pouco a minar a credibilidade na eficácia do xamã e das práticas xamânicas. Mas, também colocaram-se numa situação que demandava cuidado, pois em pouco tempo, passaram a ser vistos como uma espécie de xamãs poderosos que possuíam um espírito auxiliar mais poderoso ainda, que era Deus.

Uma passagem do *Diário*, em particular, ilustra bem o que estou afirmando<sup>122</sup>. A história inicia com uma moça muito doente e enfraquecida por não ter expelido a placenta após um aborto. Com esse quadro posto, Diana é chamada por Leon, quem a meu ver era soprador, a orar pela moça. Diante do convite ela se pergunta o que significaria “orar por ela” para o índio que a chamara, mas aceita o convite, o que ocorre depois é o seguinte:

*Março 28, 1967 – Tuesday*

*I squeezed inside the mosquito net with the sick girl and her mother. Liyoh stood outside. Lyon told us that she had gone into her father-in-law's house after he had told her not to, and perhaps she was dying for this sin. I told him in a mixture of Palikur and Portuguese that we all sin because we are separated from God and that we will all die eventually. God doesn't want us to die separate from him therefore he sent his Son Jesus to die for us. Jesus came back to life again and if we ask God to forgive us of our sins believing Jesus died for them in our place, then we can partake of Jesus life. Than even if we die here we will go to live with God in heaven. This was supposedly all translate into Creole. The sick girl said she wanted to ask God's forgiveness. I said a simple prayer in Palikur and her mother translated it into Creole. The girl repeated it sentence by sentence. I felt so completely helpless! How could she, in a suffering condition, understand such new thoughts passed through the grids of four languages? Yet she prayed sincerely with as much knowledge as she had for God to forgive her sins for Jesus sake. Then I prayed for her with tears, in English, asking the Lord to heal her so that she could learn more about him. I was moved to lay my hands on her, something I had never done before. (1965-77: 37).*

---

(Stoll, 1982: 3).

<sup>122</sup> Parte desse episódio está relatada na nota 107.

Nessa história Diana toma literalmente o lugar do xamã, é ela que entra no mosquiteiro (ato que faz parte do ritual de cura xamânico no Uaçá) para tratar a doente. Usa palavras, ou seriam encantações? Para fazer surtir o efeito desejável, cujo sentido é diferente para a curadora e para a doente: a primeira espera não só a cura da doença física, mas a cura espiritual, uma vez que nossa existência nesse mundo é efêmera e o que importa é a vida eterna ao lado de Deus; a segunda deseja livrar-se do sofrimento, curar-se e para isso segue à risca o tratamento prescrito recita sinceramente a encantação. Este me parece ter sido o entendimento dela naquele momento. O resultado final foi que a moça foi curada, não naquela hora, mas com um tratamento contínuo à base de antibióticos e outros medicamentos alopáticos (vide grifo citação supra: 142).

Mais adiante no *Diário*, um outro episódio dá força ao que acabo de afirmar. Dessa vez a protagonista é a mãe da moça doente, que lembremos foi interprete das palavras de Diana no tratamento de sua filha:

*April 8, 1967 – Saturday*

*I asked Alis, the mother of the sick girl, Filó, if she wanted to talk on the tape recorder. Alis was fascinated with the big reels that turned around. She had no idea what we wanted. I asked her to talk about her family. We didn't realize that Ali's husband had died recently. So Alis concluded that the tape recorder was our means of speaking to the spirits of the dead. She thought her husband's spirit was making the reels turn. She began to get excited. She grabbed the microphone and poured her heart out. "Manuel, Manuel, who killed you? Tell me who paid the shaman to cast a spell on you. Tell me his name and I will return your blood!" I couldn't believe this sweet little old lady was saying such things. After I finished transcribing her text, she confided that she thought Sisdí's husband was the one who did it. She asked me, "Would you ask God to pay him back and kill him?" She evidently thinks that I am a shaman too. I tried to tell her that this was not God's way, but it was hard to convince her! (1965-77:40).*

É evidente a consciência da missionária sobre as confusões de imagem que se processavam naquele momento. Essa consciência e o desejo de não ter sua mensagem corrompida, auxiliou os missionários a manter o trabalho de descrédito do xamanismo e livrar-se do papel incômodo de xamãs poderosos, inicialmente atribuído a eles pelos Palikur. Esclarecer e separar bem o sistema religioso cristão do sistema de crenças xamânicas foi fundamental para a continuidade do processo evangelizador, sem isso, os missionários arriscariam ver seu trabalho fazer água antes do tempo de consolidá-lo.

Inserir os missionários, ou qualquer outra categoria de estrangeiros, dentro de um sistema preexistente não é propriamente uma novidade em se tratando de sociedades indígenas. Não é de hoje a analogia entre missionários e xamãs. Um clássico exemplo disso é o caso dos históricos

Tupinambá, contatados pelos missionários jesuítas em meados do século XVI, primórdios da invasão européia, teriam relacionado os jesuítas aos seus *carais* ou *karaiba*, honrando-os com este título e considerando-os, por conta da “superioridade técnica dos brancos” (H. Clastres, 1978: 55), como ainda mais poderosos que esta sorte de prestigiosos xamãs ou “profetas” (H. Clastres, 1978: 34-53; J. Shapiro, 1987: 130; E. Viveiros de Castro, 1992:33-36).

Outro exemplo, mais próximo no tempo e bastante semelhante ao caso Palikur, ocorreu com a missionária Sophie Muller entre os Baniwa. Estes a teriam recebido como se fora uma pessoa com poderes excepcionais, em função disso, passaram a pedir-lhe que realizasse feitos excepcionais como: não deixar que as pessoas adoecessem, manter os “espíritos do mal” afastados, afugentar de suas roças a praga de formigas, entre outras coisas (R. Wright, 1998:255). E faziam-lhe perguntas muito parecidas com a que foi feita a Diana pela senhora que queria vingar a morte do marido, relata Muller: “... *‘Is it all right to talk with the Devil?’ they asked. ‘What do you want to talk with him for?’ I replied, ‘Ask the Lord Jesus to keep him away.’*” (Apud. R. Wright, 1998: 255).

Como veremos, o cuidado observado pelos missionários lingüistas na transmissão da mensagem Evangélica não garantirá os resultados pós-conversão esperados por estes. Este fato corrobora a assertiva de Hefner segundo a qual a conversão pode tomar várias formas, uma vez que é “*influenciada por uma larga interação entre identidade, política e moralidade*” (R. Hefner, 1993:4), o que me parece tornar o controle do resultado final uma tarefa vã.

A discordância com alguns aspectos da religião instituída entre os Palikur, aparece no *Diário*, mas também me foram explicitadas em conversas entabuladas com Diana no período em que convivemos em campo. Um episódio me chamou atenção especial. Após um culto no Kumenê que contou com a participação de um pastor brasileiro membro da Missão Novas Tribos do Brasil. Qual não foi minha surpresa ao constatar que, o modo elétrico (movendo-se de um lado para o outro, gesticulando intensamente e gritando ao microfone) e muito acima do tom utilizado pelos Palikur na Igreja, pelo qual este pastor “deu o seu testemunho” no púlpito, não havia desagradado apenas às antropólogas (a mim e a Lux Vidal) que presenciaram em plena selva amazônica um espetáculo digno das Igrejas eletrônicas que chegam às nossas casas através da televisão.

No *Diário*, a decepção dos missionários lingüistas também está relacionada à forma pela qual ocorre a comunicação com Deus na Igreja, vejamos:

*November 15, 1970 – Saturday*

*... There were two women who claimed to be 'filled with the Spirit'. They were quite overcome with emotion and were shouting 'Jesus, meu pai' over and over again! They weren't even speaking in Palikur but in Portuguese. A purely learned or copied phrase used by Brazilians in Assembly of God Churches. How sad they are missing the blessing of knowing the depths of God's ways, which they could have by using their own language instead of the national language. (1965-77: 61, grifo meu)*

O cuidado tomado pelo casal de missionários lingüistas, na busca de uma comunicação o menos enviesada possível da palavra de Deus, não parece ter sido observado por aqueles que seriam os agentes da conversão. Assim, três anos após a chegada dos Green, ocorreria o evento que marca, nas narrativas indígenas, o momento da conversão.

Retomando brevemente a história do relato feito pelo Sr. Carlos Floriano (supra:146-48). Temos que, por volta de 1968, o pastor Glen Johnson e o Cris (ninguém soube me informar o sobrenome e a função), membros da *New Tribes Mission* (NTM), seguiam de barco numa missão rumo à Argentina, quando seu barco quebrou próximo à baía do rio Oiapoque, obrigando-os a permanecer algumas semanas na cidade de Oiapoque.

Lá, teriam sido informados por um oficial da base militar de Clevelândia, o Wilson do relato acima, sobre a existência dos Palikur, uma população indígena “ainda não alcançada”, para usar a expressão de lei entre os missionários. De posse dessa informação, fizeram algumas incursões pelo Urukauá, para onde iam e permaneciam uns poucos dias por semana, iniciando, então, uma série de pregações evangélicas em inglês, as quais eram traduzidas para o português pelo militar brasileiro que os acompanhava e do português para o *parikwaki* pelo índio Paulo Orlando. Após algum tempo dessa Babel de prédicas, as pessoas passaram a aceitar o batismo nas águas e tornaram-se crentes.

Dito deste modo, tudo se passa como se umas poucas palavras, um tanto mal versadas, tivessem a força de atrair, em um átimo, uma população inteira para a conversão, que os faria modificar grandemente os preceitos nos quais até então sustentava-se seu universo de crenças. No entanto, não foram somente as belas palavras do pastor que serviram como força de atração, houve um elemento cuja força arrebatadora parece ter sido o ponto chave de todo o processo de conversão e manutenção da religião pentecostal no Urukauá. Esse componente irrompe no relato do Sr. Carlos Floriano (vide grifo, p.147) na forma de uma euforia, que caracteriza-se por suscitar nas pessoas uma vontade irrepreensível de chorar e se alegrar, fenômeno definido pelo Sr. Carlos Floriano como: “*sentindo a alegria de Deus no coração*”. Trata-se do transe religioso, o batismo

com o Espírito Santo, presente nas Igrejas pentecostais. Paulo Orlando atesta o poder de atração para a evangelização exercida por este fenômeno, relatando que:

*quando não tinha igreja, o Glen Johnson batizava as pessoas, depois ele introduziu a doutrina do espírito santo e aí foi aumentando o número de fiéis e passaram a se mudar para o Kumenê. (Kumenê, 1996)*

Com algumas ressalvas, pode-se dizer que Glen Johnson e Cris juntam-se à galeria de figuras mítico-messiânicas fundamentais na instituição de uma nova ordem religiosa. Aparentemente menos radicais e mais nebulosos que Sophie Muller, responsável por um movimento de evangelização pan-tribal no noroeste amazônico (D. Stoll, 1982: 170-173; R.M. Wright, 1999: 155-216), mas tão fundamentais quanto ela. Segundo Paulo Orlando, “*foram esses homens que começaram a amansar, pacificar os índios, porque antes não tinha vila era tudo espalhado*”.

A passagem dos missionários da NTM ocorreu depois da chegada do casal Green, atestando a já conhecida parceria entre NTM e SIL. Porém, ressalve-se que essa parceria não ocorreu de forma planejada. Além do evento acidental, em duplo sentido, que levou os pastores da NTM ao Urukauá, isso se deu em um período de ausência dos missionários lingüistas, quando estes encontravam-se de férias nos Estados Unidos. No entanto, mesmo involuntária, a parceria ocorre, pois foi o trabalho realizado até a chegada do pastor Glen Johnson que permitiu as suas pregações, mesmo passando por dupla tradução, serem compreendidas. Como fala o Sr. Carlos Floriano, Harold e Diana Green já haviam plantado a semente de Deus no Kumenê.



Uma das figuras centrais na história da evangelização é Paulo Orlando. Não por coincidência, ele é mencionado logo na primeira página do *Diário*, de um modo significativo. Cinco dias após haverem chegado ao Urukauá, Diana e Harold Green receberam a visita de Paulo Orlando, que os procurou espontaneamente e lhes fez uma revelação que os deixou esperançados:

***January 29, 1965 – Saturday***

*... In the afternoon Paulo and his family dressed in their best clothes came for a visit. Paulo asked if we were believers. He said he was given a protestant Bible by a Christian woman in Oiapoque and he has been giving it much study and he believes Christ died for his sins. He said his brother Liyoh believes too. Harold told him that we came to translate the Bible into his language. His eyes lit up. “In my language? Let’s begin right away, then I can teach my people.” We don’t know how much he really understood but his heart seems open. (1965-77: 1).*

Paulo Orlando, um senhor hoje na casa dos 70 anos, é uma personagem singular na história contemporânea Palikur. Sua história de vida merece ser contada, não apenas por ser peculiar, mas porque esta peculiaridade está, de certo modo, relacionada à história da conversão.

A narrativa, relatada a mim em primeira pessoa, é pontuada por marcos de transformação pessoal. Inicia-se com a explicação sobre o seu nome:

*O meu pai era Paulo, quando ele morreu eu estava com dois anos, aí então, o batismo de casa, como minha mãe me contava, disse pra mim que, veio um homem, o cacique da aldeia, veio e disse pra ela: – Olha madame, você me dá esse menino pra mim fazer o batismo de casa e eu vou colocar o nome dele Paulo pra não desaparecer o nome do pai dele. (Kumenê, 1996)*

Seu segundo nome, que deveria ser Ioiô, o duplo em português da denominação clânica *Wayveyene*, foi obra e graça do prefeito de Oiapoque. Este em uma visita de registros civis ao Urukauá, estando o menino Paulo ausente, o registrou e rebatizou de Orlando.

A morte precoce de seu pai, tornou a vida de Paulo um pouco mais dura. E, por volta dos oito anos, cansado de ter que obedecer às rígidas regras impostas por seu irmão mais velho, Leon Paulo, resolveu fugir de casa. E assim o fez valendo-se da passagem do xamã brasileiro<sup>123</sup> Manoel Jorge pelo Urukauá. Este xamã, que era casado com uma índia Karipuna, havia sido chamado pelos Palikur para restabelecer à natureza os peixes e caças que haviam desaparecido desde a morte do cacique xamã Maximilien Ioiô. Acreditava-se que outro xamã havia roubado o barco que leva os espíritos dos animais e sazonalmente os deposita na paisagem do Urukauá, fornecendo a cada ano o alimento necessário. Após um mês de trabalho, o xamã finalmente concluiu seu trabalho. Segundo P. O.:

*... ele tinha fundeado aqui (com um ferro muito grande) o barco com os espíritos do animais e tinha um karuãna encarregado de nome Kaiá que liderava os soldados que o pajé tinha arranjado, agora tinha um exército reforçado. O pajé falou que colocou uma guarda reforçada no Encruzo, na boca do rio Urukauá e na boca do rio Uaçá ( na ponta do Mosquito), nesses lugares tinha espiritualmente, muitos soldados. Também colocou vigias na cabeceira do rio Urukauá, na montanha Carupina e no Cajari. (Kumenê, 1996)*

Após receber os kilos de farinha que lhe couberam em pagamento ao trabalho realizado, o xamã preparou sua canoa e, no momento que se preparava para partir, Paulo apareceu e pediu para acompanhá-lo. O xamã concordou, porque achava que Paulo havia pedido permissão à mãe e ao irmão, os quais àquela altura encontravam-se na roça, mal sabia Manoel Jorge que havia sido



ludibriado por uma pequena mentira contada por uma criança. Paulo hoje conclui que ter fugido na canoa de um xamã foi a garantia do sucesso de sua fuga, pois a figura do xamã, teria intimidado uma represália de seu irmão mais velho, Leon, e o impedido de ir no encalço do fugitivo.

O destino de Paulo seria então a casa de Manoel Jorge localizada próximo à cabeceira do rio Curipi, terra dos Karipuna. Lá, Paulo pegava peixes e caçava jacarés junto com o filho do xamã, conhecido como Boliviano, que os vendia para o comércio do Sr. Coco na aldeia de Santa Isabel. Sentindo-se explorado, pois era o único a não receber nada em troca das montanhas de peles de jacaré e peixes salgados que ajudava a caçar e pescar, Paulo empreendeu a segunda fuga. Numa das idas ao comércio do Sr. Coco, escondeu-se na casa do líder Karipuna e esperou a partida do Boliviano.

Essa segunda guinada foi certamente a mais decisiva na vida de Paulo Orlando. Na casa do Sr. Coco, ele recebeu a educação que o faria tornar-se uma liderança entre o seu povo, agindo como um dos principais mediadores na relação com os não-índios, e mesmo uma referência na região do Uaçá. Na casa do Sr. Coco, ele freqüentou a escola da professora Verônica<sup>124</sup>, a primeira professora enviada ao Curipi e fez todo o primário (o que hoje equívale ao ensino fundamental).

Também foi educado dentro das normas do líder Coco, que, a contar pelas descrições do protagonista eram bastante rígidas, e, até certo ponto, parecidas com as que hoje são impostas pela Igreja. Segundo P.O, o Sr. Coco não gostava que ele fizesse amizades na rua e nem tampouco que jogasse futebol, dizendo que este esporte “levava à vadiagem”, no que P. O. concorda plenamente, dizendo que observa as mulheres dos jogadores de futebol do Kumenê comprando sardinha e conserva, porque seus maridos não vão pescar, nem caçar, por causa da bola. No entanto admite que, quando o Sr. Coco não estava por perto, quebrava todas as regras.

Na adolescência foi enviado para estudar em Belém. Porém dedicou-se mais à brincar e não deu continuidade aos estudos, atitude da qual hoje arrepende-se, voltou para o Curipi e casou-se com uma Karipuna. O casamento durou pouco tempo e depois da separação ele voltou a morar no Urukauá.

---

<sup>123</sup> Note-se que, ser fechado em relação aos xamãs estrangeiros, não é de certo uma característica dos povos do Uaçá, pois se assim o fossem, Nimuendajú jamais teria a oportunidade de observar que um xamã brasileiro (Karipuna) não deixa nada a dever a um xamã Palikur, sentença explicitada no capítulo III.

<sup>124</sup> Sobre a atuação dessa professora pioneira na educação entre os Karipuna cf. Tassinari (2001: 157-197).

Esta é, em poucas linhas, a parte da história de vida de Paulo Orlando que considero decisiva no processo de conversão. A convivência de P. O. com os Karipuna ampliou seu horizonte, no sentido em que lhe possibilitou conviver e integrar-se em outra realidade sociocultural, a ponto de constituir um casamento nela. O Curipi ofereceu-lhe a oportunidade de adquirir outros tipos de conhecimento: o formal, dado pela escola; o da vida em que estava inserido, o qual deu-lhe o trato necessário para tornar-se um comerciante razoavelmente bem sucedido, faceta de sua formação cujos desdobramentos na Igreja serão dúbios; e, por fim, mas não ao cabo, a oportunidade de ter mais relações com os não-índios, principalmente brasileiros, seja com comerciantes, garimpeiros, com os “cearenses” das usinas de Pau Rosa, os militares de Clevelândia ou os funcionários do SPI, estes muito mais presentes entre os Karipuna. Sem contar sua pequena estadia em Belém.

A vida de P. O. fez dele um interlocutor importante para os “estrangeiros”, era alguém que compartilhava dos códigos simbólicos dos “outros”: missionários, antropólogos, militares, funcionários de governo, comerciantes, etc. Era portanto alguém a quem se devia procurar, como nos informa acima o Sr. Carlos Floriano (vide grifo, p. 146).

É assim que Paulo Orlando tornar-se-ia um dos principais informantes dos missionários lingüistas, ajudando-os nos meandros da língua e na tradução dos evangelhos. Porém, acrescenta-se que, sua grande simpatia pela religião evangélica, que inicialmente havia entusiasmado os missionários, logo se tornaria motivo de preocupação para estes, por entrever nesse interesse, interesses outros, devido em parte à sua veia comerciante e em parte a uma certa gana de “poder”.

Contudo, Paulo Orlando foi e é peça fundamental na engrenagem da religião evangélica. Na primeira leva evangelizadora foi justamente ele, visto que não era o único a ter trabalhado na tradução dos evangelhos com Diana e Harold, a quem o pastor Johnson atribuiu a tarefa de obreiro, encarregando-o de dirigir o estudo bíblico.

Paulo Orlando tornou-se, então, o principal diácono, porém não o único. Os primeiros cultos ocorriam em sua casa; posteriormente passaram a ser realizados no prédio da escola construída pela FUNAI. No começo, os cultos eram feitos a partir da Bíblia em português. À medida em que iam sendo traduzidas partes do Novo Testamento em Palikur, estas eram introduzidas nos cultos.

Junto com a liderança religiosa cresciam também as atribuições como líder político Palikur. Segundo Paulo Orlando, quando não existia posto da FUNAI entre os Palikur, ele

cumpria múltiplos papéis, era atendente de enfermagem, professor do MOBREAL (Movimento Brasileiro de Alfabetização), pastor, cacique, em suas palavras; *“um pai para a comunidade”*.

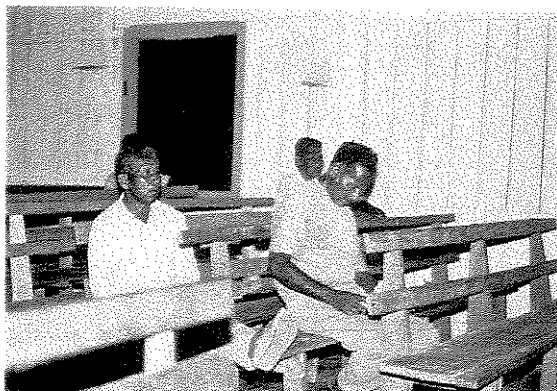
Nas freqüentes viagens que Paulo Orlando fazia ao Oiapoque, na função de cacique e chefe de posto da FUNAI, para comercializar a produção agrícola da aldeia e comprar produtos industrializados, começou a relacionar-se com o pastor da Igreja Evangélica Assembléia de Deus da cidade. A partir dessa relação, a IEAD passou a dar orientações ao obreiro e apoio à construção de uma sede para a Igreja. Em 1984, Paulo Orlando foi chamado a Macapá para um treinamento de noventa dias e após isso foi ungido pastor da IEAD, da qual passou a receber um salário por seu ofício.

Os contatos de Paulo Orlando com os pastores da IEAD de Oiapoque e Macapá foram fundamentais para que esta se instalasse no Urukauá, começando por erguer o espaço físico necessário às atividades religiosas. Veremos a seguir como ocorreu a construção da Igreja. Mais adiante voltaremos a falar de Paulo Orlando.

A construção da igreja ocorreu no final da década de 1970, como dito, com apoio e supervisão da direção da IEAD de Macapá, e, portanto, seu estilo não difere das pequenas Igrejas evangélicas encontradas nos interiores e periferias do país. Até minha última estadia no Kumenê, em 1998, a Igreja era retangular, feita de madeira sobre uma estrutura de alvenaria, com telhado de duas águas sem forro, coberto de telhas de amianto, possuindo quatro janelas grandes de cada lado, duas portas na frente e uma porta nos fundos. Suas paredes eram pintadas de branco com os frisos, as janelas e as portas na cor azul turquesa. Desde o ano 2000, quando houve um significativo aumento no número de fiéis participantes dos cultos (a razão disso será vista mais adiante), as paredes foram demolidas e iniciou-se a ampliação da Igreja.

No interior da Igreja, o espaço entre as portas de entrada é ocupado pelo porteiro da Igreja, único a possuir uma cadeira individual. À sua frente, avistam-se duas fileiras de bancos coletivos com encosto, voltadas para os fundos e separadas por um corredor que leva até o púlpito. Os bancos à esquerda de quem entra são reservados aos homens casados, e os da direita, às mulheres casadas. A frente deles, estão mais duas fileiras, cada uma com três bancos voltados para o corredor: na da esquerda ficam os jovens, homens e mulheres solteiros, e na da direita as crianças. Na parte de trás do púlpito ficam os obreiros, sentados em dois bancos, que estão posicionados do lado direito da Igreja, um no fundo e outro na parede lateral. Ainda no púlpito, mas na parede do lado esquerdo, ficam os músicos, que em geral tocam pandeiro, violão e/ou

guitarra elétrica, e a aparelhagem eletrônica de som. No centro e à frente do púlpito, fica a tribuna ocupada principalmente pelo pastor, mas franqueada a todos os membros da Igreja. Além de um relógio de parede e de um cartaz com o calendário de atividades semanais da Igreja, não há nenhuma decoração. É preciso acrescentar que esta disposição espacial por classes de idade, estado civil e funções dentro da Igreja, é comum às Assembléias de Deus.



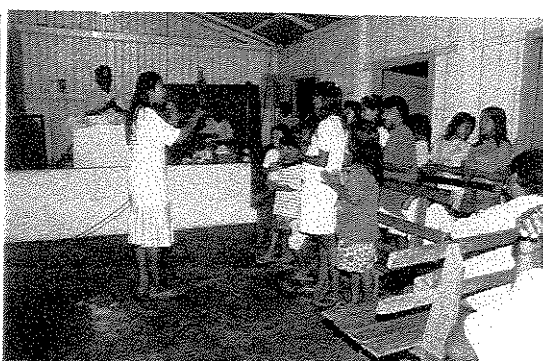
**Banco dos homens casados.**



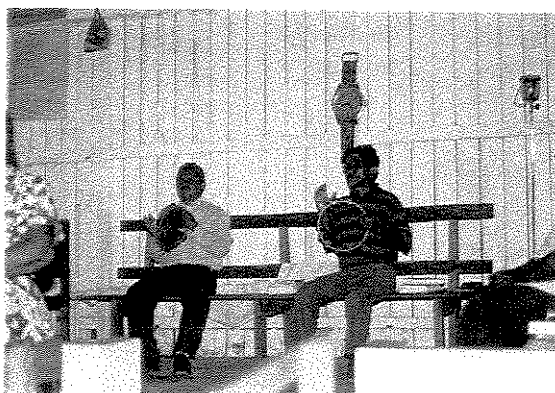
**Banco das mulheres casadas.**



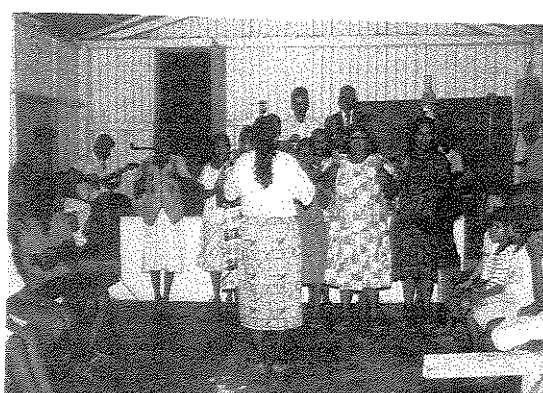
**Coral da mocidade.**



**Coral das crianças.**



**Banco dos diáconos.**



**Círculo de oração.**

O ritual também segue a marcação própria da Assembléia de Deus, com o pastor intermediando com pregações e leituras das escrituras, os testemunhos, cantos de hinos e leituras da Bíblia dos fiéis. O ponto alto dos cultos são os hinos, cantados em palikur ou em português. Há três corais constituídos, o “*círculo de oração*”, formado por senhoras casadas, a “*mocidade*”, formado por rapazes e moças solteiras, e o coral das crianças. Cada um tem seu tipo de performance, mas em geral todos procuram criar alegorias para as letras das músicas.

Mais recentemente, no processo de afluxo de fiéis ocorrido às vésperas do ano 2000, criou-se mais um grupo dentro da Igreja, denominado de “*Conjunto de Gideões*”. De acordo com Passinho Ioiô:

*Eles são um conjunto formado só por homens casados, eles se reúnem à tarde na Igreja para fazer orações, cantar, vão orar para os doentes, oram para o Brasil todo* (Macapá, 2001).

A criação desse novo conjunto, formado por homens casados, parece vir a calhar para completar as atividades da Igreja, que agora contempla todos os grupos da sociedade: faixas etárias, divisão por gênero, casados e solteiros.

Nos períodos que estive em campo nunca vi a igreja cheia, foi assim que pude descobrir que a participação ou não na igreja não define o ser ou não ser crente, mas sim quem está “*firme na fé*” e quem está “*desviado*”. Todos se afirmam crentes, porque no passado participaram das atividades da igreja e foram batizados, mas em algum momento se “*desviaram*” de suas regras de conduta (que serão vistas adiante), e com isso quebraram seus elos com a Igreja.

Os “*desviados*” alimentam constantemente o desejo de retornar para o seio da igreja, voltar a ter uma vida “*correta*” mas, principalmente, garantir seu lugar no paraíso após a morte ou após o final dos tempos. O instrumento para o retorno, ou como dizem os fiéis, para a “*reconciliação*”, é o perdão, basta arrepender-se e pedir perdão a Deus frente à comunidade da igreja, para ser de novo aceito por ela. A possibilidade de reconciliação oferecida pelo perdão, produz um vai e vem entre “*desviar*” e reconciliar, num levantamento que fiz no Kumenê em 1998, uma pessoa com 60 anos pode ter “*desviado*” em média cinco vezes.



Assim, em linhas gerais, começou a história da evangelização cristã pentecostal entre os Palikur e foi instituída a IEAD no Urukauá. No último capítulo, veremos como o discurso dos missionários evangélicos encontrou eco nesta sociedade e como constitui-se a Igreja Evangélica Assembléia de Deus dos Palikur.

## Capítulo V. O Batismo de fogo

A questão da tradutibilidade da religião cristã, ou melhor, das religiões mundiais, para realidades locais outras que não a sociedade ocidental, tem preocupado os pesquisadores desde sempre (J. Goody, 1986; R. Hefner, 1993; Wright, 1999; e outros), creio que principalmente aqueles confrontados em campo com tais situações. Essa parece ser a tônica dos ensaios presentes no livro de Robin Wright (1999), no qual, antropólogos cujo tema de pesquisa não necessariamente coincide com o assunto conversão, fazem um esforço para compreender o fenômeno que vêem em seus respectivos campos de pesquisa. Alinho-me a essa tarefa que vários estudiosos têm enfrentado, e inicio este capítulo valendo-me da questão posta por Wright (1998) para o caso de conversão pan-tribal vivido por diversos povos do Noroeste Amazônico. O autor se pergunta, num semi-tom de assombro:

*Why and how did so many people – reportedly thousands of converts scattered across the plains and jungles of southeastern Colombia and northwestern Brazil – suddenly decided to cast their lot essentially with a stranger, a white woman who simply ordered them to stop doing what had been familiar to them for generations, centuries? (Robin Wright, 1998:217).*

Guardadas as devidas proporções e especificidades, este capítulo pretende compreender o porquê e o como do processo de evangelização cristã Palikur.



Iniciemos então pelo tema apresentado no começo do capítulo quatro, o qual me parece estar na raiz desse processo, ou seja, o catolicismo renegado<sup>125</sup>. Como aludi anteriormente, o catolicismo é sempre uma primeira referência quando a matéria é religião, porém uma referência questionada. Se, por um lado, ser católico remete a uma auto-imagem positiva em relação a um passado antigo no qual não se sabia sequer que trovões, relâmpagos e árvores eram fenômenos da natureza e não divindades; por outro, ser católico era basicamente ouvir falar sobre um Deus, porém um Deus impalpável e desconhecido, crer em um mundo sagrado feito de imagens desprovidas de vida e de qualquer imanência divina<sup>126</sup> e receber todas essas informações de um humano, o padre, visto como uma espécie de filtro na relação dos Homens com Deus. Isso, sem

<sup>125</sup> Sugiro ao leitor que retroceda no texto e releia a narrativa do Sr. Manoel Labonté (supra:135-38) para visualizar melhor no que se assenta o assunto tratado a seguir.

<sup>126</sup> Ao contrário da descrição palikur que apresenta os santos como meros “bonecos de pau” que “têm olhos mas não vêem e ouvidos mas não ouvem”, para os Karipuna os santos se fazem presentes, participam diretamente de suas vidas, e se comunicam, podendo mesmo ser escolhidos como padrinhos de batismo ou casamento (comunicação pessoal Lux Vidal).

contar a permissividade no que tange às práticas de um católico, que pode beber, fumar e até fazer festa de Turé sem comprometer-se frente à Igreja. Essa conduta é vista pelos Palikur, ou melhor, pelo mundo evangélico, como licenciosa demais e não condizente com a retidão que se espera de um crente.

Em contraposição ao catolicismo, a religião evangélica apresenta um Deus próximo e manifesto, aspecto que, como veremos, possui papel fundamental na aquiescência dos Palikur à nova religião cristã. Não há na relação entre os Homens e Deus nenhum tipo de barreira, nem santos, nem padres, o que se apresenta é o chamado “Deus vivo” ou “Deus verdadeiro”. A comunicação desse Deus com os Homens ocorre em diferentes planos. De acordo com os Palikur, Deus pode comunicar-se por meio: das escrituras; da manifestação em seres da natureza; dos sonhos; do canto que estimula, o mais radical de todos os modos de comunicação com Deus, o batismo com o Espírito Santo.

O leitor, conhecedor de estudos sobre sociedades indígenas, certamente deve estar se perguntando, mas afinal de contas do que se trata aqui? Da relação com um universo cristão ou de xamanismo indígena? Afora as escrituras, todos os outros meios citados remetem a um referencial de comunicação com o mundo sobrenatural, extremamente xamânico! Lembremos, em linhas gerais que, aos xamãs atribui-se a capacidade de “...transformar-se em seres primordiais: jaguares, pássaros, cobras, ou outras formas animais...”; eles são também “...os mestres do som. Os barulhos do mundo primordial – seu gemido, rugido, chiado, e tilintar – tornam-se temas para música mágica...”; e finalmente que, “...o conhecimento do processo do sonho é uma técnica proeminente do êxtase no xamanismo sul-americano...” (L. Sullivan, 1988: respectivamente 658, 656 e 401, tradução minha).

Tudo se passa como se qualquer pessoa pudesse ter acesso a um mundo antes dominado principalmente pelo xamã. Isso parece ser possibilitado porque, Deus, que em *parikwaki* é conhecido como *Uhokri*, é uma espécie de espírito “grande irmão”, vê tudo e está em todo lugar.

Porém, o contato com *Uhokri* tem lá suas idiossincrasias. É preciso dedicação à doutrina da Igreja, entendida como “*costumes comportamentais*” (P. Freston, 1994:126, nota 17).

Tais costumes comportamentais fazem parte de uma ética cotidiana seguida pelos evangélicos pentecostais no sentido de aproximar-se de uma espécie de “santidade” cujo modelo ideal é Jesus (M. Aubrée, 1995:16), e quanto mais próximo do ideal comportamental, mais próximo de obter contato com o Espírito Santo. Marion Aubrée indica a existência de três eixos

principais presentes em praticamente todas as denominações pentecostais, de acordo com esses eixos, o crente deve:

*... "louvar a Deus" seja o que for que aconteça e cantar sua glória em todos os eventos felizes e infelizes pois "apenas Ele sabe o que é bom ou mau para salvar sua alma e assegurar a vida eterna". É necessário, igualmente, se "submeter à autoridade" na medida em que esta não lhe ordene fazer algo que vá contra sua fé (...). Por fim, é dever de todo pentecostal "respeitar as proibições" editadas pela hierarquia de seu grupo. Elas podem variar em relação aos detalhes de acordo com um ou outro grupo religioso, mas contêm sempre uma forte coação sobre o corpo na medida em que este é considerado, nesta corrente mais ainda que no resto da cristandade, como o suporte de tudo o que pode freiar a marcha em direção à santidade... (M. Aubrée, 1995:16).*

As Igrejas Assembléia de Deus são conhecidas por impor a seus fiéis regras rígidas de conduta. No entanto, seguindo o que é apontado na citação acima, as normas podem variar um pouco. Isto se deve em parte à organização da IEAD no Brasil, que é caracterizada por subdivisões, sendo formada por diversas convenções estaduais e ministérios. Cada subdivisão é autônoma financeiramente e com isso sente-se livre para estabelecer seu próprio regulamento de condutas (P. Freston, 1994:118-119). Além disso, segundo Paulo Orlando, o pastor da Igreja também tem uma relativa autonomia para estabelecer suas próprias regras para a comunidade de fiéis que dirige.

Entre os Palikur, os principais preceitos comportamentais adotados pelo crente fiel, afora o cânone da Bíblia, são:

- 1) Não beber bebida alcoólica: a bebida é vista como um vício que altera o ser humano e pode produzir situações de violência. Assim como o cauim de milho ocupava um papel central no complexo da guerra Tupi, sendo veementemente combatido pelos Jesuítas (Viveiros de Castro, 1992:53), a eliminação da bebida fermentada, o caxiri, como é conhecido regionalmente, foi um golpe duro no sistema ritualístico Palikur, abundantemente regado com este vinho. O caxiri era o motor e promotor das festas. A festa começava no processo de arrancar a mandioca para a produção da bebida e terminava com a última gota desta (Nimuendajú, 1926; Green & Green, 1965-77). Havia por trás desse líquido, a conexão fundamental e na boa (justa) medida com o mundo dos espíritos, sempre ávidos por tão preciosa bebida<sup>127</sup>. Era também o disciplinador, pois se alguém contrariasse as normas do ritual, seu castigo era pago numa dose excessiva de caxiri, e ninguém escapava dessa regra,

<sup>127</sup> Para uma bela descrição do lugar ocupado pelo caxiri nas festas de Turé Palikur ver Nimuendajú (1926:49-55).



nem mesmo um forasteiro como Nimuendajú (1926: 54). O mundo do caxiri era vasto, ligado aos rituais, aos mitos (vide anexo 1) mas também ao cotidiano, uma festa de caxiri não necessariamente era motivada por pagamentos aos espíritos de um xamã ou ao enterramento secundário de um morto, podia ser simplesmente a retribuição pela “mão dada na roça”, ou uma paga de casamento. Quando *Uhokri* chega e o pentecostalismo instala-se, quebra-se o elo entre a bebida e o mundo sobrenatural. Ao contrário da relação observada entre os Karipuna, na qual xamanismo e catolicismo subsistem em paralelo (A. Tassinari, 1998) e o caxiri ocupa lugar central no sistema sociocultural, para os Palikur evangélicos não faz sentido manter o a bebida fermentada, pois *Uhokri*, antagonicamente aos espíritos do xamã, não precisa desse tipo de pagamento em retribuição às suas curas, dádivas e misericórdia. Muito pelo contrário, ele o abomina, pois o caxiri reaviva a memória de um sistema que deve ser esquecido, seguindo Viveiros de Castro (1992:54): o caxiri, assim como o cauim, era a “droga da inconstância”. Retornarei a esse tema mais adiante.

- 2) Não fumar: a proibição do fumo está relacionada, como a bebida, ao vício que ele provoca, que redundava numa imagem do fumante como alguém desleixado e “vagabundo”. A proibição de fumar parece-me também relacionada ao mundo dos xamãs, que em suas terapias de cura tem como instrumento essencial o cigarro de tauari. Outra coincidência entre o fumante e o xamã é o modo pelo qual são descritos pelos crentes, a imagem do fumante me parece ser espelhada pela do xamã, que pode ser apresentado por um crente como: *“um homem feio, barrigudo, cabeludo, sujo e (que) fala palavrão”*.
- 3) Os homens devem sempre manter os cabelos curtos: O estilo do corte é militar, com os cabelos dos lados da cabeça cortados bem rente ao couro cabeludo e no topo um pouco mais compridos. Sem contar a descrição do xamã cabeludo, a justificativa é que o cabelo comprido atrai o pecado da preguiça. Quanto às mulheres, a regra não é tão severa, as casadas e mais velhas mantêm os cabelos longos (sinal diacrítico das mulheres da IEAD), evitando cortá-los e usando-os permanentemente presos na forma de coques, mas as jovens e recém-casadas se permitem fazer os mais diversos experimentos com seus cabelos, algumas usam franjas, outras cortam-no curto no alto da cabeça e mantêm o resto comprido, usam presilhas e, dependendo da moda local, podem passar brilhantina ou água oxigenada para descolorir algumas mechas.

- 4) Outra proibição é relativa à prática de esporte competitivo: Esta proibição está mais restrita ao futebol e ao domínio masculino, seguindo as justificativas de que o jogo leva à “vadiagem” e de que no calor do jogo se pode “perder a cabeça” e agredir ou ofender o outro, criando-se uma situação parecida à embriaguez. Digo, que parece restringir-se ao futebol, porque vi homens e mulheres fiéis à Igreja jogando voleibol, mesmo que algumas pessoas mais velhas questionassem essa prática, não chegava a ser um motivo de repreensão por parte da Igreja. A proibição do futebol para os homens parece ser uma das regras mais penosas de serem cumpridas, aqueles que estão afastados da Igreja não se furtam a jogar uma “bolinha” todos os dias no final da tarde, se possível, sempre contando com grande platéia masculina e feminina de fiéis da Igreja. Esse “joguinho” é firmemente condenado pelo pastor Paulo Orlando, como visto em relato acima (p.161), no qual ele relaciona um fato de sua educação no Curipi como justificativa para a proibição do jogo, o que me leva a crer que talvez trate-se de um caso de regra estabelecida pelo pastor mandatário da casa. Para aguçar ainda mais a vontade nos homens e, arrisco dizer, mesmo nas mulheres de jogar futebol, apesar de nunca ter presenciado tal evento entre os Palikur, há na região um grande incentivo à prática desse esporte por ambos os sexos e grande competição entre os times de cada aldeia<sup>128</sup> e times das cidades vizinhas. Uma pequena amostra dessa rivalidade pode ser ilustrada por um episódio protagonizado por jogadores de futebol Palikur do Kumenê e da vila de Macouria, localizada em Caiena na Guiana Francesa: bola em jogo, os dois times lutando arduamente pelo gol, de repente alguém da platéia grita algum impropério ao time de Macouria, ao que é prontamente respondido em *parikwaki* da seguinte forma: “*não! nós não somos esse pessoal do Macouria, somos daqui, irmãos! parentes!*”, o jogo segue e o Kumenê ganha, a torcida comemora, dizendo: “*o Brasil nunca perdeu para a Guiana Francesa!*”. Apesar do apelo à consangüinidade feito pelo jogador do Macouria, prevalece a disputa.
- 5) Casar com membros da Igreja: Essa norma segue o preceito de não desagregação, o casamento entre crentes é a garantia da manutenção do vínculo dos cônjuges com a Igreja. No entanto, nem sempre as possibilidades de casamento, de acordo com as normas apresentadas no capítulo I (casamento extra-clânico e preferencial com primos cruzados), podem ser contempladas dentro da Igreja. No caso da escassez, as possibilidades são: afastar-se da Igreja em função do casamento com o/a não crente ou aproximar-se para casar. Essa segunda opção,

<sup>128</sup> Para mais informações sobre o futebol no Uaçá, mas mais especificamente no Curipi, cf. Tassinari (1998:316-19).

por vezes, revela-se em um estratagema, pois o postulante a nubente pode aproximar-se da Igreja apenas para casar e uma vez consumado o casório, voltar a afastar-se.

Apesar de parecer um tanto impositivas, essas normas de conduta não são aplicadas a ferro e fogo. É claro que há uma pressão do pastor e da comunidade da Igreja para que os fiéis não se descomprometam com a doutrina da Igreja, mas a pressão maior parece-me ser interna, cometer uma falta com a Igreja acarreta um sentimento de culpa que é individual e faz parte da relação do indivíduo com Deus. Ao questionar sobre o modo pelo qual as pessoas afastavam-se da Igreja, ouvi mais de uma vez de crentes fiéis e crentes afastados a mesma resposta: não é a Igreja que afasta quem se desvia das normas, é o próprio “desviado” quem se retira.

Um informante, que na época encontrava-se afastado da Igreja, relatou-me um episódio ocorrido consigo para ilustrar o sentimento, em relação a Deus e a Igreja, daquele que está “desviado”. Disse-me ele:

*Já o Manoelzinho já falou assim: – Porque tu não vai na Igreja? Pode ir participar da Igreja, participar da palavra de Deus. Mas a Bíblia não diz isso não, a Bíblia diz que a pessoa que ainda nunca aceitou Jesus pode fazer isso: – Ah! Eu vou na Igreja. Tá bem, Deus também está vendo que ele nunca aceitou, nunca ouviu, está querendo ouvir a palavra de Deus, está certo, vai na Igreja, vai ficar sentado ouvindo lá a palavra de Deus, vai ser um dia o filho de Deus, vai ser o povo de Deus, trabalha com Deus, agora depois que você ouviu a palavra de Deus, você não pode fazer isso, você tem que cumprir a palavra de Deus, você tem que agir mesmo como ele ordenou, você não pode ir lá na Igreja e... Uma vez eu participei lá no Puwaytyeket, eu fui lá como... eles me enganaram assim: – Tu vai conosco, nós vamos ter uma reunião com o pessoal lá, e depois da reunião a gente volta.*

*Artionka: Aí o Sr. foi com o Manoelzinho, o João...*

*Manoel Labonté: É, com o Manoelzinho, o João e o José Correia<sup>129</sup>. Aí eu fui com eles, realmente é um culto mesmo que eles foram fazer, aí depois da reunião teve um culto, aí eu disse: – E agora? eu vou ter que ir lá, vou ter que participar, eu vim com eles. Aí eu fui para lá, na hora do culto, eles me chamaram para mim falar, aí eu pedi perdão, desculpas, eu não posso fazer isso, enquanto eu não reconciliar, pedir perdão aos meus irmãos, eu não posso fazer isso, com Deus ninguém brinca, eu posso brincar com homem, com vocês, mas com Deus não, isso eu não posso fazer, quando eu me reconciliar aí eu posso fazer isso, eu posso contar, como a gente conversando aqui, posso contar assim, mas na Igreja não.*  
(Manoel Labonté, Kumenê 1997)

Comparando o episódio acima a uma história, ocorrida em princípios da década de 1970, quando a religião ainda estava em vias de instalação, relatada por Arnaud (1996:321), na qual dois homens que foram vistos bebendo cachaça foram “severamente advertidos e ameaçados de

<sup>129</sup> Respectivamente, evangelista, presbítero e diácono da Igreja.

*expulsão da igreja, por um grupo de inquiridores dirigidos por Leon Orlando (sic.), confessaram-se arrependidos e não foram mais vistos transgredindo”, pode-se vislumbrar uma certa “evolução” no ethos religioso, aproximando a religião professada hoje entre os Palikur ao “tipo ideal do crente”, que envolve a ética cotidiana descrita acima e um sentimento de exclusividade na relação com Deus. Essa exclusividade estaria baseada na noção de que o crente “está apartado do resto dos mortais pecadores” e é o único capacitado a adquirir “a segurança da graça divina (que) o acompanha no caminho da santificação, a qual torna-se o fim último de sua existência cotidiana” (M. Aubrée, 1995:16).*

Parece forte fazer tal afirmação em relação a uma sociedade indígena, porém esse conjunto que envolve comportamento e crença é constantemente enfatizado no dia-a-dia e principalmente para aqueles, como a antropóloga, a quem pretende-se “ganhar a alma para Jesus”, por isso disse-me um informante em tom de preocupação, alerta e repreensão:

*É por isso que o Jesus falou, aquilo que Jesus falou com a boca dele, que tem muitos brancos que Jesus deu oportunidade para ele, que pode escrever, sabe escrever muito, ele estudava muito, muito, muito, ele conhece muito... mas depois esqueceu de Jesus, ele esqueceu que ele que deu pra ele, quase que ele não sabe o que é Deus no mundo, ele não sabe o que é Deus, ele acha que é ele mesmo. Mas não, quem é que estava cuidando dele, foi Deus que cuidou ele, que é que tava fazendo ele respirar, foi Deus que fez ele respirar, quem tava fazendo ele andar, foi Deus que fez isso. Foi Deus, se Deus não fizer isso, então a senhora vai ficar parecendo uma estátua que não fala, que não faz nada, fica só apertada assim, ficando só dura, não fala, não faz nada. (Carlos Floriano Ioiô, Kumenê 1997).*



A Bíblia possui um poder simbólico incomensurável, a começar pelo estatuto da coisa escrita. Qual etnólogo que em campo não viveu a situação de se perceber visto pelos índios com um olhar intrigado e curioso sobre o porquê de tanto escrever? Sendo muitas vezes definido pela sua “arte”, o ato contínuo de escrever, apreciada pelos índios como se fora uma sorte de magia, algo com poder de criação, de autoridade, etc. Os Nambiquara deram a Lévi-Strauss uma noção do modo diverso pelo qual a escrita pode ser vista e apropriada, num episódio narrado pelo autor de forma bela e cômica em *Tristes Trópicos* (1957: 314ss). O status de magia da escrita foi também observado por Viveiros de Castro nas suas relações com os Araweté, a escrita seria a técnica de sua magia e ao mesmo tempo um dos meios que o relacionavam a um conjunto de associações feitas pelos Araweté entre o grafismo e a alteridade: “o jaguar, os deuses, os mortos e os inimigos. Eu passava, pela escrita, a integrar essa série, de alguma forma” (E. V. de Castro, 1986:80).

No entanto, os Palikur não são os Nambiquara de Lévi-Strauss, nem tampouco os Araweté de Viveiros de Castro. Como vimos, abundantemente nesta dissertação, ao contrário dos casos mencionados acima, os Palikur relacionam-se com os não-índios há séculos, estão bastante acostumados com a escrita, ademais muitos são letrados. Mesmo não se tratando de um povo completamente leigo em relação às letras, ver a antropóloga anotar tudo o quanto lhe era relatado, parecia causar-lhes alguma espécie. Alguns atos e falas demonstravam que, uma certa curiosidade rondava minha constante “escreveção”. Certo dia, tendo me afastado da casa em que ficava e esquecido o caderno sobre a mesa na qual fazia as refeições, ao retornar para resgatá-lo, encontrei alguns dos meus amigos, jovens professores, tentando matar a curiosidade às escondidas, pois, ao se perceberem flagrados, afastaram-se sem comentar nada sobre o que havia ocorrido.

Fui perceber o sentido criativo da escrita ao azar, quando, anotando mais uma versão do mito de criação dos clãs contada pelo Sr. Manoel Labonté para uma platéia de professores não-índios, me vi dentro do mito. Nessa versão, o narrador incluiu a escrita no ato de surgimento dos clãs, o Ser que em outra versão (vide anexo 1.2) apenas via surgirem os clãs à sua frente, nesta passou a “*anotar tudo no seu caderno*”, após falar isso, vendo minha expressão de surpresa, o Sr. Labonté sorriu e lançou-me um olhar de cumplicidade. Ao assimilar a escrita ao mito, um modo de expressão próprio do domínio da fala e portanto flexível o suficiente para permitir tal ato (Lévi-Strauss, 1989a: 237-265), o Sr. Labonté invertera a situação de autoridade que a escrita parecia marcar, digerindo-a.

Vale mencionar o lugar de destaque ocupado por “papéis” na história do profetismo e messianismo dos povos Pemon e Kapon da região compartilhada por Brasil, Venezuela e Guiana<sup>130</sup>. No levantamento da literatura histórica sobre os Kapon, Abreu (1995:19ss) aponta que, a partir do século XIX, é recorrente no movimento profético a referência a fragmentos de papel impresso de origem celeste, associados ao tema da transformação dos índios em brancos, caracterizada pela troca de pele, que por sua vez está relacionada à ascensão à imortalidade.

Andrello também reporta o valor dos “papéis impressos” entre os Taurepáng, relatando que:

<sup>130</sup> Segundo Andrello, Pemon é a auto-designação dos Taurepáng, que inclui três subgrupos dialetais: os já mencionados Taurepáng, os Arekuna e os Kamarakoto. Kapon seria, ao lado de Pemon, a outra unidade étnica da região acima mencionada, utilizada como autodenominação dos Akawaio e Patamona. (G. Andrello, 1993:10).

*“tais papéis tratavam-se de antigos jornais ingleses, utilizados por volta de 1840 pelos membros da expedição de R. Schomburgk para secar os espécimes botânicos que transportavam para Georgetown. (...) na qualidade de talismãs, parecem ter sido qualificados como ‘depositários de palavras’, novas palavras, às quais atribuía-se, a elas e ao ato de pronunciá-las, um valor transcendente.”* (G. L. Andrello, 1993, grifo meu).

Atestando o poder da palavra escrita, Jack Goody (1986: 21) coloca que, na conversão de uma sociedade oral, a introdução de um novo meio de comunicação como a escrita pode *per se* ser o incentivo à adesão da população a essa novidade, sem que o conteúdo das escrituras seja ao menos considerado. Wright também chama atenção para a atração que a alfabetização e a palavra escrita tiveram sobre os povos contatados pela missionária Sophie Muller, sendo este um, entre outros, dos motivos que os fizeram segui-la de aldeia em aldeia em sua jornada pelo Içana (R. Wright, 1998:256).

Se para nós, com nossas certidões e contratos disso e daquilo, o que se escreve, o que está no papel pode ser Lei, e uma Lei só pode ser se for escrita, no caso Palikur parece ocorrer algo similar. Diana Green uma vez me disse ter lido em algum lugar que, quando se mostra alguma coisa escrita em livro para um índio, ele imediatamente acredita naquilo. Parece-me ser esta a idéia, ou seja, a da palavra escrita enquanto uma “verdade”, que se encontra na origem do nome dado à Bíblia Palikur, *Uhokri Gannasan*, que significa “*A Palavra de Deus*” ou “*O que Deus disse e Está Escrito*”.

A Bíblia, por ser o meio fundamental de transmissão do conhecimento da “Verdade”, deve ser freqüentemente lida. Sua leitura é imprescindível para manter a relação com Deus o mais estreita possível. Por isso, um informante lamentava profundamente não saber ler, afirmando que isto fazia com que ele não estivesse “*bem firme com Deus*” e atribuindo ao analfabetismo parte da culpa por estar, naquele momento, “*desviado*” da Igreja. Também Andrello indica o elevado valor da Bíblia entre os Taurepáng, chamando a atenção para uma diferença essencial entre os líderes religiosos da Igreja Adventista do Sétimo Dia<sup>131</sup> que buscam na Bíblia a “boa mensagem” e os profetas do “Aleluia”, que caracterizavam-se pela fala, pelas revelações (G.L. Andrello, 1993:147ss).

<sup>131</sup> A quem o autor denomina de os herdeiros da profecia, mais exatamente do movimento profético “Aleluia”, que envolveu diversos grupos Pemon e Kapon por mais de dois séculos e ainda está presente em algumas dessas sociedades. Os pastores da Igreja Adventista são chamados, pelo autor, de herdeiros da profecia no sentido de mostrar uma continuidade no movimento religioso Taurepáng, do passado messiânico ao presente da Igreja instituída. (G. Andrello, 1993: 106ss).

Aos olhos Palikur, a Bíblia Sagrada é a fonte para toda e qualquer explicação: seja sobre a origem e o fim dos Homens e do Mundo, seja sobre o comportamento cotidiano do fiel. Ela é uma espécie de guia de diretrizes para a vida dos humanos. A Bíblia é constantemente escrutinada na busca de respostas e conforto para os infortúnios do dia-a-dia. Seguir seus mandamentos, não somente os dez apresentados por Moisés, é o ideal do crente.

Portanto, não por acaso, as escrituras ocupam lugar central na celebração dos cultos, não como adorno, mas como ferramenta principal, podendo ser manuseada por todos os fiéis. As partes lidas no culto, de alguma maneira, no momento em que são recitadas, fazem sentido à vida de quem as está lendo, disso advém o desejo de compartilhá-las com a comunidade dos irmãos.

Dado o papel central que as Escrituras Sagradas ocupam na vida dos crentes, o conhecimento dessas Escrituras é imprescindível para a atividade do pastor. Ao relatar-me como havia se dado sua formação como pastor, Paulo Orlando assim a resumiu: “*dedicação ao estudo da Bíblia e inspiração do Espírito Santo*”.

Também como ferramenta principal, a Bíblia é utilizada nas investidas de conversão realizadas pelos próprios Palikur entre aqueles que consideram ainda “não alcançados pela palavra de Deus”, mesmo que sejam católicos ou adventistas. Desde a década de 1980, os Palikur empreendem cruzadas evangelizadoras entre seus vizinhos. Seu primeiro feito foi introduzir o evangelho entre os Palikur residentes na Guiana Francesa e levar a IEAD para as aldeias de Caiena e Saint Georges, onde passaram a disputar os fiéis com a Igreja Adventista do Sétimo Dia (A.Passes,1998). Atualmente, estão levando sua missão aos Karipuna católicos da aldeia Santa Isabel, aos Palikur adventistas da aldeia *Tawary* e apoiam o trabalho da *Missão Novas Tribos do Brasil* (MNTB) entre os Galibi-Marworno.

Abro aqui um parênteses para falar sobre a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Sua presença entre os Palikur tem origem na Guiana Francesa e, a contar pelas menções desta no *Diário*, é anterior à da IEAD. Simone Dreyfus (1981:308) informa que a introdução da Igreja Adventista teria ocorrido através da conversão de dois homens de uma mesma família que haviam mudado para a Guiana Francesa para realizar trabalhos temporários, esta conversão teria atraído mais pessoas para a vila crioula de Saint Georges de L'Oyapock. A autora observa ainda que esse episódio resultou na formação de um núcleo populacional bastante denso, no qual teriam se reunido os convertidos por não conseguirem conviver com os Palikur não convertidos. Infelizmente Dreyfus não apresenta nenhuma explicação sobre os motivos dessa separação entre

convertidos e não convertidos. Porém, como vimos, a concentração populacional pós-conversão é um fato atestado também no Urukauá, sem que esta esteja associada a desavenças com não convertidos.

Alan Passes acrescenta pouco às informações sobre os adventistas, como ele próprio observa, isto ocorre em função de ter montado seu campo e convivido mais diretamente com os pentecostais da IEAD emigrados do Brasil. No entanto, ao elencar as diferentes possibilidades de campo entre os Palikur, os quais poderiam tornar os resultados de suas pesquisas um tanto diferentes, termina por fornecer, *en passant*, um dado interessante sobre a pluralidade religiosa entre os Palikur, a qual era por mim totalmente desconhecida. Segundo esse autor há, nos arredores de Caiena um grupo Palikur que segue o catolicismo e outro uma forma híbrida de catolicismo e ritos de influência afro-brasileira (Passes, 1998:196)

Enfim, a influência adventista no Urukauá é mínima, restringe-se à aldeia *Tawari*, mas não há Igreja nem tampouco pastor ou qualquer pregador que o valha. Mesmo correndo o risco de fornecer um julgamento equivocado, uma vez que faço uso de uma impressão baseada em pouco convívio, arrisco dizer que os adventistas do *Tawari* mais parecem constituir uma resistência propositada à cruzada evangélica pentecostal, numa atitude de cunho político.

Vale acrescentar que, de acordo com Passes as diferenças e disputas entre pentecostais e adventistas na Guiana Francesa são tão acentuadas que chegaram em dado momento a explodir em agressões físicas (1998:197-198). O próprio Urukauá foi palco, recentemente, de uma dessas disputas. Como relatou-me Mateus Batista, com a proximidade do ano 2000, os Palikur aguardavam a segunda vinda de Jesus à Terra, cujo significado é o fim dos Tempos. Vendo toda a movimentação dos pentecostais na organização da grande festa para a vinda de Cristo, o líder Palikur do *Tawary* “preocupou-se”, entrou em contato com os pastores adventistas de Saint Georges e procurou a denominação que o havia batizado ainda na década de 1970.

A Igreja Adventista de Saint Georges, por sua vez, contatou uma de suas Igrejas no Brasil e esta enviou então pastores brasileiros para o Urukauá. Chegando ao urukauá, esses pastores reuniram grande parte da população na aldeia de Kumenê e realizaram atividades religiosas de propaganda sobre sua Igreja, assistidas inclusive pelos pastores Palikur da Assembléia de Deus, aos quais apresentaram propostas financeiras para que trocassem de Igreja.

Numa tentativa de conquistar a população, os pastores brasileiros da Igreja Adventista fizeram também uma espécie de sorteio de presentes, porém, em vez de sortear individualmente



as quinquilharias resolveram sortear por família, entregando os presentes apenas ao “pai” ou “chefe da casa”, no lugar de agradecer, desagradaram:

*Aí o pessoal começou a falar: – Porque esse pastor mandou colocar o nome da família toda se só quem recebe é o pai. Eles pensavam que cada um ia receber um presentinho, aí o pessoal começou a desacreditar o pastor.* (Mateus Batista, Macapá 2001).

No entanto a história não acaba por aqui. Acontece que para os Palikur, que tão abertamente haviam recepcionado os pastores adventistas, participando de suas reuniões e ouvindo suas propostas, era chegada a hora de retribuir. Fizeram isso nos mesmos termos postos pelos visitantes, convidando-os a participar de um culto em sua Igreja. Vejamos o que aconteceu:

*... eles não foram, aí o pastor João e o Nilo perguntaram porque, aí eles falaram que a religião dos Palikur não prestava, que era Igreja satânica.* (Mateus Batista, Macapá 2001).

Resumo da ópera, graças ao seu sectarismo, os pastores foram expulsos do Urukauá pela FUNAI a pedido dos Palikur e impedidos de retornar. A diferença de comportamento entre os Palikur e os pastores brasileiros, parece ilustrar uma diferença relacionada às origens socioculturais de ambos os protagonistas, mais profunda que sua identidade enquanto cristãos. Embora cristãos e letrados, os Palikur mantêm a atitude de “*abertura para o outro*” (Lévi-Strauss, 1993:14) presente nas sociedades indígenas ou nos termos de Jack Goody (1986:25), preservam a flexibilidade própria às culturas orais. Os pastores adventistas, por sua vez, não enxergam o exterior, são típicos protótipos das religiões chamadas por Goody de “*preservadoras das fronteiras*”, nas quais:

*...Os praticantes entregam-se apenas a uma e podem ser definidos através do seu apego a um Livro Sagrado, do seu reconhecimento de um Credo, bem como através de sua prática de certos rituais, preces, modos de propiciação...* (J. Goody, 1986: 21).

Ainda que existam diferenças em relação aos Adventistas e que o convívio religiosos com estes seja mínimo, os Palikur evangélicos deles adquiriram o hábito de “guardar o sábado”. De acordo com o *Diário* (1965-77: 61), no princípio do estabelecimento das práticas religiosas cristãs, antes da instalação de uma igreja denominacional, Paulo Orlando e os outros líderes religiosos, deliberaram considerar tanto o sábado quanto o domingo como dias de serviço religioso. Mantiveram o sábado para contemplar a grande quantidade de pessoas que haviam tido contato com a Igreja Adventista do Sétimo Dia na Guiana Francesa, as quais, desse modo, poderiam participar dos encontros religiosos sem sentir que desrespeitavam um princípio fundamental adventista, justamente aquele que, segundo Aubrée (1995:14), os distingue do restante dos cristãos, ter o sábado como o dia que dedicam à Deus e não o domingo.

Fato é que o sábado prevaleceu sobre o Domingo, tornando-se o dia oficial no qual os crentes não devem trabalhar ou realizar qualquer tipo de atividade que não seja religiosa. O hábito de não labutar aos sábados tornou-se tão arraigado que, mesmo aqueles que estão afastados da Igreja, fazem o seu descanso semanal neste dia. Por isso, sábado é um dia em que a aldeia fica cheia e movimentada, enquanto os crentes reúnem-se na Igreja durante todo o dia para fazer orações, ensaiar os corais e louvar a Deus, os “desviados” descansam em suas casas ou saem para conversar, beber, enfim, confraternizar.

Vemos, portanto, que pode haver certa dose de liberdade criativa na elaboração da religião a partir dos próprios índios, o que remete à imponderabilidade do resultado final de um processo de conversão, já indicado em relação ao desconforto dos missionários lingüistas em torno desse resultado (supra:157-58) . Diga-se que, justamente esse, é um dos pontos aos quais Robin Wright dirige sua crítica à abordagem antropológica usual sobre a relação índios e missionários, a qual não levaria em conta que “... *as tradições cristãs elaboradas pelos povos indígenas em grande medida (são) independente(s) da influência missionária*” (R. Wright, 1999b: 07).

Para finalizar o assunto Igreja Adventista, cumpre mencionar que, a dieta alimentar dos adventistas, baseada na dieta judaica, sempre suscita algum tipo de comentário por parte dos Palikur pentecostais, seja para desqualificá-la ou apenas para apontar uma diferença entre as religiões. De acordo com Paulo Orlando: “*do que adianta eles não comerem peixe de pele e porco se eles bebem bebida alcoólica?*. Enquanto para Mateus, as associações entre características dos alimentos e conseqüências indesejáveis devem ser vistas como sinais diacríticos de outra religião:

*O pessoal do Tawary não come mais camaleão, tracajá, jacaré, paca, peixe de pele, não bebe mais açaí, não come a batata cará preta, não bebe café porque é preto, eles têm medo de emprestar o coração deles. É religião deles, agora eles são adventistas* (Mateus Batista, Macapá 2001).

Fechando o parênteses sobre a Igreja Adventista do Sétimo dia e retornando finalmente ao que motivou essa série de digressões sobre a Igreja Adventista, ou seja, o uso da Bíblia na atividade de evangelização empreendida pelos próprios Palikur, no caso a investida de conversão empreendida pela IEAD entre os adventistas do *Tawari*. Retomando então a partir desse ponto, relato a seguir uma missão evangelizadora ao *Tawary*, empreendida em 1997 com o objetivo fundamental de celebrar um culto pentecostal.

Em uma manhã ensolarada de Sábado, partiu do Kumenê uma caravana composta por 23 pessoas, liderada por oficiantes religiosos Palikur. O trajeto, feito em canoa, durou cerca de meia hora; no caminho, os pastores iam puxando hinos evangélicos cujo teor remetia à missão a qual dirigiam-se e pode ser resumido na seguinte estrofe: “*nós somos soldadinhos de Jesus e vamos pregando sua palavra pelo mundo*”. Após o começo do culto, ficou claro o papel da caravana, qual seja, ajudar na demonstração da liturgia do ritual religioso evangélico pentecostal.

O culto do *Tawary*<sup>132</sup> foi um tanto diferente dos cultos do Kumenê, nos quais a cadência é contínua e a participação dos fiéis é intensa. No *Tawary*, além do ritmo mais lento, a participação dos crentes, membros da caravana, também foi mais restrita, limitando-se ao canto dos hinos e a uma ou outra leitura de versículos quando solicitados pelo pastor evangelista que dirigia a celebração. O culto foi totalmente assentado na leitura e na interpretação do Evangelho de Lucas (1:5-80). Essa escritura, junto com Marcos e Mateus, formam os chamados evangelhos sinóticos, pois “...*apresentam entre si tais semelhanças que, muitas vezes, podem ser postos em colunas paralelas e abarcados ‘com um só olhar’...*” (Bíblia, 1993:1827). Os evangelhos sinóticos abrem o Novo Testamento e junto com o quarto evangelho, o de São João, formam os “...*livros canônicos que narram a Boa Nova (sentido do termo “Evangelho” que Jesus Cristo veio trazer...*” (Bíblia, 1993:1827). É compreensível que sejam estes os primeiros livros a serem traduzidos pelos missionários evangélicos. Assim ocorreu entre os Palikur, sendo que o primeiro a ser traduzido entre estes quatro, foi o de Marcos, o mais curto, totalmente traduzido com a ajuda de Paulo Orlando (*Diário 1965-77*).

Ao se valer do começo do Evangelho de Lucas na sua pregação para uma comunidade de leigos na “palavra de Deus”, o pastor Manoel Hipólito procurava introduzir a história, pouco tempo anterior, ao advento do nascimento de Cristo, na qual, por obra e graça de Deus, se produz a gravidez de uma mulher estéril, Isabel, que viria a dar à luz a João Batista, e de uma mulher virgem, Maria, mãe de Jesus. Outras imagens tão fortes quanto estas aparecem nas passagens lidas no culto (Lucas 1:5-80), como o aparecimento do anjo Gabriel para Zacarias anunciando-lhe a vindoura gravidez de sua mulher Isabel que geraria um messias; a mudez impingida a Zacarias por duvidar da palavra de Deus; o aparecimento do anjo anunciador para Maria; a presença do Espírito Santo em João Batista ainda dentro do ventre da mãe, o mesmo Espírito Santo

<sup>132</sup> O culto foi inteiramente realizado em Palikur, gravei-o e transcrevi-o com a ajuda de um intérprete.

fecundando Maria e o retorno da fala de Zacarias quando da circuncisão de seu filho, como havia anunciado o anjo previamente.

A cada versículo lido, o pastor acrescentava uma explicação, na qual tentava tornar inteligíveis e o mais próximo possível daquela audiência as histórias relatadas. Parecia fazer um esforço para tornar as histórias visíveis, referindo-se à Bíblia como um lugar no qual é possível ver histórias, não apenas ler, como nessa parte de suas explicações:

*Então nós vamos ver aqui nesta Bíblia que o filho de Deus já nasceu, também vamos ver a dona Isabel já com cinco meses de gravidez, como foi mostrado no filme. (Manoel Hipólito, Tawary 1997).*

O filme mencionado pelo pastor é um vídeo sobre a vida de Jesus. Esse sim um instrumento forte de convencimento, pois permite literalmente visualizar o que está escrito:

*“À tarde vamos passar um filme sobre a vida de Jesus. Vamos ler na Bíblia e mostrar no filme, para ver se a Bíblia está realmente falando a verdade. (...) Meus irmãos, estas palavras que acabam de ser ditas serão depois vistas no vídeo e também vamos ouvir o que o anjo falou. Mais tarde vamos ver no vídeo com nossos próprios olhos o que o anjo falou. Por isso prestem atenção para perceber que o anjo vai falar no vídeo o que falou na Bíblia.” (Manoel Hipólito, Tawary 1997).*

Pode parecer irônico e invertido um filme, uma reprodução de imagens e histórias, provar que a Bíblia Sagrada está falando a verdade, afinal de contas quem veio antes? Porém, para um Palikur isso faz todo sentido, uma vez que o olho que vê para crer não está restrito à religião, vai muito além dela, é como se o mundo tivesse que ser visto para ser pensado. Essa noção está também presente em trechos do *Diário*, como na seguinte:

*July 10, 1976 – Saturday*

*We had a crowded Church service today. A doctor on vacation from São Paulo who is interested in diabetes came to visit the Palikur. He and the nurse from Curipi set in on part of the service. They heard some good messages from Moisés and João. João said, “Thomas believed because he saw. Jesus said, ‘blessed are those who don’t see and yet believed.’ Today there are lots of people who say they believe but they don’t obey because they can’t see God. Some are waiting for a vision or something. But those who don’t see and yet obey will be blessed”. (1965-77: 113, grifo meu).*

Vejamos como a relação entre ver e acreditar é colocada também em outro contexto:

*O Palikur viu e ficou muito impressionado, o curso explicou como se pega e como se evita as doenças, sobre essas coisas os Palikur nunca tinham visto e se tinham ouvido não acreditavam, mas agora que eles viram acreditaram mesmo. Eu tô pedindo a Deus que ele ajude essa comunidade e que abra a mente deles para poder abrir mais os olhos deles para poder ver essas coisas. (Manoel Labonté, Kumenê 1998)*

Trata-se de uma conversa a respeito do tema DST/AIDS discutido em uma oficina de saúde realizada em 1997. Desnecessário dizer que na oficina foi amplamente utilizado material

audio-visual (vídeos e slides). Na citação, o Sr. Manoel fala claramente: se tinham ouvido, não tinham acreditado, mas depois que viram, acreditaram. E conclui pedindo a Deus que abra a mente, para abrir os olhos, para ver, e acrescento, conhecer e acreditar.

Não estou aqui reivindicando uma distinção, recoberta de especificidade, no significado da visão para os Palikur, em relação a outras sociedades, inclusive à nossa. Em qualquer sociedade, o sentido da visão transborda em muito o ato físico do olhar, podendo ser figura de linguagem, força de expressão, visão transcendental, onírica, etc. Não por acaso Geertz, ao tratar sobre perspectiva religiosa, define “perspectiva” como um modo de “ver” e, “ver”, “*como significando, ‘discernir’, ‘apreender’, ‘compreender’, ‘entender’*” (C. Geertz, 1978:126). Meu objetivo é apenas destacar um meio, *o ver*, que parece ser fundamental para o entendimento do modo pelo qual se assenta a crença na religião pentecostal.

Vilaça (1999:138), valendo-se da definição de crença ocidental como uma concepção na qual “*crer significa duvidar*” e, portanto, não ter experiência objetiva sobre aquilo no que se crê, coloca que o distanciamento entre o que entendiam os *Wari* sobre a crença cristã e as concepções dos missionários, residia exatamente na diferença entre as noções de crença. Para os primeiros, assim como para os Palikur, crer significava ver, conhecer, experimentar, enquanto para os segundos era o oposto. A incompatibilidade de concepções de crença teria feito com que os *Wari* incorporassem o Deus cristão despido de seus atributos divinos, como se fora um humano, mais especificamente um afim, afastando-o significativamente do seu sentido para os cristãos (A. Vilaça, 1999:139). Para demonstrar quão diferentes eram os significados sobre crença para *Wari* e missionários, Vilaça conclui:

*A idéia de crença para expressar a relação com o “sobrenatural” parece-me ser estranha aos Wari. O verbo tradicionalmente usado por eles para falar dessa outra dimensão da realidade é ‘ver’, e são os xamãs os mediadores principais dessa relação. Um xamã wari é “aquele que vê”, enquanto um padre católico ou um missionário protestante é “aquele que crê”, sem experiência objetiva do alvo de sua crença (e de suas dívidas)... (A. Vilaça, 1999:139).*

Seguindo esta linha de raciocínio, para os Palikur não parece haver contradição entre o crer e o ver, mas simbiose. Ao contrário dos *Wari*, os Palikur incorporaram Deus ao mundo sobrenatural, na medida em que este é passível de ser visto e experimentado, assim como o são os Espíritos auxiliares do xamã. Arnaud, ao descrever o que define um crente Palikur faz a seguinte observação:

*De modo geral, manifestavam os crentes a convicção de que, através da fé em Cristo e no Espírito Santo, todos poderiam alcançar curas milagrosas, entrar em transe e também falar línguas desconhecidas, ao contrário de antigamente quando isso constituía apenas privilégio dos xamãs.* (E. Arnaud, 1996:323-324).

Faço coro à afirmação de Arnaud supragrifada. Como dito mais acima, os modos pelos quais Deus é experimentado, principalmente através do sonho e do transe, aludem diretamente ao universo do xamã. A relação entre a experiência do transe xamânico e a experiência do transe pentecostal, parece ser a chave que abriu as portas à religião cristã. Acredito não ser exagero afirmar que o pentecostalismo foi o “pulo do gato” da religião cristã entre os Palikur.

Em que consiste o pentecostalismo? Pode-se dizer que consiste na ética cotidiana exposta mais acima, mas, fundamentalmente, na doutrina do Espírito Santo, concebido, de acordo com Aubrée, como:

*... o ator principal da relação entre o céu e a terra na qualidade de veículo das mensagens que Deus envia a seus fiéis sob uma ou outra forma e, em particular, através dos “dons do Espírito Santo”...* (M. Aubrée, 1995:15).

A Bíblia Sagrada versa sobre os “dons do Espírito Santo” do seguinte modo:

***Diversidade e unidade dos carismas:** Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; diversos modos de ação, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos. Cada um recebe o Dom de manifestar o Espírito para a utilidade de todos. A um o Espírito dá a mensagem de sabedoria, a outro, a palavra de ciência segundo o mesmo Espírito; a outro o mesmo Espírito dá a fé; a outro ainda o único e mesmo Espírito concede o Dom das curas; a outro, o poder de fazer milagres; a outro, a profecia; a outro, o discernimento dos Espíritos; a outro, o Dom de falar em línguas, a outro ainda, o Dom de as interpretar. Mas é o único e mesmo Espírito que isso tudo realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz.* (1Cor 12: 4-11, grifo meu).

Cabe, neste momento, definir melhor o que vimos chamando por transe. Transe, êxtase e possessão são considerados, genericamente, como Estados de Consciência Modificada ou de “dissociação mental”. No entanto, costuma-se defini-los como significando estados ligeiramente diferentes. Este tema é tratado por várias áreas das Ciências como psiquiatria, psicologia social, sociologia e antropologia da religião. Farei uso de apenas dois autores, dois antropólogos da religião, os quais fornecem explicações que me pareceram acertadas e profícuas para o caso específico tratado aqui.

I. Lewis (1971: 39-77), cujo trabalho sobre o êxtase religioso tem como base principal estudos sobre este fenômeno em populações indígenas, diferencia transe e possessão como dois lados da mesma moeda, estados extáticos. Para Lewis, a possessão é mais ampla que o transe, ou

seja, a pessoa possuída por espírito não necessariamente precisa estar “*mentalmente dissociada*”<sup>133</sup>; enquanto o transe é definido como o ato que manifesta a possessão, podendo:

*...compreender dissociação mental completa ou apenas parcial e é, frequentemente, acompanhado de visões excitantes ou “alucinações”, cujo conteúdo nem sempre é lembrado subseqüentemente de maneira (...) clara ... (I. Lewis, 1971:41).*

Lewis fornece também uma descrição ampla de como o transe pode ocorrer, bastante útil para o caso com o qual estamos lidando:

*Como bem se sabe, estados de transe podem ser imediatamente induzidos na maioria das pessoas normais por uma série de estímulos, aplicados separadamente ou combinados. Técnicas consagradas pelo uso incluem a ingestão de bebidas alcoólicas, sugestão hipnótica, rápido aumento do ritmo respiratório, inalação de fumaças e vapores, música e dança; e a ingestão de drogas como a mescalina ou ácido lisérgico e outros alcalóides psicotrópicos. Mesmo sem contar com esses recursos, o mesmo tipo de efeito pode ser produzido (...) através de mortificações e privações, quer auto, quer externamente impostas, tais como o jejum e a contemplação ascética (e.g. “meditação transcendental”)... (I. Lewis, 1971:41).*

Por fim, para Lewis o aspecto fundamental para definir se ocorre ou não o transe é a crença do possuído na possessão e a aquiescência dos membros da sociedade quanto a essa crença, para este autor o componente cultural é determinante sobre o psicológico:

*O estado de dissociação mental (que pode variar muito consideravelmente em grau) e que, por conveniência, chamamos aqui de transe, está, conforme as circunstâncias em que ocorre, sujeito a diferentes controles culturais e a diversas interpretações culturais (I. Lewis, 1971:50)*

Aubrée (1996), em um artigo que analisa o significado do transe nos cultos afro-brasileiros e nos pentecostais, fornece definições mais pontuais sobre os Estados de Consciência Modificada em questão e, mais ajustadas ao caso específico tratado nesta dissertação. A autora vale-se da definição de transe de Gilbert Rouget<sup>134</sup> como “*um estado de consciência composto por dois elementos, um psicofisiológico e outro cultural*” (Apud. M. Aubrée, 1996: 175), para formular uma diferenciação entre o transe e o êxtase. Segundo esta autora, o êxtase, provenha ele da mística cristã, xamânica ou espírita é sempre descrito como um “sair de si”; enquanto o transe corresponderia à “descida” de uma divindade ou de um espírito, “em si”. Outra diferenciação apontada por Aubrée, fortemente calcada na noção de Rouget da dupla configuração do transe, estabelece que o transe é uma manifestação estimulada pelo meio, requer a presença de outras pessoas, barulho e agitação ; ao passo que o êxtase pode surgir “*no silêncio da solidão*” (M. Aubrée, 1996: 175). A autora vale-se ainda de uma subdivisão para a categoria transe estatuída

<sup>133</sup> Para um exemplo desse tipo de possessão ver grifo em citação infra, p. 185.

por Rouget, quer seja: 1) A existência de um “transe de possessão” caracterizado pela transformação do possuído na entidade que o possui, que, segundo Aubrée, seria exemplificado pelos cultos afro-brasileiros; 2) O “transe de inspiração”, no qual o indivíduo em transe mantém sua personalidade, mas, investido pela divindade, torna-se seu porta-voz, este modelo seria o mais apropriado ao caso pentecostal. Lembremos do que nos disse o Sr. Carlos Floriano sobre o pastor Glen Johnson, a figura que introduziu o batismo com o Espírito Santo no Urukauá:

*quando a semente nasceu, chegou um rapaz, que era pastor, “inspirante” de Deus, era muito inspirado mesmo, muito inspirado, graças a Deus, a gente gostava muito dele, o nome dele era Glen, Glen Johnson. (Carlos Floriano Ioiô, Kumenê, 1997).*

Vários aspectos que aparecem nas definições tanto de Lewis quanto de Aubrée encaixam-se perfeitamente no fenômeno pentecostal observado entre os Palikur. Discordo apenas em relação à divisão estanque feita por Aubrée entre êxtase e transe, prefiro considerar o êxtase como um estado mais genérico capaz de abarcar o transe e a possessão, como o faz Lewis, e tomo como justa uma das definições do termo apresentada pelo dicionário Aurélio: *1. Arrebatamento íntimo; enlevo, arroubo, encanto.*

As diversas formas pelas quais o dom do Espírito Santo se manifesta, são vividas, ou o foram em algum momento, pelos crentes Palikur. Como me foi relatado pela professora não-índia e funcionária da FUNAI Sely, que viveu mais de dez anos entre os Palikur, no começo da década de 1990, dois jovens, uma moça (Penina) de dezoito anos e um rapaz (Benjamim) de quatorze anos, protagonizaram uma espécie de surto de profecias. Segundo Sely:

*Eles “falavam em línguas”, iam de casa em casa pregando a Bíblia, uma das coisas que eles anunciavam era o tempo do fim do mundo. Acho que isso começou quando um rapaz de 13 anos foi caçar e se perdeu no mato, aí os crentes começaram a orar, orar, orar bastante mesmo, nessa mesma época duas mulheres morreram de repente, uma de ataque do coração e a outra, que estava grávida de oito meses, caiu da rede e morreu junto com o bebê, começaram a acontecer muitas coisas estranhas, umas desgraças. Quando acharam o rapaz, ele se converteu e muitos voltaram a frequentar a Igreja. Nessa época eu passei quase uma semana sem dar aula, porque era só a Penina ou o Benjamim aparecerem na Igreja que todas as crianças começavam a bater palmas e cantar, glorificando a Deus e algumas “falando em línguas”, isso aconteceu umas três vezes, na terceira vez eu não agüentei, aquilo me tocou o coração, me emocionou tanto que eu fui prá casa decidida à ir para a Igreja, em casa eu chorei muito e à noite fui para a Igreja, aí eu me converti. (M<sup>a</sup> Sely P. Rodrigues, Macapá 2001).*

<sup>134</sup> *La Musique et la transe* (1980).



O relato de Sely me parece forte em si mesmo. Acrescente-se às informações da citação, que, na época, Sely não compreendia direito o conteúdo das profecias, sendo assim o que a teria levado a converter-se foi a imagem das crianças “louvando a Deus e falando em línguas”. Foi o dom do Espírito Santo que a tocou.

Outra informação, que atesta o momento de efervescência religiosa vivida no Kumenê, em princípio dos anos 1990, é fornecida por Lux Vidal. Ela conta que, em sua passagem pelo Kumenê junto com Antonella Tassinari, ambas teriam ficado extremamente impressionadas com a prática adotada pelos Palikur de escutar fitas cassetes durante o dia inteiro em alto e bom som, as quais versavam sempre sobre os mesmos temas: *“os horrores do inferno e de experiências dramáticas de queda e redenção”* (comunicação pessoal Lux Vidal).

Pelas descrições dos Palikur, o transe religioso do batismo com o Espírito Santo é a mais arrebatadora de todas as experiências proporcionadas por esta religião evangélica. Quando falam desse fenômeno, os fiéis dizem sentir vontade de chorar, rir, gritar, cantar, dançar, orar, tudo ao mesmo tempo. Lembremos da frase do Sr. Carlos Floriano ao relatar o processo de conversão:

*Chorando, chegava com alegre, aceitaram, ainda não aceitaram, estavam sentindo a alegria do Deus no coração deles.* (Carlos Floriano Ioiô, Kumenê 1997).

Portanto não é estranho que um dos marcos na história de vida de um crente seja o seu “batismo de fogo”, como é conhecido o primeiro contato com o Espírito Santo em oposição ao batismo nas águas. Assim ocorreu com o Sr. Manoel Labonté, de quem apresentarei adiante a descrição sobre o que se passa com a pessoa quando ela é “batizada pelo Espírito Santo”. A vida do Sr. Labonté, um homem com pouco menos de setenta anos, é, assim como a do Sr. Paulo Orlando, pontuada por movimentos de transformação e merece por si só ser contada em poucas linhas.

Manoel Labonté nasceu e viveu os dez primeiros anos de sua vida numa vila de não-índios na Guiana Francesa, segundo ele, seus pais haviam mudado para lá *“por causa da perseguição que os cearenses<sup>135</sup> faziam contra os índios da região”*. Depois da Guiana, viveu um tempo no Urukauá e ainda menino resolveu mudar-se para o Curipi e trabalhar para o Líder Coco. No Curipi, foi aluno da professora Verônica, mas estudou pouco, apenas três anos, largou os estudos para ter mais tempo para trabalhar, dessa decisão se arrepende hoje em dia. Também se casou com Karipuna, três vezes. Após o fracasso do último casamento, resolveu retornar ao

<sup>135</sup> Estes “cearenses” são os mesmos que aparecem no capítulo II como os ícones mitificados da perseguição aos Palikur movida pelos portugueses.

Urukauá e cuidar de sua mãe. Hoje é casado, tem filhos e é uma liderança entre os Palikur, porém não tem veia política, é um homem sábio, com carisma religioso, aí reside sua liderança. Ele é também diácono da Igreja.

A seguir transcrevo o relato do Sr. Manoel sobre seu “batismo de fogo”, ocorrido antes mesmo de sua conversão. O episódio descrito, assim como a história do marco de conversão, se passa por acaso, quando o Sr. Labonté e mais três Karipuna que estavam numa expedição de caça, viram-se obrigados a parar no Kumenê para arranjar suprimentos, após pedirem auxílio ao Sr. Paulo Orlando, receberam vários quilos de farinha doada pelos crentes e o convite para participar de um culto, a partir daí começa a história:

*Aí o Senhor Paulo disse: olha! vai ter um culto à tarde, você vai, você pode ir freqüentar o culto conosco? Pode sim, nós vamos à tarde. Está certo. Aí quando chega, sete horas da noite, pras oito, aí começou o culto, aí nós fomos pra lá, aí, naquele tempo, eu ainda não tinha aceitado Jesus, então quando nós chegamos na igreja, não tinha mais cadeira pra gente sentar, era, a casa naquele tempo, a igreja, estava coberto de palha, então nós ficamos lá, em pé né, no corredor assim, nós ficamos em pé, não tinha mais cadeira pra nós sentar, não tinha banco. Aí os crente entraram, quando entraram todo mesmo, começaram orar né, quando o crente começaram orar, que nós tava lá, aí de repente, na hora... quando estão orando, naquele momento, eu senti, eu senti primeiro, que eu sinto, entrou um vento, muito frio, um vento entrou pela porta aonde a gente entra, o portão, então, depois que o vento passou, só faltava mesmo pra gente ver o homem que vem andando, só faltava mesmo isso, não faltava nada, não faltava nada mais, porque, naquela hora, passou, primeiro o Seu Marajó estava em pé assim, diante de mim assim, depois eu, depois de mim o Valdomiro, depois do Valdomiro o Ivan, então ele passou, primeiro ele passou assim, a mão, eu vi! eu vi o Seu Marajó, o jeito dele, ele ficou meio assim, modificado mesmo né, vê ele, ele queria chorar, queria gritar, queria cantar, ele queria se alegrar, ele queria se... orar, naquela hora né, mas eu fiquei assim olhando nele, mas quando eu senti a mão do homem, passou assim na minha cabeça, passou assim, mas aquele, aquele, a mão do homem, dava pra você gritar, alegrar, cantar, orar, chorar, mas que gozo! mas que alegria! que a gente recebe, aí eu fiquei lá né, fiquei lá, eu quase não suportava mais, eu queria chorar, eu queria gritar, eu queria cantar, eu queria orar, eu queria dançar, eu queria correr pra dentro da igreja pra mim se ajoelhar e pra mim orar, e pra mim cantar, pra mim pregar, pra mim fazer tudo. Aí, não podia mais suportar aquela... aquele gozo, aquela alegria, mas que alegria! aí o Seu Marajó também, o Valdomiro também, o Ivan também, nós todos quatro, aí o Marajó não suportava mais, e tu sabe o que ele me dizia? Dizia assim: Manoel, embora sair lá fora, embora sair lá fora que eu quero verter água, vamos embora. Aí quando nós saímos lá fora, aí ele disse: Manoel não é verter tanta água assim que eu disse pra você, vamos embora sair, vamos embora, mas é que eu não posso suporta mais, eu tava prá correr lá onde está o pastor, aí eu contei a minha também. Eu digo: Seu Marajó, eu também. O filho dele respondeu também. Poxa, eu só faltava chorar, só faltava gritar né, mas eu agüentei aquele gozo, aquela alegria, aonde que chegou um ponto que eu não podia mais suportar, aí o jeito é sair*

*né, nós saiu tudo, foi embora, aí quando nós chegamos lá, conversamos, conversando lá, entre nós lá, aí nós tornamo entrar de novo na igreja, aí nós ficamos aonde nós estávamos agora, em pé, nós ficamos lá de novo, não demora o homem voltando de lá, de dentro da igreja, ia voltando pra... o portão de novo, agora ele passou a mão nas minhas costas, passou a mão assim nas minhas costas, que vai... é, passou assim de novo, só faltava eu gritar, faltava eu gritar, Seu Marajó também, o Valdomiro também, aí só faltava pra mim cantar o hino né, cantar o hino louvando a Deus né, glorificando Deus, poxa, eu fiquei com aquilo...* (Manoel Labonté, Kumenê 1996).

A experiência de transe narrada pelo Sr. Labonté enquadra-se dentro do que Ioan Lewis chama de “... *universalidade da experiência mística e (...) notável uniformidade da linguagem e simbolismo místicos...*” (1971:41), conclusão a que chega a partir da comparação de vários relatos sobre o transe mas, particularmente, da comparação entre o relato de uma experiência extática vivida por um xamã “esquimó” e a descrição, quase nos mesmos termos, de uma experiência induzida por LSD. Essa equiparação feita por Lewis entre um estado alterado xamânico puramente místico e um induzido por droga, abre mais uma via para pensar em que termos o transe encontrou espaço para produzir-se e estabelecer-se entre os Palikur. Estou falando da equiparação feita pelos índios entre o que se sente no estado de transe religioso e no estado de embriaguez. Essa pista é fornecida por Arnaud:

*...Antes para ficarem alegres precisavam beber caxiri ou cachaça, porém, após terem se tornado crentes passaram a atingir tal estado sob a ação do Espírito Santo...* (1996:324)

Apesar de não ter ouvido esse tipo de associação, creio que ela é bastante plausível. Pois, como dito acima, antes do Evangelho, o caxiri ocupava lugar central nesta sociedade, fato amplamente confirmado também pelas descrições do *Diário*, que não se cansa de comentar as inúmeras festas realizadas por semana e a quantidade de embriagados produzidos pelas festas. Para tirar o caxiri de cena, palavras não bastavam, era necessário algo mais avassalador que impedisse “*o caminho de volta às festas de caxiri*” (R. Wright, 1998: 269, tradução minha). Aproprio-me das palavras de Wright, que as utiliza para concluir que a proibição do caxiri entre os Baniwa não surtiu efeito duradouro, exatamente porque o ritual “crente” não se revelou eficiente como “*mecanismo para gerar felicidade, ou solidariedade social*” (R. Wright, *idem*: *ibidem*), papel desde sempre cumprido pelo seu sistema de rituais. Para os Palikur, o Espírito Santo parece ser o elemento capaz de gerar “felicidade” e “solidariedade social”, assim como o caxiri e as festas de caxiri o eram.

Pelas descrições feitas por Manoel Labonté, um índio, e por Maria Sely, uma não-índia, só se pode concluir que não se sai ileso de um “batismo com o Espírito Santo”. Não se sai ileso

porque, e nisto reside a grande diferença entre a euforia provocada pelo transe e aquela produto de uma bebedeira, o transe é visto como uma experiência de contato com Deus, uma pequena amostra do estado de espírito que aguardará os eleitos na vida eterna.

É importante salientar que a experiência mística do transe religioso é vista de modo positivo pelos Palikur, principalmente porque manifesta-se no ambiente controlado pelas regras da religião, não que ocorra necessariamente dentro da Igreja, mas se passa dentro dos preceitos estabelecidos pela religião, não oferecendo nenhum risco àquele que tem a dádiva de ser escolhido pelo Espírito Santo. Porém, lembremos que a dádiva do contato do fiel com Deus não é gratuita, ocorre na medida em que este cumpre “fielmente” com sua carga de atribuições, o que é chamado por Aubrée, como vimos mais acima, de ideal de “santidade”.

O controle da religião pentecostal sobre o transe é um importante diferencial entre este e o transe xamânico, uma vez que, estando controlado, o contato com o mundo sobrenatural não oferece perigo e, por isso também torna-se extremamente desejado. Ao passo que, a relação com o sobrenatural, mediada pelo xamã, é uma relação que pode ser perigosa, pois depende da habilidade do visionário em controlá-la. Ao xamã cabe a responsabilidade de negociar com os espíritos e a todos cabe não transgredir as regras sociais estabelecidas para não provocar a ira destes. Nimuendajú (1926: 49-55) oferece uma boa amostra dos termos nos quais se processava a negociação entre o plano da humanidade e o da sobrenatureza e dos cuidados observados nesta relação, ao descrever as festas que assistiu entre os Palikur, as quais aproximam-se tremendamente das festas de Turé realizadas hoje pelos Karipuna<sup>136</sup>. Destaque-se que, no evento descrito por Nimuendajú, assim como nas festas Karipuna atuais, a relação com os espíritos é mediada por alguns elementos, como: o cigarro de tauari, o som das flautas e maracá, a dança e, fundamentalmente, o caxiri.

No levantamento comparativo feito por Sullivan sobre a configuração dos xamãs nas sociedades indígenas da América do Sul, o autor apresenta-os como uma sorte de especialista. Dentre as especialidades dos xamãs, Sullivan aponta o controle e a mediação da relação entre os vários planos em que o cosmos encontra-se, geralmente, dividido nas formulações cosmológicas, mitológicas e escatológicas das sociedades indígenas, diz o autor:

*... techniques of ecstasy offer the shaman control over passage to other realms of the cosmos: heavens, underworld, and the domains of forest, water, and mountain. The shaman's physical form accommodates itself to the traffic of his or her soul, offering instrumental control of cosmic appetites and consumptive*

*processes that substantively transform the spirit. In this sense, the shaman body is like the fire or poison whose consumptive process he masters to produce changes in spirit. As bearer of the cigar and crystals of light, the shaman acquires or harnesses the heat of supernatural existence, transports it into human existence, and maintains it, protecting it against the ravages of time in this world...* (L. Sullivan, 1988: 422).



Entre os Palikur, o xamã possuía esse papel de mediador e controlador da relação com os outros mundos, os quais aparecem de modo relevante nos relatos míticos. Não é possível tratar da evangelização pentecostal sem, ao menos, mencionar a cosmologia e a mitologia Palikur que se revela nos discursos dos informantes.

No plano cosmológico, os Palikur afirmam que a criação, a estruturação do universo e de tudo que faz parte deste é obra de Deus. Costumam desdenhar das crenças de seus antepassados, afirmando que não passavam de credices, e citam como exemplo a crença na constituição do universo em camadas. Hoje, afirmam saber que “*o mundo é redondo*” e não composto de camadas como criam os antigos. No entanto, mantêm um vasto repertório de mitos que revelam boa parte da cosmovisão indígena atualmente renegada.

Os relatos míticos podem ser divididos em duas categorias: mitos etiológicos (que versam sobre o surgimento do mundo, dos palikur e das relações destes, seja com o meio ambiente, seja com outras etnias na região), e aqueles que falam da relação com os “*seres do outro mundo*” (mundo sobrenatural). Os mitos são classificados pelos Palikur como, simultaneamente: “*histórias dos antigos, de antigamente, muito tempo atrás*” e “*histórias falsas*”. Sendo sempre referidos a um tempo passado, no qual desconhecia-se a “*verdadeira*” crença, a religião cristã.

Contudo, em certas passagens, o informante pode deter-se e afirmar que o fato em questão é real e ainda ocorre atualmente, denunciando, desta feita, a posição ambígua ocupada pelos mitos na cosmovisão palikur. Creio que esta ambigüidade provém de uma simbiose entre cosmologia dos antigos e cosmologia cristã, fato que me parece explicar o convívio da mitologia indígena com a religião cristã pentecostal. O que não ocorreu com os ritos, que, não podendo ser ambíguos, terminaram sendo abolidos do cotidiano. Para além da ambigüidade, o que de fato existe é uma cosmologia original, um *blend* de cosmologia indígena e cristã. Vejamos como isso ocorre.

---

<sup>136</sup> Para uma descrição acurada das festas de Turé Karipuna cf. Antonella Tassinari (1998).

Na única versão que obtive sobre a criação do mundo (versão integral anexo 1.1) aparecem elementos que auxiliam a compreender aspectos da organização social e do pensamento religioso Palikur. De acordo com esse mito, o mundo contemporâneo comporta a terceira geração de habitantes sobre a terra, duas gerações anteriores foram eliminadas, a primeira por conflagração e a segunda por inundação.

O mundo primordial teria sido criado por meio da palavra, do olhar e também da escrita. No conjunto de mitos criacionistas não aparece uma figura que represente o herói ou divindade fundadora, tema sobre o qual insisti bastante a busca de uma explicação para o nome palikur de Deus, *Uhokri*, pensando ser este termo uma possível apropriação cristã de um ser mitológico, no entanto, nada do que me foi relatado permite tal conexão. Após considerar a antigüidade do uso da palavra *Uhokri* como Deus (Nimuendajú, 1926), conclui que talvez não seja possível, e seja mesmo irrelevante, estabelecer a etimologia do termo.

Antes de o mundo ser criado, existia um Ser que não possuía forma, ele era *Parauyune*, “raça da onda do mar”, ficava dentro da água, numa espécie de “tigela”, “panela” ou “bacia”, um dia este Ser sentiu vontade de ver algo diferente, nesse momento “uma voz” falou com ele e lhe disse para olhar ao seu redor e à medida em que ele piscava e abria os olhos iam surgindo a sua frente a água, a terra, as plantas, e assim ele foi vendo “as coisas se transformando, transformando, transformando”.

Na seqüência, a voz lhe perguntou se ele gostaria de ter companheiros de sua espécie, uma vez que *Parauyune* já possuía uma forma corpórea, ele aceitou a proposta e, ao seu olhar surgiram uma mulher e um homem, chamados respectivamente de *Parau Ahampa* (raiz do mar) e *Waxri Ahampa* (raiz da Terra). Assim que esses dois surgiram, propuseram a *Parauyune* se reproduzir, aumentar a espécie, neste processo *Parau Ahampa* seria mulher dos dois. Então ela se afasta e quando retorna está num estado avançado de gravidez. Dela nasce uma menina que logo cresce, torna-se uma moça e casa-se com *Waxri Ahampa*, trata-se de *Tip Ahampa* (raiz da pedra). *Waxri Ahampa* ordena a sua esposa que ela “anote em seu caderno” todos os acontecimentos, assim, ela anota o nascer e o pôr-do-sol, o surgimento das nuvens, a água dividindo-se entre o mar e o céu e depois, seguindo um desejo de *Waxri Ahampa*, caindo no formato de chuva. É também *Tip Ahampa* quem semeia a Terra e faz surgir as plantas frutíferas. Mas é *Parauyune* quem nomeará tudo que está sendo criado, por ser ele o Ser primordial.

Certo dia *Tip Ahampa* deparou-se com uma grande cobra que em *Parikwaki* chama-se *axtig*, espécie de fera predadora, traduzida pelo narrador do mito como dragão. Posteriormente *Tip Ahampa* sonha com essa fera, este sonho a engravida. Dela nasce um filho, a quem *Waxri Ahampa* dá o nome de “destruidor”, *Umehekevtne*<sup>137</sup>. Para encurtarmos esta parte da história basta dizer que *Umehekevtne* provoca a destruição do mundo primordial pelo fogo, ao casar com uma mulher da mesma “raça” e permitir que seus filhos e filhas casem-se entre si. Sendo a narração dos eventos que antecedem a conflagração praticamente idêntica à história bíblica de Sodoma e Gomorra (Gênesis 18: 16-33; 19: 1-29).

A causa da destruição da segunda humanidade é a mesma da primeira, o incesto, instituído pelos fundadores da geração. A história relatada é similar à história bíblica da “Origem dos moabitas e dos amonitas” (Gênesis 19: 30-38), na qual as duas filhas de Ló, após estes haverem escapado à destruição de Sodoma e Gomorra, vendo-se sem perspectiva de obter marido resolvem embriagar com vinho o próprio pai idoso e “deitam-se” com ele, gerando Moab, “pai dos moabitas” e Ben-Ami<sup>138</sup>, fundador dos amonitas.

No mito Palikur, os sobreviventes da primeira conflagração, são um velho e suas filhas. Estas, incitadas por uma velha, dão “vinho” a beber ao pai e roubam-lhe a “semente”. Mas, ao contrário do mito bíblico, no qual as filhas de Ló criam dois povos que passarão a habitar a Terra, o incesto do mito palikur desencadeia uma descendência incestuosa, na qual os filhos do mesmo pai passam a casar-se entre si, provocando a segunda destruição da humanidade, desta vez com excesso de água.

Chegamos então ao mito do dilúvio (anexo 1.2), que, como pode prever-se possui também semelhança com o mito bíblico, mas é bastante calcado na paisagem da região do baixo Oiapoque. O desfecho do mito apresenta a origem dos clãs Palikur, fato que finalmente possibilitará a existência da humanidade, uma vez que introduz a diferenciação necessária à reprodução humana, simbolizada pela existência dos afins.

No mito do dilúvio Palikur um homem é avisado por um outro, chamado *Ticuã*, que a Terra seria inundada e todos que nela estivessem morreriam. Para salvar-se, ao homem cabia construir, durante 500 anos, um grande pote que abrigasse seus familiares e os animais. Durante o

<sup>137</sup> A raiz dessa palavra me parece ser *Umeheket*, que, de acordo com o dicionário do SIL (1996) significa matar uns aos outros.

<sup>138</sup> “*Etimologias populares: Moab explica-se por me’ab, ‘saído do pai’; bem’ammi, ‘filho do meu parente’*” (Bíblia, 1993:57, nota p).

dilúvio, as pessoas que não ajudaram a construir o pote e não acreditaram no homem que o construiu tentaram salvar-se subindo nas montanhas Cajari e Carupina, mas não conseguiram, pois a montanha Cajari tornou-se mole para poder flutuar (“*ficar de bubuia*”) e a outra teve o seu cume chupado por um grande caracol, que foi atraído pela menstruação das mulheres, matando grande parte das pessoas que estavam em cima dela. Quando a Terra secou, as pessoas que conseguiram sobreviver ao dilúvio em cima das montanhas, ao descerem, transformaram-se em animais.

Os Turés deixados próximo ao pote para sinalizar quando as águas baixassem, que, até então, não haviam cessado de cantar por conta do balanço da água, calaram-se, dando a entender que todos podiam enfim sair, mesmo assim o homem mandou uma galega ver se o monte estava realmente seco, ao chegar lá a galega deparou-se com pilhas de cadáveres e em vez de trazer um grão de areia seca no bico resolveu comer os mortos. Quando voltou ao pote, mentiu, dizendo que a terra ainda não estava seca, então o homem enviou o urubu para conferir, este voltou trazendo um grão de areia no bico e desmascarando a galega, que foi amaldiçoada pelo homem a comer carne podre, sendo transformada em urubu e o urubu tornou-se galega. A versão bíblica dessa história tem como protagonistas o corvo e a pomba, nela não há inversão de papéis nem carnificina, o corvo apenas nega-se a servir de observador, deixando à pomba o papel de protagonizar a célebre cena da pomba com o ramo de oliveira anunciadora do escoamento das águas da superfície da terra (Gênesis 8: 1-12).

Ao sair do pote, o *homem* começou a andar sobre a Terra seca, à medida que caminhava ouviu vozes, cantorias, som de turé e tambor, ao se aproximar viu apenas um esteio fincado em cima do monte, esse esteio falou com ele e lhe disse que era da “raça *Wakavunhene*”. O Homem seguiu andando e a mesma situação de vozes, cantorias, som de turé e tambor repetiu-se seis vezes, em cada uma delas reproduziu-se a cena do aparecimento do clã *Wakavunhene*. Foi então que o *homem* viu surgirem os clãs palikur, que hoje, como vimos no capítulo I, são seis: *Wayveyene, Kwakyeiyene, Wakavunhene, Paramyune, Waxeyene, Wadahyone*.

Cabe comentar brevemente esse conjunto de mitos criacionistas. A começar pela dificuldade que tive em obter o mito da criação do mundo primordial, toda vez que fazia a pergunta sobre como o mundo e os homens haviam sido criados, recebia como resposta a versão bíblica de Adão e Eva. Ao insistir na pergunta, acrescentando que gostaria de saber como pensavam os “*Palikur antigos*”, ouvi de um informante, o seguinte: “*eles não pensavam em*



*nada, eles não sabiam quem tinha criado a Terra, como o Homem tinha aparecido, se era Deus, eles só viviam e pronto*". Muito estranho, quando se sabe que a etnologia dos povos indígenas sul-americanos, sejam estes Jê, Tupi, Carib ou Arawak está repleta de exemplos de cosmogonias que versam, dos mais diferentes modos, sobre a criação e destruição do mundo, não uma, mais diversas vezes. E que o tema fundamental inserido nos processos de criação e destruição dos mundos é a criação da humanidade através das sucessivas diferenciações que vão se estabelecendo entre as espécies (Homens X divindades; Homens X animais; Homens X Homens).

Cinco anos depois da minha primeira ida a campo, numa conversa que tive com o Sr. Manoel Labonté, em minha casa em São Paulo, finalmente ele concordou em contar-me uma versão da criação do mundo dos "*Palikur de antigamente*". Fornecendo-me, com essa narrativa, uma peça fundamental para completar o quebra-cabeça que, até então, encontrava-se pela metade, formado apenas pelo mito do dilúvio. A versão que trata sobre a criação e destruição do mundo primordial e do segundo mundo, permitiu iluminar algumas questões que se mantinham muito nebulosas, a principal delas foi poder compreender o que fundamenta o sistema clânico Palikur, ou melhor, perceber o alcance e a importância da divisão em clãs, visto que é justamente esse sistema que, de acordo com o mito, permite a existência da sociedade. Permitindo compreender porque as pessoas que transgridem a regra clânica são chamadas de "espuma da maresia", *parauyune*, pertencentes à "raça *parauyune*", ou seja, relacionadas ao Ser primordial *Parauyune*.

Outro aspecto que interessa destacar aqui é a onipresença do olhar, principalmente na fundação do mundo primordial, na qual exerce um poder criativo. Talvez possamos conectar o modo pelo qual o olhar é pensado e representado atualmente (supra:181-82), com este olhar primevo ubíquo e onipotente, criador da água, das plantas, da terra, etc.

Lidar com a influência dos mitos cristãos sobre os mitos Palikur e vice-versa foi, para mim, um aprendizado árduo. Na tentativa de desembaralhar as histórias tinha por hábito pedir ao narrador que não misturasse a história "dos Palikur" com a história bíblica, ao ouvir tal proposta o informante sempre me olhava como se estivesse ouvindo o maior dos absurdos. Apesar da minha obstinação, a tentativa de separar as histórias sempre se mostrou infrutífera. Até que finalmente me apercebi que o pedido era de fato absurdo, não fazia sentido, uma vez que não existiam dois universos míticos estanques, mas um amplo conhecimento mítico capaz de

absorver qualquer coisa: escrita, histórias bíblicas, armaduras blindadas, helicópteros, aviões, franceses, etc. (vide anexo 1).

Uma vez aceita a fusão dos mitos, a questão que me coloquei foi: será possível decantar algo dessa fusão? Parece-me que sim. Comparando as três etapas da criação (mundo primordial, segundo mundo e mundo contemporâneo) nota-se, primeiro, uma diferença entre as histórias que se passam no primeiro mundo e aquelas relativas aos mundos seguintes, enquanto no mundo primordial não parece haver influências bíblicas, nos outros dois elas são fortemente sentidas, porém, embora exista essa distinção entre as histórias, há um aspecto comum às três etapas e que as interliga, o poder destruidor do incesto. Este parece ser também o elemento conectivo com as histórias bíblicas, revelado no mito de destruição de Sodoma e Gomorra e no incesto das filhas de Ló.

Saliente-se que a história bíblica do incesto das filhas de Ló não possui caráter destrutivo, sendo apenas uma história secundária que marca a origem de dois povos, porém é apropriada de modo relevante no mito Palikur, o que me parece ocorrer justamente por conta do incesto exemplar das filhas com o pai, sendo então perfeita como elo na cadeia de incestos que se desenvolvem desde o primeiro mundo, cadeia quebrada com a instituição do mundo contemporâneo povoado por clãs diferentes e portanto, finalmente, por afins potenciais. Enquadrando-se então na sentença de Viveiros de Castro, segundo a qual:

*... Mesmo ali (...) onde não parece poder ser vista como princípio sociológico autônomo, a afinidade surge como uma espécie de esquema transcendental de determinação da alteridade (...). A afinidade potencial ou simbólica é a categoria-chave da sociabilidade nas terras baixas. (E. Viveiros de Castro, 1995: 14).*

Para finalizar o tema mitologia, cabe mencionar a divisão espacial presente no universo mítico, divisão esta, que teria surgido após as destruições dos dois primeiros mundos. O universo mítico aparece dividido em três camadas: *O mundo do fundo, o plano terrestre e o plano celeste*: Como aponta sua designação, o *mundo do fundo* encontra-se logo abaixo da superfície da terra. A posição em paralelo com o nível terrestre parece facilitar o contato entre os dois mundos, sendo física a representação da passagem entre o plano terrestre e o mundo do fundo, ou seja, é através de um “buraco” no nível terrestre que ocorre o deslocamento da história e seus personagens de uma esfera a outra ao longo da narração. O “*mundo do fundo*” também está localizado em baixo da água, os caminhos para este mundo são apontados pelos “olhos d’água”, que os Palikur dizem provir do oceano.

A mudança de um plano a outro é marcada pela transformação dos seres sobrenaturais, que no seu mundo possuem forma humana, mas para subirem ao plano terrestre precisam “*vestir-se*” com um “*casaco*” que lhes confira forma animal. Bem ao estilo do perspectivismo ameríndio (T. S. Lima, 1996; 21-48; E. V. De Castro, 1996:115-144), que, em termos gerais, propõe uma abolição da distinção radical entre natureza e cultura, pelo menos, no nível do discurso mítico.

No *plano terrestre* vivem os seres humanos, as plantas, os animais e, eventualmente, os seres sobrenaturais. A constituição deste plano possui uma topografia análoga à Terra atual, entretanto as localizações geográficas são fluidas e podem variar de uma narrativa a outra de acordo com o tempo em que história ocorra: “*muito tempo atrás*”, como o mito do dilúvio, ou sem tempo referido, como os vários mitos que versam sobre a relação entre afins.

Por fim, o *plano celeste*, que, num primeiro momento, parece ser um espaço dominado exclusivamente pelo universo cosmológico cristão – representado como o éden, habitado pela trindade, e reservado aos eleitos, àqueles que “aceitarem Jesus” antes do “fim dos tempos”. Em contraposição aos outros domínios, à primeira vista, o céu parece representar um vazio mítico<sup>139</sup>. Mas, ao aproximar a lente, percebe-se que a configuração do céu cristão palikur é singular, e que alguns aspectos da cosmologia indígena permanecem ocupando espaço neste domínio.

Segundo o Sr. Manoel Labonté, o céu é formado por seis camadas: a primeira, localizada logo acima da Terra, é chamada de *Kaig* que quer dizer lua; a segunda é *Kamú*, sol; a terceira é *Warukma*, estrela grande; a quarta *Waravyu*, estrela pequena; a quinta se chama *Maig*, vento; e a sexta é *Maigkuene*, que é traduzida pelo Sr. Labonté como “*camada espiritual*”.

Parece-me importante dar um pouco mais de atenção a esta sexta camada. Se quebrarmos o termo *Maigkuene* teremos: *Maig-* = vento e *-kuene*, lembrando que, como vimos no capítulo I, o sufixo *-ene* acrescenta ao termo o duplo sentido de gente e verdadeiro, o que, reunindo tudo daria à sexta camada a denominação de *gente verdadeira de vento*, o que poderia significar que a “*camada espiritual*” é a moradia desta *gente verdadeira de vento*, ou melhor, dos espíritos, compreendendo vento como uma manifestação espiritual (cf. também grifo em relato supra:187). São inúmeros os exemplos nas etnografias sobre os ameríndios em que o vento é apresentado como uma das formas possíveis de manifestação espiritual, o próprio Sr. Labonté explicou-me que existem vários “tipos de vento”, alguns podem fazer mal aos homens, sendo o arco-íris um deles:

*Manoel Labonté: ...se a gente bebeu água desse arco-íris então faz mal pra gente.*

*Artionka: Por que o arco-íris faz mal?*

*Manoel Labonté: Porque é um tipo de vento. Você pode observar, muita das vezes quando você chega no interior, você pode observar na água, quando você vai no rio, ou remando, ou então lavando roupa, quando dá aquele vento, você gosta de ver aquilo, aquela coisa é igual um peixinho que está correndo naquela água assim tchiii. Então o índio, para ele aquilo é uma doença, pra ele é uma doença. (Manoel Labonté, São Paulo 2000).*

De modo significativo, na Bíblia, vento e sopro são freqüentemente associados ao Espírito de Deus: “O ‘espírito de Iahweh’, ou ‘o santo espírito de Iahweh’ (42, 1; 61, 1s; 63, 10-13; Sl 51, 13; Sb 1,5; 9, 17), seu ‘sopro’ (‘sopro’ e ‘espírito’ traduzem a mesma palavra ruah) atua através de toda a história bíblica. Ainda antes da criação, ele repousa sobre o caos (Gn 1,2) e dá a vida a todos os seres...” (Bíblia, 1993: 1377, Isaías, nota p). Esta forma de manifestação de Deus também “apodera-se dos homens, especialmente dos profetas (...), para dotá-los de um poder sobre-humano (...)” (Bíblia, 1993: 1659, nota p).

Se a sexta camada é a morada dos espíritos, então se explica porque é justamente nela que vive a Santíssima Trindade (o Espírito Santo, Deus e Jesus Cristo) e é para lá que as almas dos mortos convertidos rumam. É na sexta camada que está localizado o Éden, descrito como um lugar “maravilhoso” todo feito de ouro; ouro, ou *karukri wahano*, é também o nome do velho de quem as filhas tiram a “semente”, lembremos que o velho é Ló na versão bíblica, o escolhido por Deus para sobreviver à aniquilação de Sodoma e Gomorra.

Quando perguntado sobre quais seriam os habitantes destas camadas, o Sr. Labonté respondeu que, dentre todas, somente duas possuíam moradores: na segunda camada, viveria o urubu rei de duas cabeças, e na sexta camada Jesus Cristo. Não posso dizer o que significa a ocupação desse urubu rei de duas cabeças, mas o Sr. Labonté fez questão de apontá-lo como “único vivente” no céu. As demais camadas são apresentadas como “vitrines” do purgatório, nas quais se vêem as almas sofredoras daqueles que não vão alcançar a vida eterna. Estas almas seriam zoomorfas, possuindo corpo humano até o pescoço, que se apresenta vestido com uma túnica branca, e cabeça de animal (macaco, jacaré, etc.).

O paraíso é o lugar que aguarda aqueles que pediram perdão a Deus por sua vida pregressa de pecadores, pois, de acordo com o credo cristão todo homem é um ser *a priori* decaído, pecador inato que optou desde o princípio pelos prazeres da carne (Romanos 1: 18-32).

<sup>139</sup> Frente à abundância da narrativas sobre o “mundo do fundo”, Lux Vidal, num primeiro momento, concluiu ser o

Mas Deus, com sua graça, concedeu aos homens misericórdia, estabelecendo com eles uma primeira aliança, restrita à descendência de Abraão, ou seja, ao povo eleito, os judeus, e simbolizada pela circuncisão (Gênesis, 17: 1-27). Esta primeira aliança estabelece-se sob o jugo da lei dos profetas do Antigo Testamento. O Novo Testamento nos apresenta uma segunda aliança de Deus com os Homens, que desta feita não se restringe mais a um único povo.

O símbolo dessa nova aliança é Jesus, que fora enviado à Terra como o “cordeiro de Deus” para ser imolado e com isso restabelecer a aliança entre os humanos e a divindade, desta vez em outras bases, visto que a existência da Lei não coibiu os pecadores (Romanos, 2:12-24). Eis então que vivemos na “Era da Graça”, a qual permite, ou melhor, concede a graça, a todo aquele que arrepender-se de sua condição de pecador, tornando-o um eleito a pleitear seu lugar na vida eterna quando de sua morte ou da segunda vinda de Jesus à Terra. A vida eterna será então gozada no Éden.

Passes fornece uma descrição minuciosa de como seria o Éden Palikur. Segundo o autor, o céu, onde fica o paraíso, é chamado de “*Inúgik*”. Nesse lugar os eleitos: comunicar-se-iam através da língua dos anjos, a língua falada por Deus; as pessoas seriam sempre jovens e aqueles que morressem velhos seriam rejuvenescidos; no céu se comeria comida dos brancos e usaria roupas dos brancos, sem necessitar trabalhar para obtê-las; as casas dadas por Deus seriam iguais às dos brancos, equipadas com “coisas dos brancos”. Essa descrição faz o autor concluir por um “*monopólio branco das coisas do céu*” (A. Passes, 1998:231), mas faz questão de destacar que este monopólio não significaria uma “*supremacia racial ou superioridade moral*” (A. Passes, 1998:232), e sim, a manifestação de um céu repleto de “coisas” consideradas boas, valiosas. O autor relaciona por fim o modo palikur de conceber o paraíso, especificamente no que tange ao recebimento de comida e à ausência de trabalho, com visões de mundo de outros povos ameríndios, como os Araweté de Viveiros de Castro e os Krahó de Manuela Carneiro da Cunha (1998:232).

Essa descrição mítica do céu me parece remeter ao uso que os Palikur fazem de suas concepções cosmológicas na eterna elaboração e construção de novas ideologias. A relação, divisada por Passes entre a concepção do céu Palikur e visões de mundo de povos ameríndios, não necessita ser buscada em outras sociedades, pois encontra-se na própria cosmologia Palikur. Exemplo cabal disto é o modo paradisíaco pelo qual é descrito o mundo primordial:

*Artionka: Como que era a vida no primeiro mundo?*

*Manoel Labonté: Então, muito diferente, um mundo muito diferente, naquele tempo, diz a história que não havia nem maniva, mandioca, nem nenhuma outra coisa, naquele tempo eles comiam, diz a história, conta que a gente só comia mesmo as frutas, daquelas frutas que a mulher tinha plantado (referência ao mito, anexo 1.1), então até muitas frutas que se alimentavam.*

*Artionka: Mas eles trabalhavam?*

*Manoel Labonté: Trabalhavam sim, trabalhavam mas não faziam nada, só as plantas mesmo, não faziam outra coisa, já nasceram com aquele vestimenta deles, e aquilo não faltava para eles não, entendeu? Quase não trabalha, estão vestindo bem, estão comendo bem, não tinha doença, não tinha nada, não existia nada.*

*Artionka: não tinha fome?*

*Manoel Labonté: não.*

Por fim cabe comentar que, ao confrontar as informações que obtive sobre a divisão do céu em seis camadas, com as informações fornecidas por Nimuendajú (1926), percebe-se uma diferença na quantidade de camadas. Nimuendajú (1926: 46-47) aponta a existência de três céus: *Inoliku*, o mais baixo dos três, *Mikene* e *Ena*. Logo acima do primeiro haveria um céu especial, *Yinoklin*, habitado pelos *Yumawali*, espíritos (ou demônios, como são chamados por Nimuendajú) das montanhas. Auxiliada pelo Sr. Labonté procurei relacionar essas informações àquela das seis camadas, apresentada mais acima. Ao compará-las encontramos apenas duas denominações que possuíam certa similaridade: *Mikene*  $\cong$  *Maigkuene* e *Yinoklin*  $\cong$  *inurik*. O Sr. Labonté não havia mencionado *inurik* como uma das camadas do céu, pois *inurik* significa “no céu”, acrescente-se que Passes apresenta “*Inúgik*” como a denominação do paraíso Palikur. Lembremos que *Maigkuene* significa “local de moradia dos espíritos” e este mesmo sentido é encontrado por Nimuendajú para *Yinoklin*, que vem a ser similar a *inurik*, que, por sua vez, dá nome ao paraíso cristão, ou melhor, ao local de moradia dos espíritos dos mortos convertidos.



Falta ainda falar sobre uma personagem importante, um antagonista essencial no processo de evangelização: o xamã.

O uso da feitiçaria como forma privilegiada de ataque xamânico é uma das características mais presentes nas sociedades indígenas por todo o mundo (Lévi-Strauss, 1989; M. F. Brown, 1990). O modo pelo qual a feitiçaria ocorre nas diversas sociedades depende da forma de xamanismo adotada por esta ou aquela sociedade, a qual costuma ser variável, podendo estar relacionada a determinações internas mais exclusivas, ou aos resultados da conjunção dessas

determinações com o contexto histórico de relações sociais, em outros termos, da articulação entre “o mais local e o mais global” (M. C. da Cunha, 1998). Porém, se o xamanismo é variável na forma, há algo nele que é invariável: o xamã como aquele que organiza o conhecimento da sociedade, uma vez que tem acesso excepcional aos diversos mundos, à concepção cosmológica, escatológica, etc. e portanto aos diversos conhecimentos. O xamã é, nas mais diversas situações em que se encontre a sociedade da qual faz parte, como uma reserva de identidade (J. Overing, 1990; B. Albert, 1993; M. C. da Cunha, 1998).

Se assim o concebemos, então torna-se claro o motivo pelo qual o xamã Palikur foi entronizado, no processo de conversão, como o “inimigo público número 1”. Ele corporificava magistralmente aspectos da identidade Palikur incompatíveis com a adesão à crença pentecostal. Alguns dos aspectos relacionados ao xamã combatidos pela religião evangélica, já foram relacionados mais acima (como a realização dos rituais e o uso do caxiri). Porém, falta ainda um aspecto fundamental associado aos xamãs: a feitiçaria.

Como vimos reiteradamente ao longo da dissertação, após a evangelização pentecostal houve uma mudança na ocupação espacial no Urukauá, a qual costuma ser apontada pelos Palikur como um fator positivo em relação ao modo de ocupação passado (vide capítulo III). O que ainda não foi referido é que a antiga forma de ocupação espacial é hoje atribuída às ações dos xamãs. Estes seriam os responsáveis por manter as pessoas vivendo afastadas umas das outras, em pequenos grupos locais. A lógica reinante é similar à Azande, pela qual:

*Quanto mais distante de quaisquer vizinhos estiver a residência de um homem mais a salvo ele estará de bruxaria... (E. E. Evans-Pritchard, 1978: 50).*

Segundo os Palikur, nestes tempos anteriores ao cristianismo, vivia-se um estado de vendeta, motivado pela feitiçaria dos xamãs. Estes são considerados os promotores de um sistema de vinganças que se retro-alimentava. Entendido no sentido atribuído por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, onde:

*... uma certa cumplicidade... permite à vingança, fruto da vingança, gerar a vingança futura e... coloca, assim, em uma relação permanente de hostilidade os grupos envolvidos... (1985:64-65)*

As vinganças seriam motivadas pelas mortes, causadas em geral por doenças que eram atribuídas à feitiçaria. Como relata Emiliano Iaparrá:

*Antigamente tinha muito pajé aqui, o pajé era mentiroso... antigamente não tinha doutor, quando o pajé chegava, ele olhava o doente, acendia o gihim (seu cigarro de tauari) ficava olhando e dizia: – teu filho não tá melhorando porque tem outro pajé... que faz a doença. Quando saía o pajé, era chamado outro, ele*

*acendia o gihim e dizia que a culpa era do outro. Não tinha jeito de curar, quando a criança morria o pai ia vingar.* (Kumenê, 1996).

Os Palikur contam que antigamente a vingança era empreendida por meio da própria feitiçaria, poderia ser através do sopro em alimentos ou objetos daquele a quem se pretendia fazer o malefício ou por meio dos “olhos d’água”. Estes possuem um incrível poder destrutivo, quem se aproxima de um olho d’água não pode nunca deixar sua sombra tocá-lo, caso isso ocorra a pessoa morre. Quanto ao feitiço, bastava colocar uma roupa de quem se queria matar, ou qualquer coisa com que a pessoa tivesse tido contato, dentro do olho d’água e estabelecer um prazo para a realização do feitiço, no prazo estipulado o dono da roupa morria (cf. mito anexo 1.7).

Dizem os Palikur que com o tempo a vingança por feitiçaria foi sendo trocada por uma vingança mais corpo a corpo, e assim a troca de acusações sempre redundava no extermínio físico do suposto culpado por praticar feitiçaria. Mas, de acordo com uma informação do Pe. Fauque de 1736 (Lettres Éd. et Cur., 1839:28; supra:74), que menciona a matança empreendida pelos Palikur contra seus “pajés”, os Palikur parecem ter este hábito há bastante tempo. O que faz pensar que talvez a troca de feitiçarias e de agressões físicas tenham sempre andado juntas.

Enfim, os xamãs são julgados pelos crentes Palikur como principais protagonistas da incapacidade que tinham de viver em uma sociedade harmônica, entenda-se, sem guerras, brigas e mortes. Para exemplificar isto, os Palikur costumam contar a história sobre o último assassinato de um xamã no Urukauá ocorrido em meados dos anos 1950, envolvendo: uma moça que havia contraído uma doença degenerativa, a qual atualmente diz-se ter sido câncer; um xamã acusado de feitiçaria; e o pai da doente, que era também sogro do xamã. Durante o tratamento, o xamã encarregado detectou como causa um feitiço lançado por outro xamã, que, por sua vez, vinha a ser marido da irmã da doente. Quando ela morreu, seu pai reuniu por volta de quinze homens, entre genros e filhos, e empreendeu a vingança contra seu próprio genro xamã. Armou uma emboscada, na qual os homens o mataram “*a cacete*”.

O chefe do SPI encarregou-se então de punir os matadores para evitar mais mortes, banindo-os da área. Alguns conseguiram fugir e refugiar-se na Guiana Francesa, outros foram enviados “*para bem longe, lá onde os Kaiapó moram, no Xingu*”. Aqui, aparece de novo o confronto entre o “primitivismo” dos índios que matam o xamã, e a lei do “civilizado” que, de maneira entendida como justa, exila aqueles índios, enviando-os para uma sociedade que lhes cabe melhor, os Kaiapó, “índios bravos” aos olhos dos Palikur.



A conclusão dos relatos é que, depois desse evento, não se ouviu mais falar sobre xamãs nesta região. Porém o *Diário* não confirma essa afirmação peremptória, além de descrever um processo de cura xamânica é pontuado por informações sobre conversão de “xamãs poderosos”. Mesmo hoje, com as afirmações uníssonas de que não existem mais xamãs no Urukauá, não é possível corroborar estas afirmações. Creio que, diante de tanta pressão e da forma negativa pela qual os xamãs passaram a ser vistos após a evangelização, aqueles que se mantiveram xamãs não fazem muita questão de tornar pública sua decisão e optaram por viver mais afastados do núcleo crente.<sup>140</sup>

Entre os Karipuna, única população indígena da região a possuir xamãs atuantes, percebe-se uma estratégia (denominada por Tassinari de “código de ética”) exatamente inversa ao que está dito na citação acima. Entre eles prevalece um acordo tácito de não delação entre xamãs, estabelecido por um dos fundadores da sociedade Capitão Teodoro Fortes justamente para coibir vinganças futuras (A. Tassinari, 1998: 245). Entre os Palikur, esse tipo de acordo parece nunca ter existido.

Voltando ao relato do Sr. Emiliano Iaparrá, percebe-se nele o uso genérico do termo “pajé”, proveniente do tupi, reproduzido através da história e amplamente difundido entre os povos indígenas da região do Uaçá. Entretanto, o termo traduzido para o português como pajé, não encontra um equivalente único em palikur, estando subdividido em duas categorias principais de xamanismo, resumindo:

- *ihamri*: cuja função aproxima-se mais do que é entendido na região como pajé. A pessoa pode nascer um *ihamri*, neste caso teria sido gerado por um espírito, o nascimento de gêmeos costuma ser visto como um exemplo disso. Como informa Mateus Batista, mesmo após a evangelização, continuam nascendo *ihamri* no Urukauá, diz ele: “*o filho de um crente lá do Kumenê nasceu ihamri, se não fosse a religião ele já era ihamri, mas o pai dele não deixa. Ele é gêmeo, o irmão morreu e ele nasceu com a pajelança, mas não é todo gêmeo que nasce com ihamri*”. Outra forma de ser *ihamri* é por meio de ensinamentos, dietas, banhos preparados com ervas e um tipo de casca de árvore, e chás feitos por um outro *ihamri*. É o *ihamri* quem possui conexão com os *gihiyegavu* (que, como vimos anteriormente, são o seu povo, ou melhor, seus espíritos), e é através dos *gihiyegavu* que os *ihamri* adquirem a capacidade de interferir em fenômenos da natureza (E.Arnaud,1984:45), curar e fazer

<sup>140</sup> Há um xamã Palikur vivendo no Uaçá, na área de influência Galibi-Marworno, ele teria se afastado do Urukauá

malefícios. Além disso eles também têm o papel de manter os espíritos em bom termo durante os rituais.

- *aviri*: ou “sopro”, aqueles que utilizam o *aviri* são chamados de “sopradores” ou “encantadores”. Os meios pelos quais agem os sopradores em suas atividades de cura ou de malefício são: o sopro da boca, a fumaça do tabaco e as encantações. Diferente dos *ihamri*, os sopradores não agem por intermédio dos espíritos, e tampouco nascem sabendo dominar as técnicas do *aviri*, sendo assim qualquer pessoa pode fazer uso de *aviri*, necessitando somente passar por um aprendizado e treinamento com um outro *aviri*.<sup>141</sup>

O *ihamri* é a única pessoa habilitada a transitar entre o plano terrestre e o “*mundo do fundo*”, seja aquele que está diretamente abaixo da terra, seja o aquático, sinalizado pelos olhos d’água. Em relação a este último caso, os *ihamri* são chamados também de “pajés mergulhadores”. Os *ihamri* são portanto aqueles que podem e conseguem transitar nos mundos povoados pelos *gihiyegavu*. Eles, diferente dos outros humanos, são *Kotiye*, ou seja:

*...enxerga longe as coisas que vão acontecer, enxerga o futuro e enxerga de longe. E nós somos puvebdiye, nós somos igual farinha fina tudo igual. A morte do ihamri é diferente e o enterro dele é diferente, até hoje é assim. Eu conheci três ihamri antes de acabarem com eles todos... A morte do ihamri... hoje pode tá de verão, então ele morreu agora, não demora vai chover e vem muita trovoadade trovão forte que parece que vai furar a terra. Isso eu já vi. Agora o enterro dele, lá nos Palikur nós tamos acostumados a enterrar a pessoa com a cabeça na direção do leste na direção que nasce o sol, mas o ihamri não, ele é enterrado com a cabeça na direção do oeste onde o sol desaparece (Mateus Batista, Macapá 2001).*

Nota-se nas falas palikur, como na fala acima, que, apesar do discurso iterado sobre o banimento dos xamãs, a presença destes é muito forte. O duplo encargo de fazer malefícios e curar, atribuído tanto ao *aviri* quanto ao *ihamri*, revela uma certa ambigüidade no discurso dos crentes palikur, fato que pode ser notado na fala do pastor Paulo Orlando: “os pajés eram utilizados para fazer o bem e o mal”<sup>142</sup>. Então, se eram capazes de fazerem o bem, porque a carga negativa de sua função é acentuada em detrimento da positiva?

O que me parece importante reter é que, apesar de os xamãs serem vistos como desagregadores da sociedade e que as práticas xamânicas sejam de modo consciente condenadas,

---

no período de banimento dos xamãs mencionado acima.

<sup>141</sup> A distinção entre o *ihamri* e o *aviri*, não é muito clara nos relatos. Concordo com a afirmação feita por A. Passes (1998:214) sobre a complementaridade desses papéis, sendo sua distinção uma questão de grau.

o universo xamânico não desapareceu, permanece muito presente, seja nos discursos, nas práticas de cura como a manipulação de ervas, o uso de encantações e sopros. Isso sem mencionar o lado xamânico manifesto na religião pentecostal. Considero então que, ao apontarem os xamãs como grandes vilões, como aqueles que os impedia de ter uma vida social mais intensa e próxima, os Palikur estão mostrando uma espécie de “bode expiatório” para os problemas que consideram afligi-los.

Aliando as narrativas sobre os xamãs à uma parte da história de evangelização, a qual será tratada abaixo, percebe-se cada vez mais que o incômodo não está propriamente nos xamãs, mas sim num conjunto amplo de atividades e comportamento sociais que envolve as práticas rituais; crenças xamânicas; o universo cosmológico pré-cristão; as relações entre afins e consangüíneos, vividas quotidianamente e tematizadas nos mitos; a bebida alcoólica; etc.

Estas seriam vistas como propiciadoras de estados de violência, como as que eram geradas pelo sistema de vingança, as proporcionadas pela embriaguez do caxiri, e as violências que provêm do contato com o sobrenatural sempre muito perigoso e agressivo. Com a religião evangélica, o amplo espectro de estados de agressividade comportado por uma sociedade adquiriu uma conotação de estados endemoninhados, contra os quais deve-se lutar permanentemente. Em função disto uma das imagens mais fortes do mundo evangélico Palikur é a dos “soldados de cristo que lutam por Deus e contra o demônio”<sup>143</sup>, como aparece na fala de um palikur citada no *Diário*:

*June 28, 1977 Tuesday*

*Davi said that Liyoh gave them a good exhortation the other day. He said, “we are like soldiers in a battle with the devil. All around us we can see fellow soldiers falling wounded. But we mustn't keep looking at them and get discouraged. We must keep up the fight and keep looking to Jesus who never falls.” (1965-77: 136).*



Retorno agora a uma parte da vida do Sr. Paulo Orlando, a qual me parece exemplar para a compreensão do perigo que parece representar para os Palikur evangélicos o universo de

<sup>142</sup> Sabe-se que a ambigüidade do papel do xamã é comum nas sociedades indígenas do continente sul-americano, uma análise mais detalhada das implicações sociológicas do xamanismo encontra-se em Michael Forbes Brown (1990).

<sup>143</sup> Não é de se estranhar que uma sociedade com uma história de guerras e um arsenal de mitos bélicos (vide anexo:) como a dos Palikur, não tivesse uma atração especial pela parte guerreira da cosmologia cristã. Um exemplo disso pode ser sentido em relação às sessões de cinema realizadas na Igreja, onde o filme com preferência absoluta é o que trata da história de Davi e Golias, por conta da luta travada entre eles, nesse momento a Igreja entra em convulsão com os gritos da torcida pelo “pequeno Davi”.

práticas supostamente legadas pelo passado. Essa parte de sua história foi suprimida pelo protagonista, na narrativa feita a mim. Porém, diversas pessoas, incluso parentes bem próximos a ele, fizeram questão de revelar a fração que Paulo Orlando preferira ignorar, ou seja, o período em que esteve “desviado” da Igreja.

Por ter transgredido um dos dez mandamentos, “*não cometerás adultério*” (Bíblia, Dt 5: 18), preceito comportamental fundamental da Igreja, Paulo Orlando foi afastado da função de pastor e permaneceu longe dela por um período de cerca de cinco anos, aproximadamente de 1975 a 1980. Nesse tempo muitas pessoas também “desviaram”, seguindo a liderança de Paulo e voltaram a realizar festas de Turé e tambor e a beber bebidas alcoólicas, cachaça e caxiri. Houve então um refluxo nas hostes da Igreja.

Arnaud aponta o afastamento de Paulo Orlando da Igreja como um dos motivos que a teriam levado a entrar em “crise”, mas acrescenta ainda outros aspectos que também teriam colaborado para a tal “crise”. Diz ele:

*Este estado de coisas, em que a fé religiosa aliava-se à dedicação ao trabalho, e à harmonia entre os membros da comunidade, começou a sofrer significativas mudanças a partir de 1974-75. De um lado, em decorrência de alterações na administração do Posto, cujo novo agente passou a interferir na vida dos índios, procurando inclusive incentivar os jovens para voltarem a fazer festa, a fumar e beber caxiri, pois, “comidas e bebidas não faziam mal ao espírito, porque desciam para o estômago” (...). E também conforme Moisés Yapahá, em razão de erradas interpretações da Bíblia, entre outras, porque o fim do mundo poderia estar próximo, só retornando a vida no Dia do Juízo, o importante era orar muito e ter fé para alcançar a salvação eterna. Ocorreu então “uma fase de muita alegria muito amor, todos orando, cantando, pensando em Jesus, procurando ajudar uns aos outros, sem pensar em retribuição”, assim falou Afonso Yovô. Consequentemente, os que ainda trabalhavam, passaram a fazer isso com parcimônia, e do pouco produzido ainda ajudavam os que nada faziam. Os Linguístas do SIL resolveram então intervir com a cooperação do novo agente do Posto (Cicero Cruz), através de várias exortações baseadas no preceito paulino – quem não trabalha não deve comer –, conseguindo assim que, gradativamente, os índios fossem retornando ao labor quotidiano. (1996:324-325, grifo meu).*

Eneida Assis também apresenta um outro motivo que pode ser visto como mais um colaborador da “crise” apontada por Arnaud. Segundo essa autora, no mesmo período apontado acima, estaria ocorrendo uma disputa em torno da liderança religiosa entre Paulo Orlando e Moisés Iaparrá<sup>144</sup>:

<sup>144</sup> Moisés Iaparrá foi uma liderança importante na consolidação da religião evangélica, isso pode ser notado na narrativa do Sr. Carlos Floriano (supra:147) e em citações do *Diário* (supra:181). Moisés faleceu em 1984. Em 1995, foi homenageado ao ter seu nome escolhido para nomear a escola estadual de Kumenê.

... Atualmente há duas lideranças no grupo: o cacique Paulo Orlando ex-pastor pentecostal que representa a primeira fase do protestantismo (sic.) e também fundador da vila de Kumené (...) e Moisés Yapahá o responsável pela Igreja Batista local. Este último era apoiado pelo dirigente do SIL, que ao se retirar da vila de Kumené, investiu Moisés Yapará na qualidade de “pastor batista”. Nessa condição, Moisés recebe o apoio da Igreja Batista dos Estados Unidos, que envia freqüentemente roupas usadas, sapatos e miudezas (pasta de dentes, escolvas (sic.), sabonetes, pentes, etc). Com isso Moisés pôde montar um pequeno comércio local (...) Como o ex-pastor pentecostal não recebeu esse tipo de apoio da Igreja Pentecostal, tudo leva a crer que esse tenha sido um dos motivos para a sua rixa particular com o outro pastor, e com todos os outros que o apoiam. Com a penetração do evangelismo católico, e especialmente do CIMI, Paulo Orlando voltou-se para a Igreja Católica, tentando encontrar nela, o respaldo que necessitava para reaver sua antiga liderança... (1981: 37-38).

Afora a divisão entre pentecostais e batistas, a qual não se coaduna com as narrativas nativas sobre a história religiosa evangélica que obtive, nem tampouco com as informações do *Diário*, a rixa mencionada entre Paulo Orlando e Moisés Iaparrá é bastante plausível e parece ter sido um motivo forte para o afastamento do primeiro. Assim é que, logo de seu afastamento, o posto de pastor deixado vago por ele foi ocupado por Moisés Iaparrá, o qual foi escolhido pelos membros da Igreja, que certamente eram seus partidários na briga com Paulo Orlando. Por outro lado, no sisma produzido na Igreja, Paulo Orlando afasta-se levando consigo um grupo de pessoas e provocando uma baixa nos fiéis da Igreja.

O que de fato interessa nessa história não é tanto o movimento de afastar-se da Igreja, pois este parece ser uma característica dessa Igreja, marcada pelo vai e vem dos fiéis, os quais se “desviam” por alguma quebra de regra comportamental, sempre atribuída à “fraqueza da carne” para depois arrependem-se, pedir perdão e retornar à Igreja. Essa história é interessante porque, além de representar um caso limite de “desviar” da Igreja, pois envolve um afastamento em massa de fiéis, em torno dela houve uma movimentação muito significativa: de um lado, os “desviados”, liderados por homens adultos e cujo maior contingente era formado por jovens, e de outro, os “firmes na fé”, ambos agindo em bloco. O *Diário* apresenta esse embate com riqueza de detalhes. Vejamos a seguir alguns trechos que descrevem como agiam os “desviados”:

**April 8, 1977 – Friday**

... In the evening Xumé had a small dance at his house with two bottles of beer brought here by (Luiz?, Paulo?, or Babay?, or ?) Davina and Xumes wife were the only women there. But there were many young fellows and children. (1965-77: 124).

**April 17, 1977 – Sunday**

There was another dance at Xumé's. Everybody is upset about it. Those that live near by didn't sleep all

*night.* (1965-77: 126).

**April 18, 1977 – Monday**

*Davi (...) is very concern about his sixteen year old boy Hodó who told him he was determined to go to the dances. He threatened his father saying, "I'll go even if you beat me or even kill me!" Davi says he got that from Paulo's son Kaytan.* (1965-77: 126)

**April 29, 1977 – Friday**

*... A lot of young fellows were wearing crucifixes to show that they are Catholics and that it is all right for them to go to the drinking parties and dance.* (1965-77: 127).

Aqui vemos uma tentativa de retorno às práticas abolidas pela religião evangélica. O movimento é iniciado por pessoas adultas, mas ganha forte adesão dos jovens, como se pode notar principalmente nos dois últimos trechos supracitados. O desejo dos jovens em participar das festas de caxiri, faz com que se escudem no catolicismo para legitimar suas práticas e até mesmo enfrentar seus pais, lembra, guardadas as devidas proporções, o relato de Wachtel sobre as *surprise-parties* entre os Chipaya do altiplano boliviano, as quais mobilizam a juventude Chipaya ao som de *rock* e *cumbias* deixando os pais extremamente preocupados: “*É que os jovens não apenas dançam, mas também bebem, se embebedam tanto quanto os adultos e acabam se envolvendo em brigas!*” (1996: 158).

Parece haver semelhanças entre a preocupação dos pais em relação à “*atitude de desafio, de revolta*” (1996:160) dos jovens Chipaya e a preocupação dos crentes com os jovens Palikur. Ambos procuram fornecer a orientação moral adequada, cada qual segundo seus preceitos, que no caso Chipaya envolve principalmente três orientações: evangélica, pentecostal, católica, e uma minoria que segue os costumes tradicionais, chamados por Wachtel de “*tradicionalistas*” (1996). O problema enfrentado em ambos os casos parece ser compreender o fenômeno manifesto pelos jovens e conseguir transmitir uma orientação adequada, que encontre ressonância.

Porém, entre os Palikur revela-se um grande temor em relação ao retorno às práticas “*tradicionalistas*” que não se apresenta entre os Chipaya, uma vez que entre estes a situação é muito diversa: “*... de acordo com (...) (os pais), seus filhos são tomados por uma espécie de “raiva”.*” Ao que Wachtel se pergunta: “*Mas raiva do quê? Revolta contra o quê? Não existe mais tradição a rejeitar: foi exatamente a geração dos pais que abandonou os costumes (ou os ‘reformou’)*”. E conclui: “*Por isso, os jovens não acreditam mais em nada. Os malkus? Os ritos de outrora? Tais crenças fora de moda sequer fazem rir, pertencem a outra era.*” (1996:160).

Ao passo que entre os Palikur, os “*costumes tradicionais*” não eram considerados superados – como até hoje não o são, mas encontram-se num estado que pode ser descrito como

de apaziguamento –, com isso, representando para os crentes um perigo de retorno iminente de um mundo que por meio da religião haviam se esforçado por esquecer. Um verdadeiro pavor em relação à hipótese de um retorno às práticas tradicionais pode ser lido nas páginas do *Diário*. Vejamos:

**May 8, 1977 – Sunday**

*A group of men went to Cícero early in the morning to ask him not to allow the dances at Xumé's house but he refused. He said they weren't drinking...* (1965-77: 128).

**May 14, 1977 – Saturday**

*... Moisés spoke of the talk he had with Cícero this morning. He told him he didn't like the dances because they might attract children away from the Lord. He said, "they are like bugs drawn from one light to another. They think another light is just as good as the one that they are around. They don't know the difference. Cícero said, "the people don't fight." Moisés said, "Later they will. Later no one will obey you. you won't be able to stay. We don't want our children to see the evil we saw. You won't want your child to see it either. We have turned to good now. We don't want them to turn back to the evil. Before they didn't obey their fathers. Now they are beginning to be like that again." Moisés also said to him, "When Christians people are in trouble the church will help them out but you will have to take care of the problems of the others." Later he mentioned, "I use to use my money to buy alcoholic drinks. Now I use it to buy food for my children. The dances may seem harmless now but later the people who go there will suffer." (1965-77: 129-130, grifo meu)*

**May 21, 1977 – Saturday**

*... Liyon (...) said he was late because he was over talking to the me who are starting to build a place to dance at Xumé's place. He said they call themselves enemies of the Christians. Moisés said to the Church, "I come to you like the messenger from Martha to Jesus, telling Him that their brother was ill. These brothers of ours are as 'dead' as Lazarus was after four days in the grave. But Jesus can raise them up again, just as He did Lazarus. Pray for them!"... (1965-77: 130-131, grifo meu)*

**May 25, 1977 – Wednesday**

*... They are all concerned about the young people turning from the Lord. They say that Paulo sells them batteries for their record players to play the dance music. They also said he, Paulo, is encouraging them to make a dance house. They are talking about bringing "wonska" i. e. Indian liquor to the island to make fun of the Christians. (1965: 131, grifo meu).*

Percebe-se nas citações acima que o sisma nas hostes da Igreja conseguiu produzir um semi-estado de guerra. Este parece ter sido o momento decisivo para a religião evangélica pentecostal, uma vez que ela ainda não se encontrava suficientemente consolidada. Estavam em jogo naquele momento a manutenção da religião ou a volta às práticas tradicionais, as quais, envolviam xamanismo e catolicismo, claramente exposto no último trecho citado à página 207. O embate foi traduzido pelos crentes Palikur na forma de uma batalha entre dois tipos diferentes de

organização social: uma, baseada na vida em comunidade, no apoio mútuo, em práticas comportamentais comedidas e na possibilidade de vida eterna; a outra, baseada nas festas, na embriaguez, nas brigas decorrentes destas, nos excessos comportamentais e na impossibilidade de vida eterna.

Vê-se então que não há necessidade da presença de um xamã para que ocorra a peleja. A ordem social, desta vez descentralizada, é o verdadeiro campo de batalha. Friso que, os “problemas” apontados na organização social tradicional, dizem respeito a uma ótica crente, i. e., são elaborados no processo de evangelização, não constituindo necessariamente problemas inerentes à sociedade.

Por fim devo acrescentar que, desse embate, a religião evangélica conseguiu sair fortalecida e viveu uma nova onda de afluência, alimentada fundamentalmente pelo retorno de Paulo Orlando às atividades da Igreja. Isso se deu por meio de um elemento chave para a religião cristã, a eterna possibilidade de arrepender-se, pedir perdão a Deus, àqueles a quem se ofendeu e à comunidade dos irmãos, e com isso ter sua vida renovada, ou seja, ser mais um filho de Deus com vaga garantida na vida eterna.



Por fim, não posso encerrar a dissertação sem falar do tema da vida eterna. Este remete diretamente ao fim deste mundo e de seus habitantes. Para tratarmos desse tema, gostaria de voltar ao relato de Sely (supra:185), pois nele aparecem os sintomas comuns aos movimentos milenaristas. Nesses movimentos, o prenúncio do final dos tempos é dado através de uma sucessão de eventos “trágicos”, como guerras, epidemias mortíferas e desastres de ordem natural (enchentes e incêndios), representados, no caso supracitado (p.185), pelas mortes das duas mulheres, pelo garoto perdido na floresta e outras coisas “estranhas”. Outro exemplo desse tipo de interpretação é também fornecido pelo *Diário*:

*April 11, 1976 – Sunday*

*Emiliano arrived today with news that there are lots of news soldiers at Clevelandia<sup>145</sup>. Two pastors are on their way here with some soldiers to visit? Or protect them? He is said to have a paper showing how the communist killed some American missionaries. All the people here are frightened, thinking there might*

<sup>145</sup> Esta informação está relacionada ao período da ditadura militar no Brasil. Por ser um posto militar de fronteira, Clevelandia recebeu reforços de contingente no período da ditadura, os índios da região alistado no exército faziam o papel de “mateiros”, alguns chegaram a ser enviados para a ação de combate à guerrilha do Araguaia (informação pessoal Mário dos Santos Karipuna). De acordo com o *Diário*, o exército foi também atrás dos missionários entre os Palikur, fizeram uma revista em sua casa num período em que estavam ausentes da área e ameaçaram os índios para que eles revelassem o que um casal de norte americanos estavam fazendo lá.



be a war here. They are planning where they will hide. Alberhig said, "Oh dear, I don't have my house all closed in yet." There is concern that the end of the world is coming. (1964-77: 104, grifo meu).

Esses eventos costumam ainda ser associados às mudanças de década, século e milênio do calendário, por isso na virada do milênio (1999-2000), o fim do mundo era dado como certo. No meu último período em campo, em 1998, houve uma grande tensão entre os índios da região e a administração da FUNAI (supra:102), neste episódio coube aos Palikur designar homens armados com arco e flechas e cercar a sede da FUNAI. Este fato foi logo visto como um “sinal dos tempos”, um mau presságio, o que motivou uma digressão do Sr. Carlos Floriano sobre o que nos aguardava no ano 2000:

Jesus falou o ano 2000 tem muita guerra. Quem não tem Jesus está no mato sozinho, mas quem tem Jesus não está sozinho. Pedro perguntou a ele: – Como nós vamos saber que o Senhor veio buscar a gente? Jesus respondeu que quando vier uma pequena guerra, depois vem uma grande guerra. Primeiro que vem... o anti-cristo e leva as pessoas. Pergunta: – Artionka tu ouviste esse barulho da guerra? Vem comigo! E a Sra. vai, mas esse é o anti-cristo. Aí vem o Cristo e faz uma cruz no norte e joga um relâmpago no sul. Aí se você crê nele fica tranqüilo, mas se não, vai fugir com muito medo. Se você, quando ele vier buscar, ficar com muito medo do seu pecado, mas pedir perdão ele vai perdoar você. A Bíblia já falou sobre isso. Isso que tá acontecendo vai virar guerra mesmo, não sei se no próximo ano, mas vai acontecer a guerra de reino contra reino, nação contra nação, filho contra pai, mas quem tem Jesus vai ficar muito alegre, vai ficar tranqüilo. (Carlos Floriano Ioiô, Kumenê 1998).

Segundo a previsão do Sr. Carlos Floriano, os Palikur estão em compasso de espera. Porém essa espera não decorre de braços cruzados, é preciso também preparar a casa para receber a vinda de Jesus, e quanto mais cheia esta casa estiver, melhor. Por isso, no começo de 1997, o pastor Paulo Orlando mudou-se para a aldeia de Macouria em Caiena, na Guiana Francesa para levantar a IEAD de lá que andava um pouco em baixa. No Urukauá, em seu lugar, passaram a revezar-se os quatro obreiros que antes o acompanhavam. Na metade do ano de 1997, vieram dois pastores da Assembléia de Deus de Macapá e Oiapoque e consagraram o diácono João Antônio Felício como presbítero e Manoel Hipólito como evangelista<sup>146</sup>. Uma vez consagrados, os dois iniciaram então uma forte ofensiva para “*recuperar as almas perdidas e ganhar novas almas para o Senhor*”, apoiando-se, sobretudo, no apocalipse marcado para o ano 2000.

Vale ressaltar que a igreja parece caracterizar-se por um revezamento entre momentos de muita participação da população e momentos nos quais permanecem apenas aqueles que exercem alguma função e seus parentes mais próximos. Essas ondas de participação em massa, que

ocorrem de tempos em tempos, são muito efervescentes. Em geral, é nesses momentos que observa-se com mais frequência o fenômeno do batismo com o Espírito Santo e da glossolalia.

Na seqüência da investida dos pastores consagrados ocorreram reconciliações em grande escala. A igreja está hoje tão cheia que as paredes foram demolidas para serem ampliadas. Ampliação que, aliás, já era pensada pelo pastor Paulo Orlando em 1996. Naquela época, não entendi porque era tão necessário aumentá-la, já que estava sempre vazia. Agora sim é possível entender o que o pastor Paulo estava prevendo, ou seja, a reconciliação em massa da população, em função da proximidade do Grande Cataclismo.

Com a Igreja cheia, voltaram então a ocorrer os batismos com o Espírito Santo<sup>147</sup>, fenômeno que nunca presenciei nos períodos que estive em campo porque a Igreja vivia um período de refluxo de fiéis<sup>148</sup>.

O transe é induzido através da música, e é no pulso da música que ele evolui. Parece uma dança ritmada pelos hinos, as pessoas movem o corpo e batem palmas de maneira cadenciada, sempre no ritmo do som. Mas, não é apenas uma dança, o que fica claro pela expressão de sofrimento e dor no rosto, pelos olhos fechados e pelos gritos de “*Aleluia, Glória<sup>149</sup> a Deus*” que o pontuam. Apesar dos informante descreverem o transe como um momento de forte alegria, a expressão contrita do rosto de uma pessoa em êxtase parece remeter à vida dos humanos na Terra, que, segundo os Palikur, é feita de “*sofrimento, fome, tristeza, dor e morte*”. Tudo se passa como se no momento do êxtase, os Palikur ao mesmo tempo experimentassem a felicidade suprema, mas de alguma maneira tivesse consciência de que aquilo, por ora, seria somente uma pequena experiência e que na verdade ainda encontravam-se na vida terrena.

Esta vida desafortunada na Terra, atribuída ao pecado original, só pode ser recompensada com a vida eterna após a morte. Me parece ser a promessa de vida após a morte, a qual é momentaneamente visualizada no êxtase, que não permite que os laços com a religião se

<sup>146</sup> De acordo com Freston (1994:118) os estágios a serem franqueados até o cargo de pastor são: auxiliar, diácono, presbítero, evangelista, pastor.

<sup>147</sup> Isto está perfeitamente de acordo com uma das explicações da Bíblia de Jerusalém, segundo a qual: “...*Os tempos messiânicos serão caracterizados por uma efusão extraordinária do Espírito (Zc 4,6; 6,8), atingindo todos os homens para lhes comunicar carismas especiais...*” (Bíblia, 1993: 1659, nota p)

<sup>148</sup> As descrições a seguir baseiam-se nas narrativas dos informantes, em um culto filmado no ano de 2000 no Kumenê por uma equipe de reportagem e em informações pessoais dos antropólogos Ronaldo de Almeida e Lesley Fordred Green, que em momentos diferentes presenciaram o transe religioso em cultos no Kumenê.

<sup>149</sup> De acordo com a Bíblia de Jerusalém, o sentido bíblico de Glória é: “...*a presença de Deus comunicando-se ao homem de modo mais ou menos íntimo, bem por excelência dos tempos messiânicos.*” (1993: 2123).

desfaçam, por isso não existem ex-crentes e sim “*desviados*”<sup>150</sup>. E como disse o pastor Paulo Orlando no culto:

*nossa esperança é essa, é permanecer firme e fiel com Deus, na nossa fé e na nossa esperança que um dia veremos Jesus, porque o crente quando é crente, quando aceitou Jesus ele recebeu o perdão dos pecados, a sua alma é purificada... ele agora é um ser filho de Deus, é cidadão do céu...* (Kumenê, 1997).

Acrescente-se que, esta última onda de fervor religioso provocada pela espera da nova vinda de Deus para buscar seus filhos na Terra, está deixando preocupado o representante da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) no Oiapoque, que vê algo errado no foco de interesse exclusivamente voltado para o louvor a Deus através do canto e o transe religioso estimulado por ele. De acordo com Lesley Green, a participação nas reuniões de estudo bíblico é pequena em relação à participação nos cultos. A dinâmica do culto também teria mudado; o espaço reservado à leitura das escrituras diminuiu, e um hino que normalmente levaria, no máximo, cinco minutos para ser cantado, pode ser estendido para quarenta e cinco minutos, com o único objetivo de prolongar o transe (informação pessoal Lesley Green).



Ronaldo de Almeida

<sup>150</sup> Pollock em um artigo que se propõe “explorar” alguns aspectos de uma suposta resistência indígena à conversão, vale-se de um artigo de Arnaud de 1980, que foi baseado em dados de um período de influxo da Igreja, para produzir uma pequena reflexão sobre a identidade “crente” Palikur, a qual não me parece muito exata. O autor argumenta que, o cristianismo introduzido em 1967 não teria encontrado ressonância entre os Palikur, que após uma onda de conversão em massa teriam abandonado a religião e, em 1978, somente vinte pessoas mantinham sua identidade de crente. O autor atribui ainda o abandono da religião ao que chama de “falta de benefícios” na introdução das características do protestantismo cristão, como “o extremo controle das “práticas corporais”, incluindo da sexualidade, consumo de tabaco e álcool, e modos de vestir” (1993:174).



Ronald de Almeida



Ronald de Almeida

Por fim, ressalte-se que, o vaivém de fiéis, que caracteriza a Igreja, é possibilitado somente pela existência do perdão. Para os Palikur o **perdão** é a condição de acesso ao paraíso, um paraíso que privilegia os **remidos**. Quem não deseja ficar eternamente alegre e tranqüilo? Principalmente após ter uma amostra, por meio do êxtase, do tipo de alegria inebriante que irá sentir para sempre. Por isso, ao menor sinal de que essa vida utópica está próxima, verifica-se o influxo na Igreja.



## Conclusão

Passado “primitivo”, passado católico, confronto com o presente católico dos outros povos da região, instituição do perdão, possibilidade de vida em comunidade, contato tangível com Deus, imortalidade. Esses me parecem ser os temperos que dão vida e sabor à religião Palikur.

A convivência histórica com outros povos indígenas e com uma, não menos diversa, variedade de não-índios, está cravada na biografia palikur. Já se passaram séculos, mas a perseguição sofrida no passado, permanece como pano de fundo constante nas narrativas. O mesmo pode-se dizer sobre a classificação por estágios de civilização dos povos da região, sempre doce na boca de todos.

Assim, como um fio condutor, a história vai sendo lentamente puxada e convidada a se fazer presente, mesclando imagens que evocam estados de medo, desconhecimento e sofrimento, mas também de liberdade, distintividade e identidade.

Os Palikur fazem uso deste passado, costurando-o ao presente, e neste incluem as relações estabelecidas com seus vizinhos índios, num plano onde cabem aproximações e afastamentos. Com isso elaboram sua imagem de índios e crentes, a saber, verdadeiros índios crentes, contrastando com os índios católicos do Uaçá, considerados menos índios e menos “crentes”.

O modo pelo qual diferenciam-se dos índios católicos parece funcionar como um espelho que reflete seu próprio processo de conversão evangélica. Ao inverso do que hoje apregoam, os Palikur tiveram um passado católico bastante ativo, partilhando de crenças que permitiam o convívio entre o cristianismo e o xamanismo, e da rede de festas de santos e rituais de Turé que até hoje envolve a região. Porém, o catolicismo teria sido incapaz de fornecer respostas para suas questões existenciais e com isso suscitar adesão e militância. O catolicismo não havia produzido uma quebra radical naquilo que se entende como “costumes tradicionais”. Havia se imiscuído nestes costumes sendo por eles digerido e passando a lhes fazer parte intrínseca. Nisto parece residir a forma pouco distintiva com que o passado católico é apresentado nas narrativas Palikur.

No início da pesquisa, acreditava que a explicação para o resultado da empreitada evangélica entre os Palikur estava na resposta dada pela missionária Diana Green logo na primeira conversa que tivemos, e depois reproduzida por grande parte dos meus interlocutores, qual seja, a substituição de um sistema ancestral de vinganças pela instituição do perdão. Porém,

no desenrolar das pesquisas, pude perceber que, em realidade, estava diante do meu *hau* (C. Lévi-Strauss, 1974:24-27), inclinando-me perigosamente ante a interpretação do nativo, ou no caso dos nativos.

O perdão é apresentado por todos como uma peça chave para o estabelecimento da religião evangélica, elemento estratégico capaz de opor-se ao estado anterior, simbolizado pela vingança e todo o universo de significados relacionado a ela (xamanismo, festas, caxiri, brigas, mortes, etc.). Sua importância pode ser resumida na afirmação de Manoel Labonté de que “*só o perdão faz sarar as feridas feitas no espírito*”, ao que podemos acrescentar que só ele é capaz de cancelar a vingança.

Num primeiro momento, a apresentação de uma alternativa à vingança e ao que ela representa parece ter sido a principal estratégia da evangelização. De fato, poder realizar o ideal de uma existência sem violência, parece um chamariz poderoso. Contudo, não se pode resumir a eficácia do discurso religioso a um único elemento. O processo de evangelização foi amplo e envolveu aspectos nem sempre compatíveis, o que redundou numa religião bastante específica.

No processo de evangelização os Palikur foram apresentados a algo que, de alguma forma, já lhes era familiar, o contato com o mundo sobrenatural. Desta feita, um mundo povoado por um único e onipotente espírito, o Espírito Santo, capaz de alcançar qualquer um indistintamente, bastando para isso que a pessoa se arrependa de sua condição de pecador e “*aceite Jesus*”. Ver, conhecer em sua própria intimidade o Espírito de Deus é uma experiência descrita como algo arrebatador, um batismo de fogo.

O êxtase religioso fornece ao ritual cristão um sabor de *déjà vu*, agindo como uma espécie de elo entre o conhecimento e as práticas xamânicas e o mundo cristão. Isso pode ser divisado na seguinte descrição:

*... Segundo ouvimos, numa reunião anterior “o Espírito Santo havia baixado sobre um número maior de crentes”. E os mais exaltados sopravam sobre os rostos daqueles que iam encontrando no caminho, apertavam-lhes as têmporas com as mãos, e os atingidos começaram então a gritar e a tremer. Conforme explicou Davi Espírito Santo, “a gente não sabe como tudo começa, as mãos vão crescendo, alguma coisa vai entrando no corpo, depois a gente esquece tudo, ficando bêbado como se tivesse ingerido caxiri ou cachaça”.* (E. Arnaud, 1996: 324, grifo meu).

Os dons do Espírito Santo (supra:183) em muito se aproximam das aptidões do xamã. Porém, há uma diferença essencial no contato com o mundo sobrenatural por meio do xamanismo e o que é oferecido pelo pentecostalismo. Esta reside na possibilidade de todos terem acesso ao

Espírito Santo cristão, que, por sua vez, não oferece riscos; enquanto que o contato com o mundo dos espíritos do xamã requer certa especialização, pois pode apresentar perigos que um neófito não saberia controlar.

É o Espírito Santo que fornece a ponte entre a cosmologia nativa e a cristã. Como dito, é Ele que permite à humanidade saber que há vida além da morte. De modo significativo, esta vida pós-morte será gozada em um paraíso assaz parecido com um longínquo mundo primordial Palikur, cujas histórias de destruição e recriação de mundos sucessivos conectam-se diretamente à cosmologia e mitologia bíblica.

A resposta imediata dos Palikur à pergunta sobre o que os teria motivado a aderirem à religião evangélica é a da substituição da vingança pelo perdão para uma vida terrena mais tranqüila. Porém a resposta revelada no modo pelo qual concebem o ser crente é mais ampla, contempla um universo de conhecimentos ancestrais, os quais parecem ter fornecido ressonância para o entendimento da religião cristã. O tema tratado de modo fundamental no processo de evangelização foi certamente a vida após a morte. Uma vida eterna brevemente experimentada na Terra, vista através de uma pequena fresta, no batismo com o Espírito Santo.

*... Então a significância desse espírito... o fogo é Espírito de Deus, do poder de Deus, então é com esse poder que Deus fez a Terra, fez tudo quanto existe na Terra, as aves, os animais, o Homem, então é assim, então o Espírito de Deus é isso. Deus é como um fogo! Deus ninguém aproxima ele! Deus é poderoso! Deus é bondoso! Deus é um homem espiritual! pois é, é isso, o espírito é isso. (Manoel Labonté Kumenê 1996).*

## BIBLIOGRAFIA

### Documentos de arquivos.

- FERNANDES, Eurico “Relatório referente ao ano de 1943”. *microfilme n ° 94*. Rio de Janeiro, 1943. (Museu do Índio)
- MORAES, J. de M. “Relatório da Missão ao Oiapoque chefiada pelo Ten. Cel. João de Mello Moraes”. *Ministério da Guerra*. Primeira Comissão Demarcadora de Limites. Belém, Pará, 1956.
- RONDON, C. M. da S. “Diário da Inspeção de Fronteiras”. 3 anexos. *Ministério da Guerra*. Primeira Comissão demarcadora de Limites, Belém, Pará, 1927.

### Teses, manuscritos e publicações.

- ABREU, Stela Azevedo de. *Aleluia: o banco de luz*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do IFCH/UNICAMP, Campinas, 1995.
- ALBERT, Bruce. “L’Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l’économie politique de la nature ( Yanomami, Brésil)”. *L’Homme*, v.126-128, avril-septembre 1993.
- ALMEIDA Ronaldo. *A Universalização do Reino de Deus*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do IFCH/UNICAMP, Campinas, 1996.
- ALMEIDA, Ronaldo. “Missões evangélicas em áreas indígenas”. Relatório de qualificação de doutorado, FFLCH/USP, 2001.
- ANDRELLO, Geraldo L. *Os Taurepáng: Memória e profetismo no século XX*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do IFCH/UNICAMP, Campinas, 1993.
- ARNAUD, Expedito. “O parentesco entre os índios Galibi do rio Oiapoque”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s. Antropologia nº 33, Belém, 16 pp., 1968a.
- ARNAUD, Expedito. “Referência sobre o sistema de parentesco dos índios Palikúr”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s. Antropologia nº 36, Belém, 25 pp., 1968b.
- ARNAUD, Expedito. “Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s. Antropologia nº 40, Belém, 37 pp., 1969.
- ARNAUD, Expedito. “O xamanismo entre os índios da região do Uaçá (Oiapoque, Território do Amapá)”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s. Antropologia nº 44, Belém, 22 pp., 1970.



- ARNAUD, Expedito. "O protestantismo entre os índios Palikúr do rio Urucauá ( Oiapoque, Brasil). Notícia preliminar". *Revista de Antropologia*, v. 23, São Paulo, pp. 99-102, 1980.
- ARNAUD, Expedito. "Os índios Palikúr do rio Urucauá: tradição tribal e protestantismo". *Publicações avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.38, Belém, 82 pp., 1984.
- ARNAUD, Expedito. "O sobrenatural e a influência cristã entre os índios do rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikúr, Galibí e Karipúna". In. E. Jean Matteson Langdon (org.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Editora da UFSC, Florianópolis, pp. 297-331, 1996.
- ASSIS, Eneida C. de. *Escola Indígena, uma frente ideológica?*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 1981.
- AUBRÉE, Marion. "Percée Évangélique Fondamentaliste". *Volcans (revue d'information et de solidarité sur l'Amérique Centrale et les Caraïbes)*, pp. 14-17, n° 16 – mars/avril, 1995.
- AUBRÉE, Marion. "Transe: entre libération de l'inconscient et contraintes socioculturelles". In. M. Godelier & J. Hassoem (orgs.) *Meurtre du Père/Sacrifice de la sexualité (Approches anthropologiques et psychanalytiques)*, ed. Arcanes, pp. 173-192, Paris, 1996.
- BARROS, M. C. D. Mendes. *Linguística missionária: Summer Institute of Linguistics*. Introdução e primeira parte. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação do IFCH/UNICAMP, Campinas, 1993.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução: John Cunha Comerford, Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro, 2000.
- BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. Edições Paulinas, São Paulo, 1993.
- BÍBLIA. *Bíblia Online*. Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo, 1997.
- BROWN, Michael Forbes. "El malestar del chamanismo". *Amazonia Peruana*, Tomo X, n° 19, pp. 63-88, 1990.
- CABALZAR FILHO, Aloísio. "O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca Tuyuka". In. Robin M. Wright (org.) *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Editora da UNICAMP, Campinas-SP, pp. 363-98, 1999.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. "Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá". *Anuário Antropológico*, 85, Tempo Brasileiro, pp. 57-78, 1985.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*. Ed. Brasiliense, 2ª edição, São Paulo, 1987.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Introdução a uma história indígena”. In. Manuela Carneiro da Cunha (org.) *História dos índios no Brasil*. Companhia da Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, São Paulo, pp. 9-24, 1992.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica”. *Mana*, v. 4, nº 1, 1998.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 3ª edição, Ediouro, Rio de Janeiro, 1972.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 9ª edição, revista, atualizada e ilustrada – Global editora. São Paulo, 2000.
- CEDI. *Povos indígenas no Brasil. Amapá-Norte do Pará*. Carlos Alberto Ricardo (editor) São Paulo, 1983.
- CLASTRES, Hélène. *A Terra Sem Mal*. Tradução: Renato Janine Ribeiro, ed. Brasiliense, São Paulo, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Tradução: Theo Santiago, 4ª Edição, Ed. Francisco Alves: Rio de Janeiro, 1978.
- CLEARY, David “Metodologia de manejo ambiental de áreas protegidas”. In. Governo do Estado do Amapá: Secretaria de Indústria Comércio e Mineração (org.) *Relatório do 1º Seminário de Sustentabilidade Econômica e Ambiental dos Povos Indígenas do Oiapoque-AP.*, Macapá – AP, 37 pp., 2000.
- COPET-ROUGIER, E. “Clan”. In. *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Pierre Bonte – Michel Izard (orgs.). Presses Universitaire de France: Paris, 1991.
- COUDREAU, Henri. *Chez Nos Indiens: Quatre Années Dans La Guyane Française (1887-1891)*, Librairie Hachette et Cie: Paris, 1893.
- CREVAUX, Jules. *Le mendiant de l’Eldorado: De Cayenne aux Andes (1876-1879)*. Éditions Payot, Paris, 1993.
- CROCKER, Jon Christopher. *Vital Soul: Bororo Cosmology, , Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson, University of Arizona Press, 1985.

- DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Fondation Singer-Polignac : Editions de la Maison des sciences de l'homme, France, 1986.
- DIAS, Laércio Fidelis. "Semana Índio Cidadão - um Encontro de Brasileiros Aldeia Manga - Abril de 1996". 2o. *Relatório à FAPESP do Projeto Temático "Sociedades Indígenas e suas Fronteiras no Sudeste das Guianas"*, NHII/USP, 18 pp., 1997.
- DREYFUS, Simone. "Note sur la situation actuelle des indiens Palikur". Mission C.N.R.S. – O.R.S.T.O.M. Manuscrito, 1980.
- DREYFUS, Simone. *Le peuple de la rivière du milieu: Esquisse pour l'étude de l'espace social palikur*. Ed. Sudestasie/Privat, 1981.
- DREYFUS, Simone. "Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796". In. E. Viveiros de Castro, Manuela C. da Cunha (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. NHII/USP: FAPESP, pp. 19-41, 1993.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Tradução: Eduardo Viveiros de Castro, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Ed. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1991.
- FARAGE, Nádia. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de doutorado apresentada à Área de Estudos Comparados em Literaturas de Língua portuguesa. FFLCH – USP, São Paulo, 1997.
- FERNANDES, Eurico. "Contribuição ao estudo etnográfico do grupo Aruak (Excertos do livro *Pariukur-Ienê*, ainda inédito)". *Acta Americana*, VI, n.3-4, México, pp.200-221, 1948.
- FERNANDES, Eurico. "Medicina e maneiras de tratamento entre os índios Pariukur (Aruak)". *America Indígena*, v.X, n.4, México, pp.309-20, 1950.
- FERNANDES, Eurico. "PARIUCUR-IENE – Notas tiradas do livro *Pariucur-Iene* (Ensaio EURICO FERNANDES 1931-1945, a publicar)". In. Cândido Mariano da S. Rondon (org.) *Índios do Brasil: das cabeceiras do rio Xingu, dos rios Araguaia e Oiapoque*. V. II – CNPI, Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro, pp. 283-292, 1953.
- FERNANDES, Rubem C. "Um exército de anjos: as razões da Missão Novas Tribos". *Religião e Sociedade*. Nº 10, Ed. Campus, Rio de Janeiro, pp. 129-165, 1980.

- FRESTON, Paul. "Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: A Assembléia de Deus". *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 3, Rio de Janeiro, pp. 104-129, 1994.
- FROIDEVAUX, Henri. "Les 'Lettres Édifiantes' et la description de la Mission de Kourou". *Journal Soc. des Américanistes de Paris*, t.III, pp.177-185, 1901.
- GALLOIS, D. T. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi da Guiana*. FFLCH/USP, Antropologia, São Paulo, 1986.
- GALLOIS, D. T. *O movimento na cosmologia Waiãpi: Criação, Expansão e Transformação do Mundo*. Tese de doutorado defendida na FFLCH/USP, São Paulo, 1988.
- GALLOIS, D. T. & GRUPIONI, L. D. "O índio na Missão Novas Tribos". In: Robin M. Wright (org.) *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Editora da UNICAMP, Campinas-SP, pp. 77-129, 1999.
- GEAY, F. *Rapport d'exploration aux régions contestées de l'amérique équinoxiale: 1897-1898*. Imprimerie noizette et cie.: Paris, 1899.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Tradução: Fanny Wrobel, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978.
- GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Nas Terras do Cabo do Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII-XIX)*. Ed. Universitária/UFPA: Belém, 1999.
- GOODY, Jack. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Tradução: Teresa Louro Pérez, edições 70, Lisboa – Portugal, 1986.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Clarendon Press. Oxford, England, 1991.
- GREEN, Diana. "Usos da fala direta no discurso Palikur". *Instituto Lingüístico de Verão*, Mimeo. Biblioteca do Instituto Socioambiental, São Paulo, s/d.
- GREEN, Diana. "O sistema numérico da língua Palikúr". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. V. 10, nº 2, Belém, 1994.
- GREEN, Harold. "Como se pergunta em Palikúr". *Rev. Atual. Indíg.* Ano III, n. 17, Brasília, pp. 23-29, 1979.
- GREEN, Harold & GREEN, Diana. *Personal dairy of Harold and Diana Green*. Manuscrito, 138 pp., 1965-1977.

- GREEN, Harold & GREEN, Diana. "Programa Lingüístico e de Educação". *Relatório de atividades 1965-1977*. Biblioteca do Instituto Socioambiental, São Paulo, 1986.
- GRENAND, P. & GRENAND, F. "La côte d'Amapá, de la bouche de l'Amazone a la baie d'Oiapoque, à travers la tradition orale Palikur". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s. Antropologia, v.3, nº 1, Belém-Pará, 77 pp., 1987.
- GRENAND, Françoise "Famille et corps social: cohérence interne et conflit avec l'extérieur – L'exemple de deux populations amérindiennes : les Wayampi et les Palikur". In. *Familles en Guyane*. Editions Caribéennes, Cayenne, pp. 31-38, 1992.
- HARTMANN, Thekla *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. Ed. Dietrich Reimer Verlag, v.3, Berlim, 1984.
- HEFNER, Robert W "World Building and the rationality of conversion". In. Robert W. Hefner (org.) *Conversion to christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Univ. of California Press, Berkeley, pp. 3-44, 1993.
- HILBERT, Peter Paul. "Contribuição à Arqueologia do Amapá: Fase Aristé". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s. Antropologia, nº 1. Belém-Pará, 39 pp., 1957.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- KAHN, Marina. *Levantamento preliminar das organizações religiosas em áreas indígenas*. In. Robin M. Wright (org.) *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Editora da UNICAMP, Campinas-SP, pp. 19-76, 1999.
- LADEIRA, M. E. e BITTENCOURT, C. M. *A História do Povo Terena*. MEC/SEF/USP, Brasília, 2000.
- LEPRIEUR, M. "Voyage dans la Guyane Central". *Bulletin de la Société de Géographie*, sér. 2, I, Paris, pp.201-229, 1834.
- LETTRES ÉDIFIANTES ET CURIEUSES *concernant l'Asie l'Afrique et l'Amérique avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographique et historiques*. A. Martin Ed., A. Desrrez, 2 v., Paris, 1839.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Tradução: Wilson Martins, editora Anhembi Limitada, São Paulo, 1957.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. "A Obra de Marcel Mauss". Introdução, In. Mauss, Marcel *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Mauro W. B. de Almeida, EPU, São Paulo, pp. 1-36, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução: Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar, 2ª edição. Editora Nacional, São Paulo, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução: Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires, 3ª edição, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1989a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Tradução: Maria do Carmo Pandolfo, 3ª edição, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1989b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés, Companhia das Letras, São Paulo, 1993.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso: Um estudo antropológico da possessão por Espírito e do xamanismo*. Tradução: José Rubens Siqueira de Madureira, editora Perspectiva, São Paulo, 1971.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. "O governo dos índios sob a gestão do SPI". In. Carneiro da Cunha, Manuela (org.) *História dos Índios no Brasil*. Companhia da Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, São Paulo, pp. 155-72, 1992.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis – RJ : vozes, 1995.
- LIMA, Tânia Stolze. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, v. 2, número 2, pp. 21-48, 1996.
- LIMA, Zeneida. *O mundo místico dos Caruanas e a revolta de sua ave*. 4.ed. Belém – PA: Cejup, 1998.
- LOMBARD, J. "Recherches sur les tribus indiennes qui occupaient le territoire de la Guyane Française vers 1730". *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, n. s., XX, Paris, pp.121-55, 1928.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Tradução: Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça, 1ª edição, col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1976.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*. Tradução: Celina Cavalcante Falck, Record, Rio de Janeiro, 1997.

- MATTIONI, M. *Palikurene: Terre des Palicours*. Conseil Scientifique du Centre Universitaire des Antilles et de la Guyane. Cayenne – France. 1975.
- MEIRA, Silvio. *As fronteiras sangrentas: heróis do Amapá*. Conselho Estadual de Cultura do Pará, Rio de Janeiro, 1975.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Os índios Palikur e seus vizinhos*. Manuscrito em fase de tradução por Thekla Hartmann, NHI/USP, 1926.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Cartas do Sertão: De Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Apresentação e notas Thekla Hartmann. Museu Nacional de Etnologia : Assírio & Alvim, Lisboa, 2000.
- OLIVEIRA, R. Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. Editora da UNICAMP, Campinas–São Paulo, 1996.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos índios misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In. João Pacheco de Oliveira (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro – RJ, pp. 11-39, 1999.
- OVERING KAPLAN, Joanna. *The Piara: a People of the Orinoco Basin*. Oxford, Clarendon Press, 1975.
- OVERING KAPLAN, Joanna. “The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon”. *Man*, 25, pp. 602-19, 1990.
- PARANHOS, José Maria Silva. *Obras do Barão do Rio Branco: questões de limites*. V. III: Guiana Francesa 1ª Memória, V. IV: 2ª Memória, Ministério das Relações Exteriores, 1945.
- PASSES, Alan. *The hearer, the hunter, and the agouti head: aspects of intercommunication and conviviality among the Parikwene (Palikur) of French Guiana*. Tese de doutorado. University of St. Andrews, 1998.
- POLLOCK, Donald K. “Conversion and ‘community’ in Amazonia”. In. Robert W. Hefner (org.) *Conversion to christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Univ. of California Press, Berkeley, pp. 165-197, 1993.
- MEC. *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas*. MEC/Secretaria de Educação Fundamental, Brasília, 1998.

- RAMOS, Alcida Rita e outros autores. *Hierarquia e Simbiose: relações intertribais no Brasil*. Hucitec/São Paulo e INL/Brasília, 1980.
- REIS, Arthur C. Ferreira. *Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira: A Fronteira Colonial com a Guiana Francêsa*. V. 1, SECULT, Belém-Pará, 1993.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.
- RICARDO, Carlos Alberto (editor). *Povos Indígenas do Brasil: 1991/1995*. São Paulo – SP: Instituto Socioambiental, 1996.
- RICARDO, Carlos Alberto (editor). *Povos Indígenas do Brasil: 1996-2000*. São Paulo – SP: Instituto Socioambiental, 2000.
- RIVET, P and REINBURG, P. “Les Indiens Marawan”. *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, n. s., XIII, Paris, pp.103-18, 1921.
- RIVIÈRE, Peter. “An ethnographic survey of the Indians on the divide of the Guianese and Amazonian River Systems”. B. A. University of Oxford, 1963.
- RIVIÈRE, Peter. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- ROSTAIN, Stéphen. *L’Occupation amerindienne ancienne du littoral de Guyane*. Tese de doutorado. Université de Paris I – Pantheon/Sorbonne, U.F.R. D’Art et D’Archeologie, Centre de Recherche en Archeologie Precolombienne. Paris – France, 1994.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Tradução: Bárbara Sette, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1990.
- SANTOS GRANERO, Fernando. “Templos e Ferrarias: utopia e re-invenção cultural no oriente peruano”. *Amazônia: etnologia e história indígena*. In. E. Viveiros de Castro, Manuela C. da Cunha (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. NHII/USP: FAPESP, pp. 67-93, 1993.
- SANTOS GRANERO, Fernando. *El poder del amor: Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú*. Ediciones ABYA-YALA, Quito-Ecuador, 1994.
- SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1976.
- SHAPIRO, Judith. “From Tupã to the land without evil: the christianization of Tupi-Guarani cosmology”. *American Ethnologist*, v. 14, nº1, pp. 126-139, 1987.



- SILVA, Aracy Lopes da. “A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução”. In. . Aracy Lopes da Silva e Mariana Kawall Leal Ferreira (orgs.) *Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a escola*. Global, São Paulo, pp. 9-25, 2001.
- SILVA, Joaquim Caetano da. *L’Oyapoc et L’Amazone*. Paris: Imprimerie de L. Martinet. 1981 [1861].
- SOCIEDADE INTERNACIONAL DE LINGÜÍSTICA (SIL). *Vocabulário Experimental Palikur, Português, Kheul*. Belém, Pará, 1996.
- SOCIEDADE INTERNACIONAL DE LINGÜÍSTICA (SIL). *Você Pode Ler e Escrever Na Língua Palikúr: por Aldiere Orlando, Thierry Ioiô, Ivailto Gomes, Elizabete Silva, Harold e Diana Green (gramática sucinta da língua palikúr)*. Belém, Pará, 1997.
- SOCIEDADE INTERNACIONAL DE LINGÜÍSTICA (SIL). *A Sociedade Internacional de Lingüística: atuação em prol dos povos de um mundo de mudança*. Folder do SIL, s/d.
- STEUERNAGEL, Valdir (editor). *A Evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada. As principais palestras e seminários do Congresso Brasileiro de Evangelização*. ABU editora, São Paulo, 1985.
- STOLL, David. *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*. Ed. Zed Press, EUA, 1982.
- SULLIVAN, Lawrence E. *Icanchu’s Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*. Macmillan Publishing Company, New York, 1988.
- TASSINARI, Antonella M. I. *Contribuição à História e à Etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca*. Tese de doutorado defendida na FFLCH/USP, São Paulo, 1998.
- TASSINARI, Antonella M. I. “Missões Jesuítas na região do Rio Oiapoque”. In. *Antropologia em primeira mão*, Universidade Federal de Santa Catarina – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Ilha de Santa Catarina, 12 pp., 2000.
- TASSINARI, Antonella M. I. “Da civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá”. In. Aracy Lopes da Silva e Mariana Kawall Leal Ferreira (orgs.) *Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a escola*. Global, São Paulo, pp. 157-95, 2001.
- VIDAL, Lux B. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xicrin do rio Cateté*. HUCITEC/EDUSP, São Paulo, 1977.

- VIDAL, Lux B. “Os Povos Indígenas do Uaçá: Karipuna, Palikur e Galibi-Marworno. Uma Abordagem Cosmológica: O Mito da Cobra Grande em Contexto. 1º Relatório à FAPESP do Projeto Temático “Sociedades Indígenas e suas Fronteiras no Sudeste das Guianas”, NHI/USP, 21 pp., 1996.
- VIDAL, Lux B. “Caracterização etnográfica: Galibi-Marworno”. Relatório à FAPESP do Projeto Temático “Sociedades Indígenas e suas Fronteiras no Sudeste das Guianas”, NHI/USP, 20 pp., 1999.
- VIDAL, Lux B. “Outros viajantes: de Maná ao Oiapoque, a trajetória de uma migração”. *Revista USP*, n° 46, São Paulo – SP, pp. 42-51, Junho/Julho/Agosto de 2000a.
- VIDAL, Lux B. “O ralador de mandioca: povos indígenas do Uaçá, Oiapoque, Estado do Amapá”. In. Joaquim Pais de Brito ( coord.) *Os Índios, Nós*. Museu Nacional de Etnologia, Lisboa, 2000b.
- VIDAL, Lux B. “Mito, História e Cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi, entre os povos indígenas da bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá”. *Revista de Antropologia*, v. 44, n° 1, pp. 117-147, 2001a.
- VIDAL, Lux B. *Organização Social entre os Galibi-Marworno*. Manuscrito, 2001b.
- VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari’*. ANPOCS/Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.
- VILAÇA, Aparecida. “Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari’ (Pakaa Nova)”. In. Robin M. Wright (org.) *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Editora da UNICAMP, Campinas-SP, pp. 131-154, 1999.
- VILAÇA, Aparecida *Les Indiens seraint-ils vraiment en train de se convertir au christianisme?*. Manuscrito, 29 pp., s/d.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté os Deuses Canibais*. Jorge Zahar editor/ANPOCS, Rio de Janeiro, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia*, FFLCH/USP, v.35, São Paulo, pp. 21-74, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. e FAUSTO, C. *Proselitismo Religioso e Pesquisa Científica em Áreas Indígenas: resposta a Aryon Rodrigues*. Mimeo, Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.

- VIVEIROS DE CASTRO, E. "Pensando o parentesco ameríndio". In. Eduardo Viveiros de Castro (org.) *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*, Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana*, v. 2, número 2, pp. 115-144, 1996.
- WACHTEL, Nathan *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570)*. Éditions Gallimard, Paris, 1971.
- WACHTEL, Nathan *Le retour des ancêtres: les indiens Urus de Bolivie XX<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle Essai d'histoire régressive*. Éditions Gallimard, Paris, 1990.
- WACHTEL, Nathan *Deuses e Vampiros: De Volta a Chipaya*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura, editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- WINTER, R. D. e HAWTHORNE, S. C. *Missões Transculturais: uma perspectiva estratégica*. Tradução: Carlos Siepierski e Márcio Loureiro Redondo, Associação Religiosa Editora Mundo Cristão, São Paulo, 1987.
- WRIGHT, Robin M. "Os Guardiões do Cosmos: Pajés e profetas entre os Baniwa". In. E. Jean Matteson Langdon (org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Editora de UFSC, Florianópolis, pp. 75-115, 1996.
- WRIGHT, Robin M. *Cosmos, self, and history in Baniwa religion: for those unborn*. 1<sup>a</sup> edição, University of Texas Press, Austin – EUA, 1998.
- WRIGHT, Robin M. "Apresentação" & "O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa". In. Robin M. Wright (org.) *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Editora da UNICAMP, Campinas-SP, pp. 7- 17 & 155-216 (respectivamente), 1999.

## **ANEXOS**

## Anexo 1. Mitos

### 1.1. Mito da origem do mundo

Sr. Manoel Labonté, São Paulo 2000 (gravado).

**Manoel Labonté:** bem, na verdade, o índio tem uma história que é diga, que teve um homem desde o princípio, então ele é aquele homem, ele nasceu, a história diz que ele nasceu dentro do mar, aonde que não existe nem peixe e nem outra coisa, somente ele, então esse homem ele pensou um dia que ele sozinho não podia viver, porque ele, toda respiração dele, ele não respira para cima, ele sempre respira para baixo, aquela respiração dele, ele não conseguia entender como que podia respirar ou para cima para poder ver alguma coisa, se teve algum um vento ou alguma árvore... esse homem chamasse *Parauyune*, mas naquele tempo não existia nem maresia, nem nada. Ele é uma raça, mas não existia ninguém, era só ele mesmo, ele era do mar, raça da onda do mar. Então um dia ele disse: – Mas eu queria ver alguma coisa, ou então alguma coisa flutuando encima da água ou então um ar, que esteja bonito para a respiração dele – aí ele disse – como é que eu vou fazer?

Aí de repente ele escutou uma voz, uma voz falou, uma hora ele escutou a voz debaixo dele, outra hora a voz estava falando de cima dele. Aí ele disse: – Mas o que foi isso? Quem era isso que estava falando comigo.

Ele escutou a voz e disse: – Mas quem é que está falando comigo?

Aí aquela voz foi, parou de falar, não falou mais com ele. Aí a voz tornou falar de novo: – Tu pode observar, olha direito para cima que tu vai observar alguma coisa, então maravilhosa para você ver aqui.

Aí ele olhou, aí a água transformou. Ele disse: – Ah! mas que maravilha! É isso que eu estou esperando mesmo. Aí água se transformou... não tinha nada. Ele vivia assim num local, e aquele homem, a história conta que ele vivia sem forma, sem nada, ele vivia dentro de uma tigela, a história disse, conta, e uma hora de tempo ele vivia dentro de uma panela, às vezes vivia dentro de uma bacia.

**Artionka:** Ele não tem forma?

**Manoel Labonté:** Não tem forma nada. A história conta que ele falou um dia, quando essa voz falou com ele, aí ele olhou e viu aquela água transformando, aí ele disse: – Ah! Mas que bom, que maravilha,

Aí quando ele disse aquela palavra... aí ele viu, viu aquelas plantas, aquele mato, dentro da água, nasceu dentro da água. Aí ele disse assim: – De que forma essas plantas nascem? Eu não vejo nada, nem terra, nem nada? É só água mesmo, essas árvores são plantadas dentro da água?

Aí a voz disse: – Não, basta você piscar mais um pouco o olho.

Aí quando ele piscou assim, ele viu a terra, ele disse: – Mas que bom. Será que não pode acontecer alguma coisa ou então?

Aí a voz disse: – Não, se você quiser vai acontecer alguma coisa, e agora neste momento... tu pode escutar, mas aí não vai ter medo, é só escutar, ele não está fazendo nada para você.

Aí ele escutou aquele estrondo, aquele barulho. Aí ele disse: – Mas o que será isso?

– Isso se chama relâmpago, trovão.

Aí ele disse: – O estrondo é... o som é bom, mas ao mesmo tempo ele tem o seu poder, dele, ao modo que está querendo, ele ficar meio tonto.

A voz falou com ele e disse: – Isso se chama relâmpago, trovão isso.

Mas aí ele disse: – Quem é você que está falando comigo?

A voz disse: – Eu sou o homem, meu nome é poder. Nome poder. A voz que fala com ele, ele não sabe o nome daquele homem não, mas ele sabe que todas as vozes que falam com ele então o que ele quer dizer, ele vai transformando aquilo, aquela coisa. Então aí, esse homem, a história conta que diz que esse homem viu todas as coisas transformando, transformando, transformando... esse homem, a voz falou com ele. Ele disse: – Mas como você quer que você fique, o que você prefere ver além disso mas?

Ele disse: – Ah! Eu não sei.

– Será que você não quer um companheiro, uma companheira?

Ele disse: – Ah é bom, acho que é bom, não sei não porque eu não estou entendendo direito essas coisas que você está falando comigo, mas eu acho que é bom sim. Então feche seus olhos por 15 minutos.

Aí ele fechou os olhos, quando ele fechou os olhos ele viu uma mulher e viu também um homem, era um casal de gente, aí ele disse: – Quem é você?

A mulher e o homem responderam: – eu sou meu nome – a mulher que diz – eu nasci da raiz do mar, eu sou *Parau Ahampa*.

– E você? – Ele disse para o homem – Eu nasci da raiz da terra, eu sou *Waxri Ahampa*.

Hoje em dia, estava numa reunião, dos brancos né, eu escutei essa palavra, os brancos dizem assim que os índios nasceram da raiz da terra. E deu certo com esta história aí.

Depois que eles deram o nome deles, da onde eles nasceram, do que eles nasceram, aí o homem disse: – E agora, como é que a gente vai fazer agora?

A mulher disse: – Como é que a gente vai fazer agora? Agora nós vamos produzir.

Ele disse: – Mas o que é isso, produzir?

Aí a mulher disse: – Produzir é quando a gente vai aumentar em muita gente.

Ele disse: – Eu não estou entendendo estas coisas, como é que pode produzir, aumentar em muita gente, como é que pode para aumentar?

**Artionka:** Mas quem foi que perguntou?

**Manoel Labonté:** Aquele homem que vivia sozinho.

**Artionka:** O *Parauyune*?

**Manoel Labonté:** Isso, foi ele que perguntou. Aí o homem respondeu, nós vamos produzir porque depois que o homem tendo uma mulher, ela mulher e nós somos homens, então essa mulher que está aí, é nossa mulher.

Aí ele disse: – Mas de que forma a gente vai poder fazer isso.

Mas o outro disse – Tem como a gente fazer isso, você quer ver?

O homem disse para a mulher: – Mulher você pode afastar daqui uns 15 minutos daí você volta.

Ela disse: – Sim.

Aí o outro homem disse para aquele *Parauyune*: – olha tu pode ficar observando, como as coisas vão acontecer.

Aí o homem ficou olhando. Aí a mulher foi quando ela voltou estava barriguda já. Aí o homem disse: – viu.

– Mas como é que pode acontecer estas coisas? O que que está dentro da barriga dessa mulher?

Ele não sabia de nada. Aí ele disse: – tu não sabe o que está dentro da barriga dessa mulher?

– Não.

– Você sabe o que que está dentro da barriga dessa mulher? Um filho.

– Filho! como é que pode sair agora, a gente vai cortar a barriga dela ou não?

– Não, vai chegar o tempo dela e aí ela vai ter criança, vai chegar a hora de ter criança e ela vai ter.

Aí quando chegou a hora ela deu a luz, a história conta que ela teve uma filha, era mulher. A menina chamava *Tip ahampa*. Raiz de pedra. Tudo ele, Tanto a mulher como o homem foi nascido de cada *Waxri Ahampa*, raiz da Terra, *Parau ahampa*, raiz do mar. Então aquela menina quando nasceu... ficou grávida e a filha foi chamada *Tip Ahampa*, é menina.

E o homem disse: – Essa menina, ela vai crescer daqui uma semana ela vai ser uma mulher, uma moça, chama-se moça.

Aí ele disse: – está bem.

Quando foi com uma semana, a mulher já estava moça. Aí o outro homem disse para ele: – Agora tu tem que ir, tu sabe o que que tu vai fazer agora?

– Não.

– Tu vai se casar com ela

– Casar? Eu não estou entendendo nada disso. É porque quando aquela mulher teve filho com aquele homem...

Quando a menina cresceu, ficou moça, ela disse que ia se casar, o *Waxri Ahampa* disse: – agora você tem que se casar comigo.

Aí ela disse: – Por quê?

– Porque não tem mais homem que existe como eu.

**Artionka:** E o *Parauyune*?

**Manoel Labonté:** Ele tinha a mulher dele, a mulher de primeiro que apareceu um homem junto com ela. Então a menina disse que aceitava casar como ele. Aí quando eles se casaram, um dia o homem disse: – Ah mulher, vai acontecer alguma coisa.

E ela respondeu: – Como que vai acontecer marido dela?

Ele disse: – Vai acontecer, porque eu observei alguma coisa que vai acontecer. Tu pode ficar observando essas coisas, era bom você notar essas coisas que vai acontecer, todas, porque daqui por diante eu não tinha notado mas eu queria que você vai notar todas as coisas agora.

Ela disse: – Está bem, eu vou anotar.

Ele disse: – Cada coisa que você vai observando, você vai anotando.

Então nasceu o sol d'água e ela pegou caneta e começou a anotar, aí o homem veio: – O que você observou?

– Eu observei um sol nascendo d'água.

E você anotou? – Eu anotei. E o que mais que você viu?

– Ainda não, só o sol mesmo.

Aí ele foi, quando ele foi, ela viu de novo, aquela nuvem sair da água. No mesmo dia ela viu, a água subiu, água

subiu, do mar. No mesmo dia ela viu a água subindo do mar e indo para o céu. Aí ela disse: – Ah! que bom, que

maravilha! mas eu gostaria que a água que fica no mar subisse e descesse.

Aí a água foi subindo, subindo, subindo...de repente, quando chegou numa certa altura a água se separou, a metade foi subindo para o céu e a metade descendo. Ela disse: – Agora é bom.

Ela disse: – Marido dela vem cá, vem cá ver uma coisa aqui, eu vi a água subindo do mar para o céu e eu falei que gostava de ver a água subindo para o céu e descendo para o mar e de repente a água separou a metade subiu e a metade desceu no mar.

Aí o marido dela disse: – O meu desejo não era isso, eu preferia que a água subisse e depois descesse como chuva.

Quando ele disse isso, aí choveu, desceu como chuva. A mulher falou: – Que boa idéia, e o que vai acontecer mais?

Ele disse: – Vai acontecer alguma coisa, eu sei que vai acontecer.

Aí de repente ela viu aquela árvore muito grande, mas estava cheia de fruta e as frutas tudo caindo, e dentro das frutas tem as sementes que já tinham passado muito tempo já, que a fruta caiu, chega estar brotando, chega estar nascendo outra né. Aí ela disse pro marido dela: – Porque que a frutífera está dando está fruta e a outra está estragando?

Aí ele disse: – Não, você sabe por que a frutífera está fazendo isso? Tu pode ajuntar as frutas que também as semente e depois tu vai plantar, planta prá tu ver como é que as coisas...

Então aí a mulher começou a juntar todas as sementes, aí ela começou juntar as frutas e as sementes, aí ela perguntou para o marido: – É para comer essas frutas?

– Não, é somente as sementes que servem para plantar, mas para comer não é bom não.

– Está certo.

Aí um dia ela pegou as sementes e começou a plantar, muitas sementes quando ela plantou, nasceu as plantas, tudo quanto é planta que é bom para comer, abacaxi, laranja, tudo as coisas que ela plantava nascia. O homem veio e disse: – Então esta tudo bem?

– Tudo bem, nasceram tudo já está dando fruta.

Ele disse: – E aí mulher, eu minto ou não?

– Não, é uma coisa que é verdade mesmo, e agora, qual é dessas frutas que seria bom para trabalhar?

Ele disse: – Todas, agora você pode comer essas frutas todas.

– Como é que se chama essas frutas?

Ele disse: – Não, vamos mandar chamar o nosso filho agora.

Aquele homem que tinha, que viu, aqueles dois, casal, um homem e uma mulher, para ele vim ver. Então esse homem vai dar o nome dessas plantas. Mandaram buscar ele, ele veio. Ele disse: – Olha, eu mandei buscar você para você ver e dar o nome dessas plantas.

Ele disse: – Essas plantas é fácil para colocar os nomes deles, essa aqui é abacate, essa é laranja.

Ele foi dando os nomes. A mulher ficou olhando para ele: – Mas como é que pode fazer isso? como é que pode dar o nome dessas plantas.

O homem disse assim: – Isso é coisa muito fácil para entender essas coisas. Exatamente, porque nós não nascemos de outra raça, mas ele já não, ele nasceu desde o princípio e nós não, nós somos da segunda geração.

A mulher disse: – Então tá, entendi agora.

O homem disse: – Você vai observar alguma coisa, mas tem que ir anotando tudo, tá?

Aí ela foi anotando no caderno dela. E a história vai continuando e nesse momento, enquanto o homem estava dando o nome dessas plantas, aí de repente ela viu coisa tão diferente, com poucas horas que ela olhava assim, ela enxergava aquela coisa, via aquela coisa e desaparecia, era o medo... qualquer coisa. Ela não conhecia qual é, qualquer coisa que ela via assim na frente, desaparecia no mesmo tempo. Aí ela chamou o homem, o marido dela, ela disse: – Marido vem cá.

– O que é mulher?

– Eu vi uma coisa aqui, não sei o que é, não posso te dizer qual é, mas eu vi uma coisa e no mesmo momento que eu estou olhando desaparecia, não tinha jeito pra gente observar bem.

Ele disse: – Ah não! Essas coisas é fácil para a gente observar ele. Então pode olhar agora.

Aí ela olhou e viu, ela viu uma casa muito grande, muito, muito, muito grande.

– O que que você viu? – O homem disse.

Ela falou: – Estou vendo uma casa, uma casa muito grande.



Aí depois o homem disse... ela perguntou para o homem: – será que essa casa, será que tem algum habitante dentro, alguém morando lá?

O homem disse: – Não.

Ela perguntou: – Por quê? Porque estou vendo uma casa, uma casa só pode ser prá alguma pessoa estar morando lá.

Aí o homem disse: – Não, não tem ninguém que está morando lá não, não tem vivente lá.

Era uma casa tipo de uma pedra, redonda, cheia de janelas, porta, ela viu. Aí o homem disse: – Tu queres ver, então vamos embora lá, eu vou te levar lá.

Aí foram para lá, quando chegaram lá, a mulher viu aquela coisa que, uma grande cobra, dentro dessa casa, uma grande cobra. Aí ela perguntou para o marido: – Mas o que será isso?

O marido disse: – Vou falar, vou falar. Tu sabe o que é isso? Essa cobra grande, você sabe o que é?

Ela disse: – Não.

– Essa cobra grande depois que nós vamos produzir muito, então essa cobra você sabe como é que chama?

– Não.

– Vamos chamar aquele homem ele vai nos explicar.

Aí mandaram chamar aquele homem, o homem veio, levaram o homem para lá, quando o homem chegou lá ele disse: – Mas isso é fácil para entender estas coisas mulher! Você nunca viu isso?

Ela disse: – Não, é a primeira vez agora que eu estou vendo isso.

– Você sabe o que é isso? Isso se chama dragão, então esse dragão, ele que vai destruir tudo a raça de vocês.

Essa cobra se chama *axtig*<sup>151</sup>. Ela disse: – Mas esse bicho é tão ruim?

– É, isso vai destruir justamente a nossa raça.

Aí a mulher disse: – E a gente não consegue matar ele?

– Não, não pode.

Ela disse: – E por quê?

– Vamos chamar a *Parau Ahampa*.

Aí mandaram chamar ela. Mandaram chamar ela, ela veio e explicou: – Esse dragão vai durar eternamente.

A mulher disse: – Será que esse dragão vai durar eternamente, como ele vai durar? E ele vai destruir toda a gente? Tem que matar essas coisas, essas coisas que não é bom, não devia de durar assim não, eternamente.

Aí o homem disse: – Não, vamos embora, que esse bicho...

Foram embora, quando eles chegaram lá na casa deles ela disse: – Olha, quando dormi, quando me acordei, eu vi um bicho, aquele bicho.

O marido dela perguntou: – Mas que bicho?

– Eu vi um bicho, eu ando sonhando, mas não era... assim andando e vi um bicho.

O marido dela perguntou: – Sabe o que é isso que tu viu? Aquele dragão, porque ainda agora tu dissesse que queria matar... aquele é dragão, então não é bom que a gente fale no nome dele.

Ela disse: – Está certo, agora eu não vou pensar nisso mais, vou pensar em outra coisa.

Quando foi dois dias depois a mulher ficou grávida e ela disse para o marido dela: – Estou grávida.

O marido disse: – E você sabia que este filho era filho do dragão.

Ela disse: – Ah! Não me diga isso não.

<sup>151</sup> De acordo com o dicionário do SIL (1996), *axtig* significa: “fera”.

– É, o filho do dragão.

Aí quando chegou o tempo dela ter filho, ela teve um neném e era um homem, aí o pai disse: – Esse filho, vou colocar o nome dele é destruidor, *umehekevutne*<sup>152</sup>.

Aí a mulher ficou triste, ela ficou triste, que o marido dela disse essa palavra para ela, destruidor. Ela disse: – Então se for o meu filho destruidor, eu não vou gostar do meu filho então.

Ele disse: – Por quê? Por que você não vai gostar do seu filho?

– Porque um filho, um homem, eu gostava dele muito, mas como ele é destruidor eu não gosto dele mais.

– Você tem que gostar porque é teu filho, você tem que gostar, eu gosto do meu filho, eu não vou abandonar o meu filho.

Mas, a mãe está querendo abandonar ele. Aí ele disse: – Não.

Aí quando o filho dele ficou rapaz, ele gostava de caçar, ele era bom de caça, toda vez que ia para o mato ele trazia carne, todo enquanto carne, veado, cotia, paca. Aí a mãe disse para ele: – Ah meu filho, eu gosto de você muito, mas o teu pai me disse que você é um destruidor, é verdade mesmo que você é um destruidor?

Ele disse: – Mas mamãe quem foi que te disse isso?

– Foi seu pai, ele disse que você é destruidor.

Ele disse: – Não, eu, o teu filho, eu um dia eu posso socorrer qualquer homem.

– É mesmo meu filho?

– É mamãe, eu posso socorrer qualquer um homem.

Aí a mãe disse para o marido dela: – Eu perguntei para o meu filho, ele disse que pode salvar qualquer homem.

Aí o pai disse: – Não, eu vou perguntar dele, você pode ficar ouvindo e observando qual a palavra que ele vai dizer.

Aí ele disse: – Meu filho, eu sou teu pai, eu gostaria de você fazia um gesto para o seu pai.

O menino disse: – Tá.

Aí o menino, aquele rapaz fazia aquele gesto dele... fazia aquilo, saia fogo do pé dele, saia fogo da boca dele, e saia fogo da cabeça dele, e saia fogo da mão dele, e saia fogo todo inteiro, quando ele fazia aquele gesto, fazia tudo sair fogo, ele se mexia, ele fazia todo jeito, com a mão, com o pé, com a cabeça, tudo, aí saia tudo aquele... Aí ele disse: – Tu viu mulher? Eu não te disse?

Ela disse: – É mesmo.

Aí a mãe disse: – Por que tu fazia isso, meu filho?

E ele disse: – É com isso que eu vou salvar muita gente, porque esse fogo que eu tenho, que está saindo da mão, do pé, da cabeça, esse é o meu poder, é com isso que eu vou salvar muita gente.

A mãe dele perguntava: – Como assim que você pode salvar?

Aí um dia ele disse: – Mamãe a senhora quer ver como seu filho fazia aquele poder dele?

– Então meu filho faz para nós ver.

Aí ele assoprava por céu assim a mãe viu aquele anjo bonito, bonito o anjo. Aí a mãe perguntou:

– Como é esse homem, como é que pode voar nos céus?

Ele disse: – Mamãe, isso é um anjo que veio do céu.

– Ah, é?

– É, esse é um anjo que veio do céu, esse anjo mora no céu.

Está bem, ela disse. Ela não entendia essas coisas. Ela sabia que ele transformava. O filho disse: – Mamãe eu acho que eu vou fazer a minha casa.

– Tu vai fazer tua casa?

<sup>152</sup> Segundo o dicionário do SIL (1996), a palavra *Umeheket* significa: “matar uns aos outros”.

– Vou fazer a minha casa, e quando estiver pronta esta minha casa eu quero que a senhora vai passar dois dias comigo.

– Está certo meu filho, mamãe vai lá.

E ele começou a construir essa casa dele, quando a casa estava pronta a mãe foi lá, ver a casa dele. Quando ela foi para lá ela viu uma grande quantidade de cobra, ela disse: – Essa cobra já comeu filho.

Ela gritou, chamou pelo nome dele, ela disse, por nome dele: – Uma raça de pedra, raça de pedra, onde tu está meu filho?

Aí ele respondeu: – Mamãe, aqui estou.

Ela foi para lá e disse: – Ah! meu filho, eu pensava que o bicho tinha te comido.

Ele disse: – Não, por quê?

– Porque eu vi um monte de bicho aqui, vi cobra.

Ele disse: – A senhora sabe o que que a senhora viu? Aquela cobra não é cobra não, é gente.

– Não, eu não vi gente não, não vi ninguém.

– Aquelas cobras que a senhora viu, tudo aquilo, é meu filho, é minha mulher, você quer ver, você vai ver lá?

– Não eu não vou mais não.

– Eu vou levar a senhora lá.

Aí lá foram para lá, quando a mãe chegou viu as mulheres, o homem, aí ele disse: – Essa mulher que está aí é a minha mulher, aquele ali é meu filho, minha filha, teu neto.

– Mas como que pode ter os filhos sem mulher. – Ela disse.

– Não, mas tem mulher, olha! minha mulher.

Mas aí foi aumentando, a gente foi aumentando, aumentando, aumentando... Aí a mãe disse: – E como é que a gente pode se casar agora?

Aí ele disse: – Não mamãe, é o seguinte, aqui não tem raça, aqui não tem nem *Parau Ahampa*, aqui não tem nem *Waxri Ahampa*, aqui não tem *Tip Ahampa*, aqui só tem mesmo irmão e irmã legítimo.

E a mãe disse: – Mas como que pode se casar?

– Coisa mais fácil, o meu filho homem e a minha filha mulher se casam com os irmãos dele.

A mãe disse: – Mas pode?

– Pode sim. Mamãe tu quer sabe de uma coisa, meu filho, minha filha, minha mulher, nasceram do tempo.

– O que meu filho?

– É, nasceu do tempo, minha filha nasceu do tempo.

– Como assim tempo?

– Tempo mamãe, tempo, a senhora não está entendendo?

– Não meu filho, não estou entendendo, como é que pode nascer do tempo?

Ele disse: – Mãe, eu vou te explicar bem, o meu filho, a minha filha, minha mulher, é uma raça de tempo, elas são raça de tempo.

– A é?

– É, raça de tempo, *Haukriyene*.

Aí quando a mãe voltou, quando chegou lá com o marido dela, contando estas histórias do filho, como ele tem uma mulher, os filhos, que de primeiro o filho disse que os filhos e as filhas mulher, que não eram de nada, não era raça de *Tip*, nem de *Parau*, nem de *Waxri Ahampa*. Aí o pai disse: – Mulher, eu não te disse.

Aí naquele dia quando ela estava contando ela disse: – É porque tu não gosta do meu filho.

Ele disse: – Mas eu gosto.

Ela disse: – Se for assim, eu não gosto do meu filho porque eu vou abandonar ele.

Aí ele disse: – Não, eu não vou abandonar ele, eu não, eu sou pai dele, mas eu não vou abandonar ele, deixa estar assim mesmo, mas eu gosto dele, agora tu viu.

Ela disse: – É verdade, agora eu vi, ele mesmo contando, e eu vi, com meus dois olhos, eu vi a mulher, os filhos, aí eu perguntei, ele disse que o filho dele e dessa mulher é nascido do tempo.

Aí o homem disse: – Mulher, tu entendeu essas coisas de nascer do tempo?

Aí a mulher disse: – É, eu entendo assim né, tempo para mim é quando chega o tempo para nascer, só pode ser.

Ele disse: – Não, não é isso, nasceu do tempo, tem tempo do mal ou bem.

– A é?

– É isso que significa isso, tempo, então nasceu do mal ou do bem.

Aí ela ficou triste e disse: – Homem, eu estou com uma dor de cabeça.

– Por quê?

– De tanto pensar no meu filho, tanta coisa que eu não entendo, fiquei meio chateada de tanto pensar.

O homem disse: – Não, não precisa pensar tudo isso não, está com dor de cabeça, vai deitar, vai dormir.

Ela disse que ela não ia dormir porque estava pensando muitas coisas que vai acontecer. Aí o marido disse: – Sabe de uma coisa, vamos lá deitar.

Aí foram no quarto deles e o marido ficou conversando com ela lá. O marido disse: – Olha, eu tenho um remédio aqui que é bom para dor de cabeça.

Aí ela disse: – Então me dê um pouco é líquido?

Ele disse: – É líquido.

Aí colocou na água, deu para a mulher, e ela ficou boa, passou a dor de cabeça. E ele começou a dizer: – Mulher, aqueles filhos do seu filho que tu viu, nossos netos, netas, um dia, quando eles forem crescer, eles vão multiplicar muitas coisas... Tu sabe de uma coisa, vamos embora lá, conversar com nosso filho, e a gente vai para lá, a gente vai, nós vamos ver as mulheres e os homens e a gente vai separar eles.

E a mulher disse: – Como pode separar? O marido dela, como pode separar isso?

– Mulher a gente vai separar, a gente vai escolher, é uma palavra que significa... separar, a gente vai escolher cada um dos nossos netos, mulher e homem, nós vamos escolher aquele bom e aquela que não é bom, entendeu?

Ela disse: – Está entendido.

Aí eles foram para lá e aí o avô deles começaram a escolher: – Você é bom, e você não é bom.

Separando né? Aí ele vai falando: – Você é bom, você não é bom e você é bom.

Aí o homem começou, o avô deles, separando eles, separando eles... aí ele disse para a mulher dele: – Agora eu já separei tudo, mas existe esses que não era bom vai continuar, esse bom também vai continuar, mas tu sabe de uma coisa agora, esse que não é bom ele vai tentar aquele que é bom, um dia.

Aí que a mulher ficou meio confusa mesmo, ela não entendia essas coisas. Aí o filho dela respondeu: – É verdade pai, mas um dia vai chegar a minha vez.

Aí o avô disse para a mãe dele: Mulher responde, responde, não! não! não!

Aí a mãe disse: – Não meu filho.

Aí ele tornou falar de novo: – Um dia vai chegar a minha vez, um dia vai chegar a minha vez.

A mãe responde: – Não! não! não!

Aí ele disse: – Está certo mãe, agora que eu estou vendo que a minha mãe não está gostando de mim.

Porque a mãe falou: – Por que meu filho? Mamãe está gostando de você sim, por que que você está dizendo isso?

– Não eu acho que a minha mãe não está me gostando não, porque pela fala dela que eu estou ouvindo, eu acho que a senhora está me desprezando, me desprezando, está me discriminando todo.

Aí a mãe disse para o homem: – Por que que ele está dizendo isso?

Ele disse: Sabe porque ele tá dizendo isso, porque ele já percebeu alguma coisa, já percebeu que nós dois, eu pelo menos, o pai dele, eu sou contra ele, eu não vou fazer a vontade dele não, e tu?

Ela disse: – Eu também, eu já disse para você que eu não aceitaria isso, nenhum.

Aí ele respondeu: – Mamãe, por que a senhora não me gosta? Eu já fiz alguma coisa para a senhora? e por que a senhora está me desprezando, me discriminando.

Ela disse: – Não, não estou discriminando não.

Aí ele disse: – Está bem. Aí o pai dele disse para a mulher dele: – Vamos embora.

Aí, despediram e foram embora. Quando eles iam andando o pai disse: – Tu sabe por que ele está dizendo isso? sabe por que? Porque ele quer que nós faça a vontade dele. Porque as filhas dele, as filhas vão se casar, o homem vai se casar com a irmã, e o irmão vai se casar com a irmã. Então isso, você sabe como se dá esse nome, chama-se é pecado, pecado.

**Artionka:** Mas naquela época não chamava pecado, não é?

**Manoel Labonté:** Não tinha pecado, mas o homem já explicou, sempre tem, desde aquele princípio na história dos índios.

Aí ela disse: – Por quê?

– Irmão e irmã não pode se casar, mas como nosso filho foi nascido de um dragão, é o filho do dragão, então dragão é um tipo de um bicho que faz pecado, então ele vai destruir, então essa destruição que ele vai fazer, não é pra matar, não é dizer que ele vai matar, ele vai destruir assim, os irmãos vai casando irmão com irmã, então isso, ele vai destruindo.

– Como assim? Eu não estou entendendo.

– Ele vai destruir, chama-se espiritual, espiritualmente ele vai destruindo, você não vê, digamos fosse assim, se eu, tu minha irmã, você sabia que quando faz isso é pecado? Você não sabe. É espiritualmente que a gente faz esse pecado, que a gente não vê, a gente não sente, não é como um golpe, que a gente pega um golpe, qualquer um ferimento, a nossa carne, você cortando com qualquer faca o homem sente, mas isso não, isso a gente não sente, não sente quando a gente faz pecado.

A mulher disse: – Está certo, eu combino contigo sim, eu acredito.

O homem disse: – Mas é verdade, é verdade mesmo.

Aí um dia, depois que os filhos, netos deles multiplicaram muito, em muita gente, foram se casando, irmão com irmã, irmã com irmão, assim vai. Aí veio uma multidão de gente mesmo e fizeram uma vila, aí quando completou é trezentos e cinqüenta habitantes, trezentos e cinqüenta mil habitantes, aí esse avô deles, ficou velho, velho, não conseguia mais falar bem, a mulher também. Aí esses netos que eles tinham separado, o que é bom do que não é bom, aí os dois veio, eles disseram assim: – Nosso avô, quando nos separou ele disse que a gente não pode se casar com a irmã e agora hoje em dia eu me casei com a minha irmã.

A irmã dele disse: – Eu também me casei com meu irmão, e agora?

– Agora nós têm que fazer uma reunião e a gente vai discutir sobre isso aí, porque nosso avô não pode mais dar um conselho, explicar alguma coisa para a gente mais, agora nós que vamos discutir e resolver isso.

Aí lá um dia, fizeram uma reunião e discutiram sobre isso aí, trocando idéias. São netos, netos, bisnetos. Então aí resolveram que pra casar que não tem jeito, porque não tem outra nação, é somente nós, é só uma nação.

Aí lá um dia o avô deles, antes dele morrer, mandou chamar os netos e bisnetos dele aí disse: – Ó meus netos, vocês sabem que lá um dia vai acontecer uma coisa com vocês, vai acontecer alguma coisa com vocês e não haverá ninguém mais,

Aí eles disseram: – Mas como assim vovô? Como é que você está dizendo isso?

– É porque vai chegar o tempo, porque cada tempo, toda coisa tem o seu tempo de findar, vocês sabiam disso?

– Não. O senhor sabe o que vai acontecer?

– Claro que sim, eu estou explicando para vocês isso porque vai acontecer, vocês não devem fazer isso, mas, o que não era prá fazer vocês já fez, mas vai acontecer, mas o que eu vou dizer, não haverá mais nenhum de vocês neste mundo.

Aí todos os netos dele, conversando com outro: – Mas como pode? a gente vai acabar neste mundo? Desde quando nós nascemos não acontecia essas coisas? Este homem está dizendo que vai acontecer, o que você me diz?

– Não, acho que não, não vai acontecer nada, é porque está velho não é... está caducando, é velhice, velho é sempre assim.

– Então tá. Mas você esqueceu disso, nosso vovô já está velho, caducando, certo? Vamos esquecer que é melhor.

Aí num dia, o velho morreu... Aí ele disse: – É, é verdade, eu nasci da raiz da terra, é da raiz da terra então da areia.

Aí morreu. Todo mundo ficaram meio assim: – Mas como é que pode ser esse velho falando essas coisas?

– Não, é velhice, sempre acontece essas coisas, agente fala, com o tempo acontece isso, está muito velho já, ele fala essas coisas, talvez ele queria falar outras coisas e a velhice não deixou ele falar bem claro e falou assim.

Então o primeiro mundo foi destruído por fogo, por conta do pecado. Então, naquele tempo, existia um homem, aliás

do bisneto daquele que morreu, aí apareceu um homem com ele, apareceu dizendo: – Mas você não tem algum

bisneto, neto, irmão, parente de você, aqui nessa vila?

Aí ele disse: – Tem, aliás eu tenho, meus netos, bisnetos, meus irmãos, tenho muito parente aqui.

Aí ele disse: – A única coisa que eu vou dizer para você, se você tem seu irmão, seu amigo ou então, você tem que fazer uma reunião de avisar todos os seus colegas, irmãos, bisnetos, netos, porque vai acontecer alguma coisa.

O homem perguntou dele: – Mas quem é você?

– Eu, eu que fiz a terra, o mar, a ave, a estrela, o sol e a lua.

Aí esse bisneto do homem, então reconheceu, não entendia essas coisas. Aí ele disse: – E como é.

O outro disse: – Aí eu vim aqui falar com você porque vai acontecer alguma coisa

**Artionka:** E esse que fez a terra, o céu, ele não tem um nome?

**Manoel Labonté:** Tem, tem sim, eu vou me lembrar o nome dele.

**Artionka:** Ele não é o *Uhokri*?

**Manoel Labonté:** Exatamente, ele é o *Uhokri*, mas antigamente ninguém sabia quem era esse, mas ele tem um nome, ele colocou um nome nele. Então naquela vila já chegou o pecado que...

Então ele disse: – Porque o pecado chegou com o Deus.

No princípio, eles não entendiam isso!

**Artionka:** Deus, não é esse Deus de hoje não?

**Manoel Labonté:** É, ele mesmo. Digamos assim agora, eu vou te explicar... antigamente, o homem, o índio, todo mundo, o mundo inteiro, antigamente no primeiro mundo, não sabiam, mas Deus que fez eles, na segunda geração que eles vieram saber que Deus fez eles, no primeiro eles não sabiam não.

Daí reuniram, aquele homem fez reunião, convidou todo o pessoal, mandaram chamar os bisnetos, os colegas dele, os irmãos, mandaram chamar eles, uns vieram outros não veio, quando chegaram, aí perguntaram para aquele velho, aí o velho explicou: – Não, mandei chamar vocês porque... para avisar vocês, diz que vai acontecer, vai haver alguma coisa, que tinha um homem falando comigo que a terra vai se acabar, então ele me disse que se tinha um bisneto ou neto, os colega do irmão ou irmã que pudesse sair daqui dessa vila. É por isso que o senhor...

– Não, eu não posso sair porque eu tenho a minha casa bonita, tenho planta, tenho minha esposa na minha casa, eu não posso deixar.

Outro disse: – Porque eu me casei ontem.

Outro disse: – Porque eu tenho uma namorada, não tenho tempo para fazer isso.

Aí veio outro homem, aí aquele homem disse para ele: – Tu tem irmão aqui? Porque tem um homem que tinha me dito que é para mim avisar a você para sair daqui dessa cidade. Mas eu não estou entendendo o que é isso, mas eu vou avisar prá vocês como ele disse para mim, diz que vai acontecer, o mundo, essa vila vai ser queimada.

– Queimada, como?

Conversando entre eles: – Desde aquele tempo que a gente nasceu, que eu entendi, e hoje esse homem está dizendo que o mundo vai acabar, como assim que pode acabar?

– Eu não acredito, esse homem está maluco, dizendo essas palavras.

Aí despediu e foi embora, ele foi embora. Aí esse homem voltou para aquele bisneto: – Você falou com teus netos?

– Eu falei mais ninguém deles quis saber, eles dizem que tem casa bonita, tem namorada, tinha casado.

Aí na segunda vez já, aquele homem disse o mesmo na reunião, mas ninguém quis sair daquela cidade. o homem ficou pensando, pensando... por que será que vai acontecer alguma coisa? Aí ele disse: – Vovô, mas se por acaso o senhor encontrasse mil e quinhentos homens, será que o mundo vai acabar?

– Não, se for mil e quinhentas pessoas não ia acontecer nada, mas se não tem mil e quinhentas pessoas, vai acontecer.

Aí ele ficou pensando e disse: – Vovô, mas se tem mil pessoas, vai acontecer alguma coisa?

– Também não, tem mil pessoas, não vai acontecer nada.

Ele ficou pensando de novo, ficou, ficou... – Mas se for quatrocentas pessoas, vai acontecer alguma coisa?

– Também não, quatrocentas pessoas, não vai acontecer nada.

Até que ele chegou em uma pessoa. Aí ele disse assim: – E se for uma pessoa só, ele tira aquela pessoa daquela cidade, o restante vai ser destruído, o primeiro mundo.

Aí então foi um dia, ele disse: – Olha, eu venho aqui tal dia e vou falar com você.

Aí quando ele foi, ele quando chegou bem naquela hora para salvar mesmo ele, o homem chegou com ele: – Agora eu vou dizer para você, se retira daqui da sua casa e vai seguindo o seu caminho, vai aonde tem a caverna para você morar, você pode seguir esse caminho até no fim, esse caminho tem uma caverna para você morar lá, o homem seguiu para lá, até que ele

encontrou essa caverna e morou lá nessa caverna, não sabia nada nunca quem que está fazendo isso.

Aí ele foi até que encontrou essas caverna, ficou lá e morou lá com três filhas dele, não existia ninguém mais, aí um dia apareceu...um dia aquele velho, ficou velho e não podia andar, a filha dele ficava dando comida para ele, bebida na boca dele, aí apareceu uma velha e disse para ela: – Ah! Eu sei que vocês estão aí, eu venho aqui com vocês, para visitar vocês, mas vocês já tiraram a semente?

– Então, mas como é que nós podemos tirar a semente?

Ela disse: – Mas é fácil minha filha, é fácil tirar a semente.

– Como assim?

Aí a outra, mais criança, estava lavando a roupa e essa mais velha conversando com a velha. Ela disse: – É fácil tirar a semente, você pega um vinho e dá para o seu pai.

**Artionka:** Que vinho?

**Manoel Labonté:** Vinho mesmo, que eles tomavam.

**Artionka:** Vinho de mandioca?

**Manoel Labonté:** Não, vinho mesmo, naquele tempo não existia mandioca, existia muito...é vinho mesmo. Então a mulher disse: – Você pega o vinho e dá para o seu pai o copo cheio, ou então dois copos, quando ele tiver bem de porre aí você vai ter com ele uma relação sexual para poder ter a semente.

– Ah tá!

Aí a velha despediu e foi embora. Ela foi e fez como a velha tinha dito, quando a irmã dela veio de lavar a roupa, ela disse: – Olha, é para você tirar a semente.

– Como assim tirar a semente?

– Semente, eu já tirei uma, uma velha chegou aqui e disse para mim tirar a semente, para não perder essa semente, se perder...

Então em Palikur esse homem, que é o pai das três mulheres, dessas três moças, em Palikur chama-se Palikur *karukri wahano*, em português quer dizer “ouro”. E aí a outra mais criança tira a semente, aí o pai morreu. Enterraram o pai. Lá um dia, depois que o pai morreu, apareceu um homem, e disse: – Vocês tiraram a semente?

Elas disseram que sim: – Nós tiramos.

Aí ele disse: – Eu sou o homem que tinha dito para vocês reunirem que vai acontecer alguma coisa. E vocês conhecem aquela velha?

– A gente não conhecia ela, da onde é ela, só um dia...

Aí o homem disse: – Vocês sabem quem é aquela mulher? Aquela mulher é, como é que se chama isso? Ela é a maldade, a maldade que teve naquela cidade.

Então o homem explicou para elas: – Olha, todas vocês vão ter filho, e aquele filho de vocês será filho de maldade.

E aí que foi do segundo mundo que veio de novo agora, aí nasceu os filhos nasceram, o filha da mais velha nasceu uma mulher, da mais criança, nasceu um homem. Aí, continuando nessa vida, irmão casando com irmã, continuando como começou, então aquele homem que explicou para aquelas moças que um dia vai acontecer o mesmo, o que aconteceu vai acontecer.

Então, aí quando essa criança ficou moça, o rapaz também ficou rapaz, eles se casaram e continuou, aí produziram, produziram... aí quando chegou quase na mesma quantidade, duzentos mil e seiscentos, quase.

A história conta que o mundo acabou com água.



## 1.2. Mito do dilúvio<sup>153</sup>

Manoel Labonté, Kumenê 1996 (gravado)

**Manoel Labonté:** Então nós vamos contar essa história agora, diz que, a história conta que teve um homem, naquele tempo, antes do dilúvio, muitos anos atrás, aconteceu, o homem, teve um homem estava trabalhando numa canoa, estava trabalhando numa canoa. Lá um dia, aonde ele estava trabalhando a canoa, lá um dia apareceu um pássaro, tucuã, cantando lá, um pássaro, como nós sabemos, cada um pássaro tem a cantiga dele diferente. Então apareceu o tucuã lá cantando, aí o homem achou muito, é triste aquele dia, sentiu no coração dele, aí ele disse: – Tucuã, eu sei que você está cantando, mas eu não entendi o que que você está dizendo, pode ser um tempo bom, pode ser também um tempo ruim, mas se você fosse um homem, você podia me dizer ou contar a verdade, o que que vai acontecer ou já aconteceu, mas, como você não é gente, você é um pássaro somente.

Aí ele ficou de falar, aí continuando trabalhando a canoa dele, estava entretido no serviço dele lá, aí o pássaro se calou e foi embora né, aí com trinta minutos, ele escutou, o homem que estava trabalhando a canoa escutou um barulho, vinha andando no meio do mato, aí quando ele percebeu, ele viu aquele homem, apareceu um homem, é... um índio, um homem índio, apareceu com aquele vestimento dele, nós chamamos aqui é Kalambé, roupa igual a dos Waiãpi. Em Palikur *Kambisa*. Aí o homem viu aquele homem, aí ele disse, aí o homem cumprimentou ele, aí ele perguntou né, perguntou dele: – O que era ainda agora o senhor estava dizendo?

Aí ele disse: – Não senhor, não, era um pássaro, escutei um pássaro cantando, era um tucuã, um tucuã estava cantando, agora eu, eu estava conversando com ele, digo, tucuã, tu tá cantando aí, mas eu não entendi o que tu tá dizendo, eu não sei se tu me contando uma coisa que ia acontecer, ou já que passou, não sei né, não sei se é um tempo bom ou um tempo ruim, mas como você não é gente, você não pode me explicar, nem contar né. Aí ele calou-se né, o pássaro foi embora, eu estava dizendo isso pro pássaro sabe?

Aí o homem respondeu, ele disse: – Realmente, você ainda agora você estava dizendo isso, sabe quem era? Era eu, estava... era eu. Realmente eu venho, venho pra contar uma notícia, trazendo uma notícia pra você, mas não é uma notícia que... agradável não, é uma notícia meio triste né, mas triste pra quem não conhece, é triste pra quem não sabe, é triste pra quem não se entende, mas pra quem entende, é muito bom, pra ele é muito agradável, pra ele é muito bom, ele sabe que ele viverá mais uma vez.

Dizendo o homem né, aí o homem que estava trabalhando a canoa, perguntou dele, disse: – Meu senhor, porque que o senhor disse essa palavra? Que eu não entendi.

Aí ele disse: – É verdade, porque não é qualquer homem que pode entender essa palavra, porque a palavra, isso aí, é muito mais profunda, é muito alto, né? Que a gente... Mas eu vou dizer mais claramente, que pra você entender, mais claro, e a palavra, a palavra de nosso Senhor Deus, estou enviada por intermédio dele.

**Lux Vidal:** O homem tucuã?

**Manoel Labonté:** É. Eu vou contar essa história de duas maneiras, que o homem que estava fazendo uma canoa e agora, aquele homem que apareceu lá com ele, ele disse pra ele, disse: – Homem, estou enviado pelo nosso Senhor, por intermédio dele, então, ele me mandou, agora eu estou falando uma palavra bem claro, pra você entender, ele me mandou pra dizer pra você deixar essa canoa que você está fazendo, porque esta canoa não te pertence, não vai te servir, ela não vai te salvar, ela não vai te dar vida, ela não te servia para esconderia.

<sup>153</sup> Os mitos 1.2, 1.3, 1.4, 1.6 e 1.7 foram relatados a mim e à professora Lux Vidal.

Agora o homem perguntou para o Homem Ticuã: – Senhor, o que que eu poderia fazer?

Aí ele disse: – Deixa desse teu serviço, não vai mais continuar a fazer essa canoa. Tu vai deixar isso, vai para tua casa e avisa para tua mulher, para os teus filhos, teus parentes, aos familiares. Vai avisar, vai dizer para eles para vocês se combinarem na Terra. Todo enquanto tiver o homem na Terra, vai combinar com eles para vocês fazerem um pote. Mas aquele pote que vocês vão fazer é muito grande. Muito grande o pote. Esse pote vai servir para vocês, esse pote vai servir para salvar vocês, esse pote vai servir para esconderijo de vocês. Agora! – ele disse – Eu vou dizer agora para vocês entenderem bem. Esse pote vai servir para você se esconder e se esconderem vocês todos, com a tua família, parentes, todos. Então ele vai te salvar, porque tu vais viver mais uma vez na Terra depois disso.

– Tá certo!

– Esse pote vai durar é... quinhentos anos fazendo. Porque Deus vai acabar com o mundo com água. Ele vai fazer isso. Deixa de fazer essa canoa e vai fazer o pote.

Aí o Homem Ticuã disse: – Olha! Tu queres ver a verdade? Tu crês nessa palavra?

Ele disse: – Eu creio!

Então, ele puxou um aparelhinho assim, como um espelho, e mostrou para o homem.

Ele disse: – Olha!

E o homem viu. Aí perguntou: – O que tu viste?

O homem que estava fazendo canoa, disse: – Eu vi. Eu vi chuva caindo e depois engrossou. Uma chuva engrossou. Caía do céu como uma pedra... caindo, e depois a chuva engrossou, e caía. Aquela chuva caía do céu como, assim, uma pedra. Aí afundava todas as serras, as ilhas.

Aí o Homem disse: – Viu? E é assim que vai chegar o tempo em que Deus vai acabar com o mundo desse jeito, e é por isso que Deus me mandou, é exatamente para explicar para vocês, mandar vocês fazerem o pote para se salvar. E quando vocês aprontarem esse pote, vocês colocam de cada lado dez... ao redor dele aliás, ao redor daquele pote, vocês colocam dez bambus. Você sabe porque que eu mandei você fazer isso? Deus me disse. Então, aquele bambu, você fura ele e coloca aquilo que nós chamamos de Kumin, lá dentro. Então quando...

**Artionka:** Kumin? O que é?

**Manoel Labonté:** Kumin é aquilo que nós fazemos o turé. Você já viu aí no Manga esse pessoal colocar lá dentro desse bambu?

**Lux Vidal:** Aquele sinal?

**Manoel Labonté:** Sim, sinal! O sinal do turé. Aí o homem perguntou: – Por que? Porque que eu... que nós colocaremos aquele bambu ao redor do pote.

Aí ele disse: – Tu sabes porque? Isso é para dar o sinal, porque quando a água crescer, toda serra vai afundar, depois a água vai “vazar” e quando der a vazante ela vai secar tudo, mas não existirá mais ninguém, só existirá mesmo aquelas pessoas que foram dentro do pote, que se esconderam no pote, esses vão se salvar, só existirão esses homens.

– Está certo!

Aí o homem foi, deixou o serviço dele, se despediu e foi embora. Ele foi e contou isso para a mulher dele, para os filhos, para os parentes e todo mundo da comunidade. Para eles fazerem o pote. Aí fizeram.

Todo mundo veio para fazer aquele pote. Fizeram até trezentos anos. Fazendo aquele pote. Aí começaram, outro disse: – Ah! Eu estou cansado, não quero mais trabalhar, aquele Homem está mentindo. Quando é que Deus vai acabar com o mundo? Aquilo é uma mentira que ele está fazendo com a gente. Eu quero fazer meu serviço, eu tenho serviço para fazer, eu tenho que fazer a minha casa, eu tenho que criar, tratar dos meus animais.

Outro disse: – Eu tenho que fazer minha roça, eu tenho que plantar, eu tenho um sítio, eu tenho que limpar ele, eu tenho que fazer o batismo da minha filha, do meu filho, ah!, eu tenho afilhado.

Outro disse: – Eu tenho um comércio, eu quero vender.

Outro disse: – Eu quero apurar meu dinheiro.

Outro disse: – Ontem eu me casei, foi ontem e eu quero acariciar minha mulher porque eu casei ontem.

Uma porção de coisas. Aí quando acabou, todo mundo deixando de fazer o pote. Aí o homem, o homem que ia fazer a canoa, ele tinha sete genros casados com sete filhas. Todo mundo foi embora, não quiseram mais trabalhar, aí ficaram os genros e ele trabalhando a canoa.

A Bíblia diz...

**Lux Vidal:** A canoa ou o pote?

**Manoel Labonté:** O pote, o pote. Aí, continuando. Continuaram a trabalhar aquele pote durante quinhentos anos. Aí aprontaram. Aprontaram aquele pote muito grande, aí o Ticuã veio de novo, perguntou: – Que tal homem, já está pronto?

Ele disse: – Já está pronto!

– Está certo!

Aí todo mundo vinha com aquele homem, onde ele estava trabalhando. Aí ele aprontou aquele pote. O Ticuã disse: – Bem, agora tu podes entrar com os teus genros, tuas filhas e tua mulher. E, antes de você entrar, eu vou te dizer para você entrar e eu vou trancar a porta do pote. Então, não tem ninguém que te ajudou para terminar esse pote?

Ele disse: – Não! Todo mundo saiu, não quiseram mais trabalhar me dizendo e contando: – Ai, nós temos que trabalhar, fazer as casas, fazer a roça, plantar, vender, passear, fazer batismo dos filhos, se casar, agradar as mulheres.

Ele disse: – Então agora tu vais pegar os animais, todos os animais: elefante, jacaré, todos os animais, répteis... então pega tudo isso, cada um casal, tu vens embarcando, tu vais chamá-los, e eu vou te dar um bastão, com esse bastão você mostra e quando mostrar assim... você chama pelo nome deles, então é só mostrar assim para o lado do pote que eles vão entrar. Você vai colocar uma grande tábua como uma ponte que vai servir para eles subirem, e entrar. Aí, chamando pelo nome do elefante, chamando pelo nome da onça, o nome do leão, cobra, sapo, macaco, guariba e todos os bichos. Os animais. Chamando vão todos entrar, todos.

Aí o homem disse: – Tu sabes porque que eu estou te dizendo isso? É porque não tem nenhum ser humano que entrasse nesse pote, só os teus genros mesmo, tua senhora e você. Então, esses animais vão todos e não tem ninguém que quer se esconder nesse jarro. Então eu preferia agora que os animais fossem no lugar do ser humano.

Aí o homem encheu o pote de animais. Foram tantos animais que se ajuntaram, que encheram o pote.

Essa é a história do índio. Então quando encheu, veio o Ticuã, e o Ticuã disse: – Agora já está pronto?

– Já está tudo pronto.

– Está certo

Aí ele disse. – Olha, daqui com trinta dias vai começar a chover. Eu vou te trancar. Entra!

Ele entrou e o Ticuã trancou, e ele ficou lá, esperando. Todo mundo passava lá e chamava por ele: – Velho!

– Esse velho está caduco!

– Ele caduca demais! Ele está fechado aí! Fechou a porta dele!

– Sai! Vamos embora dançar, beber! Tem muita mulher para nós, deixa de ser besta, deixa de ser idiota, você está aí rapaz e os animais vão te comer. Você acaba com a tua vida.

Ficavam encarnando nele. E ele ficou lá. Aí quando completou trinta dias começou a chover, a chuva começou a se transformar, começou a choviscar. Choviscando, choviscando até que engrossou. A chuva engrossou e choveu, choveu, choveu, e uma ilha do tamanho desse Kumenê afundou. Aí todos ficaram: – Mas será impossível?

E outro disse: – Eu acho que era verdade o que o homem estava dizendo.

Aí outro disse: – Mas se está chovendo, rapaz, ela tem que passar, ela vai passar. Vai passar!

– Será que vai passar?

– Vai, vai passar sim. Está chovendo assim mas vai passar.

Aí choveu, choveu, choveu...

A história diz que choveu quinze dias direto. Depois a chuva passou. Aí os outros disseram: – Eu não disse que a chuva ia passar?

– É, está chovendo mas tem uma hora que ela tem que passar.

E passou. A água vazou, todas as ilhas secaram. Quando secou bem todos ficaram alegres. Aquele susto que eles passaram, medo, não tinham mais, todos estavam tranquilos.

Aí a chuva retornou, transformou de novo tudo em quinze dias. Choveu, choveu, choveu... e todas as ilhas afundaram. Ficava choviscando e engrossava.

A história diz que a chuva transformava, igual neblina, ficava tudo branco e aquele branco não passava. Chovia, chovia, chovia... Aí uma montanha igual ao Cajari, afundou. Todo mundo gritou: – É verdade!

E eles foram lá com o homem.

– Abre tua porta, deixe-nos entrar!

O homem respondia de dentro do pote: – A chave não está comigo! Não fui eu quem me tranquei, foi ele, o Ticuã que me trancou e levou a chave.

E todo mundo gritando: – Abre a porta! Abre a porta! Pelo amor de Deus, eu estou cansado, estou quase morrendo, eu vou morrer, eu vou morrer afogado!

Batendo. E o boi estava gritando e o cachorro estava latindo. E aí todo mundo caiu na água. Tendo que subir na árvore e a árvore quebrava com eles, o ramo quebrava com eles para a água.

Aquele tempo, tempo do dilúvio, a história diz que essa montanha Cajari não era aqui. Essa montanha Cajari veio de lá, lá do *maiuhi*. Então foi de lá que essa montanha Cajari veio, flutuando como um barranco<sup>154</sup>. Ela veio e as pessoas não podiam subir nela, estava mole, as pessoas subiam nela e afundavam, era muito mole. Vinha flutuando.

Quem derrubou essa Carupina? Lá as pessoas subiam, eram duas serras na montanha pedra, as pessoas subiam e o bicho puxava lá de cima. As mulheres que estavam menstruadas eles jogavam lá de cima. As pessoas que ficavam em cima da pedra e o bicho puxava, comia todas. Descia morcego, cobra, tudo, não salvava nada.

Aí veio um bicho. Feitiço que a mãe do caracol. Daqueles... vocês conhecem caracol, não é?

**Lux Vidal:** Conheço, ele vive na montanha Carupina?

**Manoel Labonté:** É, na montanha Carupina. O bicho é aquele, dizem que é um bicho grande o caracol. Veio, como a água estava grande ainda, ele veio pra comer gente, porque muita gente que subiu em cima dela, sabe? Então ele veio e chupou aquela serra, chupou que o bico dele entrou a metade daquela serra. Quase atorando ela. Aí a outra pedra gritou pra ela, disse: – Mana! Se endurece, se endurece senão você vai ser torada!

Aí ela se endureceu. Elas estão perto mesmo uma da outra, assim pertinho. Quer dizer, a história diz que essas duas pedras são irmãs. Tem a irmã mais velha e a mais criança.

<sup>154</sup> Barranco é o termo utilizado na região para designar as ilhas flutuantes formadas por toda sorte de plantas que se desprendem das margens do rio com a força da correnteza.

**Lux Vidal:** Mas lá na própria Carupina são duas pedras?

**Manoel Labonté:** É sim, duas pedras juntas lá. Então, a mais velha de tanto essa gente subir nela, ainda tiveram algumas mulheres que menstruaram lá em cima dela, deram à luz em cima dela, que até que a mais criança gritou para ela, disse: – Mana! Tu vais sumir.

Aí ela sumiu. Veio entrando assim. Quando a água baixou ela ficou a metade da outra de altura. E a outra, que o bicho chupou, a mais criança, e a outra que tinha baixado, gritou: – Mana! Tu vai ser torada, se endurece!

Ela se endureceu. E a outra não deu tempo de gritar para a outra, quando ela gritou já tinha, de altura, a metade dela. Quando ela se... como é que se dá o nome... se protegeu, para não entrar tudo mesmo, ela parou, mas ela ficou mais baixa do que a outra mesmo. Aí o bicho comeu todas as pessoas.

E a outra que se endureceu e ficou quase torando, até agora tem a marca, é, dá para nós vermos daqui mesmo... dá para ver o sinal lá, o lugar onde o bicho...

Então, aí todo mundo morreu afogado. Quando a água baixou, baixou que o pote sentou na terra novamente, e aqueles turés, aqueles bambus gritaram assim... aí o homem percebeu que já tinha secado a água. E ele abriu uma brechinha assim, de uma janelinha, olhou, a água já estava longe, as ondas estavam batendo longe, estava seco. Não dava para ele abrir a porta grande porque era muito quente, aquela água estava quente mesmo, e ele fechou a porta novamente. Quando passaram bem uns três dias, ele abriu a porta e estava tudo seco, o monte já estava seco. Mas não existia nada em cima do monte, era só barro mesmo. E o homem desceu. Dizem que história conta que aquele dia ele mandou o pombo... para ir ver se realmente o monte estava seco mesmo. Então, ele mandou. Naquele tempo, a história diz que o pombo era urubu. Mas naquele tempo era a galega, um bonito pássaro. A galega mesmo que nós chamamos agora pombo, naquele tempo era urubu.

Bem, aí mandou o pombo ver se realmente estava tudo seco. O pombo chegou lá e viu aquele monte de gente morta, estava uma pilha de gente em cima do monte. E o que ele fez? Em vez dele pegar uma pedra de areia para levar e mostrar, ele foi comer gente podre. É, mas é pombo mesmo, ele ainda não se transformou em urubu não, é pombo mesmo. Foi comer e metia o pescoço dele até aqui dentro do bucho das pessoas, comendo. E aí voltou e disse, o homem disse: – Que tal pombo? O monte já secou todo?

Ele disse: – Não, ainda não! Ainda não secou!

Aí ele disse para o urubu: – Urubu, vai ver se o monte já está seco!

E o urubu foi para lá. Chegou lá, viu que o monte estava seco mesmo, juntou um caroço de areia no bico e voltou, para mostrar para o homem.

Ele disse: – É, e porque que o pombo disse que o monte ainda não... ah! – ele disse – Eu sei agora. Eu já sei tua história. Tu não fostes, eu te mandei para ver se o monte já estava seco e tu fostes para lá, tu sabes o que você fez? Eu sei o que você estava fazendo, você estava comendo gente, você estava comendo gente que já estava morta, não é? Pois agora o teu nome não é mais pombo, o teu nome agora é urubu, e você vai ser amaldiçoado, e agora o urubu vai ser pombo, galeguinha.

Agora pombo, bonito pássaro, não é? Era urubu de antigamente. A história diz.

E aí, o urubu se transformou em pombo e o pombo se transformou em urubu.

– Então urubu – ele disse – agora sua comida, você vai comer só carne podre mesmo. Todo bicho podre você vai comer. E, tá certo!

Aí ele desceu. Agora nessa história que o homem desceu do pote, de cima do monte andando, limpo, não tinha nada, não tinha semente, depois que nasceu a semente em cima do monte.

Aí ele andando, andando. A história diz andando. Andou, andou em cima do monte, lugar seco, já bonito, areial bonito. Andando. Aí ele escutou uma voz, escutou gente dançando Turé, gente dançando festa de dançar, batendo tambor. E ele foi para lá. É Assoprando flauta, é gente conversando, é gente rindo, e aquele barulho. Aí ele foi para lá e quando foi chegando lá, para se aproximar, ele não escutou mais. Nem fala, nem grito, nem canto, nem flauta, nenhum tocando flauta, nem tambor batendo, nada. Ele viu primeiro, quando ele foi para lá que escutou uma voz, ele foi para lá e viu um esteio, só um esteio fincado assim em cima do monte.

– Ah! – ele disse– Eu sei, eu sei quem é.

Aí ele falou, chamou pelo nome: – Esteio!

E o esteio respondeu. Aí ele disse: – Qual é você? Você é uma raça?

Ele disse: – É, eu sou uma raça!

– Como se chama?

– É... o esteio!

Que é justamente essa pessoa que é agora... *Wakavunhene*, *Wakavunhene*...*Wakavunhene* é um Batista!

Enquanto ele estava falando com aquele esteio, ele escutou de novo o barulho, gente conversando e ele foi lá. Quando estava para chegar lá, ele não escutou mais nada. E viu. Viu uma lagarta, mais era muita lagarta. E ele falou com ela: – Lagarta, tu és que raça?

Aí disse: – Eu sou lagarta. Lagarta!

E esse agora é *Wayveyene*! *Wayveyene* é Ioiô!

Quando ele estava conversando com o *Wayveyene* ele escutou... quando foi ver era ananás. Ele viu ananás, muito ananás. E ele perguntou. Ele perguntou de novo: – Ananás, que raça você é?

A ananás respondeu:

– Eu sou raça ananás!

Que é o Labonté *Kwakyeyene*.

E quando estava conversando com esta ananás ele escutou a voz de muita gente, foi ver lá e encontrou muito peixe, só peixe, batendo em cima do monte. E ele perguntou para o peixe: – Qual é a raça desse peixe aí?

O peixe respondeu:

– Eu sou raça é... bagre!

É... esse é um índio... *Paramyune*. Martins, Guiome é esse

Então assim foi a história.

Depois ele escutou de novo a voz e ele foi ver lá, ele encontrou é... aquele... o peixe, tem peixe e... ah! Depois ele viu o sol, um tipo de sol na Terra, e ele perguntou:

– Qual é tua raça?

Ele disse:

– Eu sou raça do sol!

Que justamente essas pessoas são *Kamuywene*. *Kamuywene*. O sobrenome desse é Pimentel.

Depois desse *Kamuywene* ele escutou de novo uma voz, e ele foi ver. Ele encontrou aquela... aquela lagartixa, aquela pequenina que gosta de estar aí dentro da casa, sabe? Lagartixa.

Então ele perguntou que ela era raça do quê. Ela disse: – Eu sou raça de lagartixa!

Nós chamamos é... palikur é... *Wadahyone*. Então, justamente esse pessoal agora é *Wadahyone* o nome deles. Uma raça *Wadahyone*. É Iaparrá!

Então assim que foi história!

A história do dilúvio, que os palikur sabiam. Essa é a história, depois que as sementes nasceram em cima do monte.

Acabou a história!

### 1.3. Mito da Guerra dos Palikur Contra os Galibi

Manoel Labonté, Kumenê 1996 (transcrito do caderno de campo)

**Manoel Labonté:** Palikur brigou com Galibi e Aruak.

Diz a história que há muitos anos atrás tinha um homem que vivia com sua mulher e sua irmã. Enquanto o homem saía para pescar e caçar, sua irmã ia para a roça arrancar mandioca. Um dia ela encontrou na roça um homem bonito e bem vestido, ela gostou dele e começaram a namorar. Aí o homem engravidou a mulher, ela contou para a cunhada dela, a cunhada disse que se contasse isso para seu marido ele ia ficar muito aperreado, mas mesmo assim contou.

Seu irmão falou então que ia se vingar do “homem bonito” e saiu para esperá-lo na roça armado com seu arco e flecha. Quando amanheceu o dia, veio a mulher grávida toda arrumada junto com o “homem bonito”, o irmão dela esticou a flecha para acertar a costela do homem, mas o homem desviou a flecha com sua mão, a flecha acertou a irmã e ela morreu.

O “homem bonito” desapareceu logo depois que o outro homem atirou a flecha. Aí o irmão foi ver sua irmã e disse: – Coitada, eu matei minha irmã.

Ele fez um jirau de paxiúba e colocou a irmã em cima, porque naquele tempo o Palikur não enterrava o morto. Depois o homem foi pra casa e contou para sua mulher, sem querer, o que tinha acontecido. Depois chegou o pajé e o homem contou de novo como tinha matado a irmã, aí o pajé falou: – O homem que tu queria matar engravidou tua irmã, por isso daqui a uma semana vai ver tua irmã no lugar que tu deixou no mato e se tu ver alguma mosca varejeira, vai atrás do verme que ela deixa e mata tudo. Essa mosca é o pai da criança que estava na barriga da mulher que tu matou, o pai veio transformado em mosca, mas é gente mesmo, gente de outro mundo e a criança que tava na barriga da mãe é o verme.

Quando deu uma semana, o homem foi lá ver. O pajé falou: – Sabe porque tu tem que matar os vermes? porque se tu não matar tudo eles vão se transformar em gente para se vingar.

O homem matou todos os vermes com um pau e abriu a barriga da irmã para procurar se tinha mais, mas não viu nada e achou que já tinha matado tudo. Depois foi contar para o pajé, o pajé disse então pra ele voltar lá dali a uma semana. Mas o homem não foi, só voltou quando completou duas semanas, aí encontrou dois moleques lá, um deles chamou o homem de tio e pediu: – Tio, pelo amor de Deus! não mata a gente.

Os meninos falaram para o tio deles preparar flechas e disseram que ele tinha seis meses para fazer muita flecha. Quando o homem voltou para casa contou para o pajé o que tinha os meninos tinham falado. O pajé falou: –Tu tem agora que procurar todo mundo pra fazer muita flecha, sabe porque? Porque a vingança não é só contra tu, via ter uma guerra, por isso é que tem que preparar muita flecha.

Um mês depois o homem voltou no lugar onde estavam seus sobrinhos e encontrou uma vila formada e armada de flechas. Depois de ver aquilo o homem voltou para sua casa e preparou mais flechas ainda. Depois de seis meses ele foi ver os sobrinhos, eles perguntaram: Nosso tio quantas flechas o senhor já fez?

Ele respondeu: já fiz um bocado.

Aí os sobrinhos acharam pouco e disseram pra o tio deles: – O senhor tem mais seis meses para fazer flecha.

Depois de seis meses os sobrinhos acharam que já tava bom, que tanto faz como Palikur e Galibi tinham a mesma quantidade de flechas. E disseram pro seu tio: Agora o senhor tem que se preparar para guerrear, mas não só com flecha... titio que arma o senhor pode fazer? Vai perguntar pra tua gente pra saber que outra arma usar.

O homem chamou o cacique e toda a comunidade e fez uma reunião. Um velho falou: – Na guerra não se luta só com flechas, essas crianças que tu matou são filhos de pai Galibi, um pai muito forte, porque a raça Galibi é muito forte e sabe fazer guerra, por isso todo mundo tem que cortar tora de madeira, mas antes tem que cavar uma vala perto duma ladeira e depois medir o comprimento da vala, para cortar as tora que vão colocar dentro.

Resolveram fazer isso, porque quando os Galibi viessem guerrear iam vir de barco, naquela época todo transporte era feito pelo mar, não existia savana nem rio, e quando os Galibi encostassem no porto e descessem, os Palikur soltariam as tora de pau, como bomba atômica, para acertar os Galibi.

Assim que os Palikur prepararam isso, comunicaram aos Galibi que estavam prontos, aí os Galibi vieram em cinco barcos e os Palikur soltaram as toras de madeira e mataram todos os que tinham vindo. Os Galibi que ficaram vivos correram, foram pra lá no Oiapoque e de lá mandaram dizer que não iam mais guerrear com flechas, agora a guerra ia ser espiritual, pajé contra pajé.

Tinha dois pajés na montanha Tipoca, que naquela época se chamava montanha *Maiká*, um deles se casou com uma mulher da Tipoca, mas ele era da montanha *Saramná*. Um dia esse pajé foi passear numa vila que existia na Tipoca, chegando lá ele viu quatro barcos encostado, aí disse para sua mulher acender seu cigarro de Tauari para ele ir visitar seus Karuãna, ele mandou seus Karuãna visitarem os barcos para verem o que estava acontecendo e para que ele pudesse, por intermédio deles, saber o que estava acontecendo.

O pajé viu nos barcos os espíritos pegando as almas das pessoas, matando, cozinhando e comendo. Aí o pajé voltou e contou o que vira para sua mulher, disse a ela que o barco tinha sido enviado por um pajé e que dentro dele havia o espírito do Jaburu, o espírito que come gente.

A mulher do pajé insistiu em ir visitar sua família que morava no lugar onde estavam os barcos. Aí o pajé e sua mulher foram para a Tipoca. O outro pajé que estava lá na Tipoca perguntou para o pajé da montanha *Saramná* o que ele estava fazendo lá, este respondeu que tinha ido visitar a família de sua mulher e emendou perguntando ao pajé da Tipoca porque ele estava matando porcos, o pajé respondeu que era para levar. Aí o pajé da montanha *Saramná* falou: – É bom parar de matar, porque, eu também estou precisando levar uns porcos para o meu pessoal.

Enquanto o pajé da montanha *Saramná* conversava com o pai da sua mulher, a mãe da sua mulher, os irmãos e os tios de sua mulher, cada um foi morrendo. Aí o pajé disse para sua mulher: nós têm que ir embora.

A mulher perguntou pro marido dela: – Marido porque tá todo mundo morrendo?

Aí o marido explicou que eram os pajés Galibi que estavam matando todo mundo.

O pajé falou para a mulher que ia embora só mais tarde, e saiu para falar com os pajés Galibi. O pajé Palikur combinou com os pajés Galibi fazer uma festa, depois voltou para casa e disse para o seu pessoal preparar uma tucaia, pegou seu maracá, fumou e cantou chamando seus Karuãna e um barco do mesmo tipo dos Galibi, o barco dos jaburu, e partiu para a ponta da Tipoca.

O pajé Palikur falou que agora era sua vez de pegar porco e falou para o pajé Galibi soltar os seus porcos para dividirem entre os dois. Ambos programaram uma comilança dentro do barco e ficou decidido que o pajé Galibi seria o primeiro a fazer. Então o Galibi fez, quando terminaram de comer o Palikur disse que tinha esquecido de trazer uma bebida do seu barco e foi lá buscar. Chegando no seu barco ele encontrou com o beija-flor e o pica-pau.

A história diz que o beija-flor trouxe uma placa de cobre enorme e quando o pajé voltou para o barco Galibi, ele mandou seu pessoal fechar o barco com a placa de cobre, daí o pica-pau veio e pregou a placa deixando os Galibi presos no barco, como se estivessem dentro de uma caixa lacrada. Depois os Palikur rebocaram os barcos Galibi e os levaram para muito longe.



Com isso os Palikur pararam de morrer, e, depois que o pajé explicou porque eles estavam morrendo, resolveram ir até o Oiapoque se vingar, então expulsaram os Galibi para a Guiana Francesa, para o Maroni.

Aí a guerra terminou.

#### 1.4. Mito da Cobra-Grande

Manoel Labonté, Kumenê 1996 (gravado)

**Manoel Labonté:** Eu vou contar a história do antigamente, há quinhentos anos atrás, essa história foi... a história diz que antigamente tinha uma cobra grande aí na montanha Tipoca, naquele tempo aquela montanha Tipoca, o pessoal de antes chamava *Maiká*, naquele tempo a história diz que aquela montanha era toda cheia de gente, casa, era uma cidade. Então a cobra... de repente a cobra apareceu lá... uma certa praia, uma praia que tinha onde a gente toma banho, ia muita gente, então lá um dia a cobra chegou lá, e a gente não sabia que tinha uma cobra, aí ela começou puxar a gente, ela desaparecia no meio de tanta gente, aí a gente corria para a terra, ficaram muito assustado, muito com medo, aí quando eles avistaram, a cobra boiou lá fora, e com gente na boca dela, aí todo mundo percebeu que era uma cobra grande, uma cobra grande que... mas naquele tempo, de tanta gente, no meio de multidão da gente, e a cobra foi e puxou uma moça, aí eles avistaram aquela cobra que boiou lá fora e depois eles perceberam que era uma cobra grande, e disseram: – Como é que a gente vai poder matar aquela cobra?

Aí depois, passaram uma semana, ficaram com medo, aí todo mundo, o cacique, os órgãos, que disseram que não era para a gente não ir nem pescar e nem tomar banho mais lá na beira da praia, mas como tanta gente naquele tempo, e a gente tão, como se diz isso? Tão besta, porque naquele tempo a gente era tão manso mesmo, manso que fica até besta mesmo, até o bicho pode pegar, eles não tem um medo, fica naquele dia, naquele momento, ficaram meio assustado, mas depois passa, aí tomam banho na água e o bicho vinha.

Aí lá um dia o bicho puxou um homem que tava doente, ele já tava cansado, então ele disse: – Eu vou tomar banho lá na beira pra esse bicho me comer logo, porque eu sei que eu não tenho mais esperança mesmo de vida mais... eu vou lá na beira tomar banho pra esse bicho me comer.

Aí ele foi lá, foi no meio de tanta gente lá, tomou banho lá na beira, aí o bicho veio. O bicho Cobra-Grande, ele disse para a mulher: – Mulher eu vou hoje, eu vou caçar, mas eu vou caçar bem longe.

Aí a mulher respondeu: – Homem, eu acho que você, você disse que você ia caçar muito longe, mas eu quero comer macaco hoje, se nós tivesse um macaco hoje, eu ia comer macaco.

Aí o marido disse: – Mulher, se tu quiser eu vou já matar um macaco.

Aí a mulher disse, ela pensou, a mulher do bicho, da Cobra-Grande, ela disse pra ele: – De que você ir lá muito longe para caçar, mais antes você caçar logo aí, se tivesse macaco, você ia atirar um macaco, eu queria comer macaco hoje.

Ele disse: – Está certo mulher, olha, se tu quiser eu vou caçar logo aí, porque logo aí tem macaco, muito macaco mesmo.

Aí o bicho saiu e foi pra lá, pegou a espingarda dele e foi, o macaco que ele diz, o macaco é gente, que ele ia puxar, aí ele chegou lá, ele viu aquele homem sentado lá, aí ele puxou aquele homem doente, atirou nele e puxou, aí levou, aí ele viu, ele foi ajuntar aquele macaco e viu aquele macaco cheio de ferida, aí ele falou: – Poxa! eu atirei num macaco doente, cheio de ferida, mas eu vou levar, vou levar pra a mulher.

Aí ele levou, levou para lá, a mulher disse: – Que tal marido dela?

Aí ele disse: – O macaco está aqui, eu atirei no macaco, mas ele está cheio de ferida.

A mulher dele disse: – Cadê o macaco?

Ela foi ver e realmente tava cheio de ferida mesmo, aí ela disse para o marido dela: – Sabe de uma coisa, a gente não vai comer esse macaco, e a gente não vai matar também não, a gente não vai comer e nem matar também não, a gente vai pegar ele, vai fazer remédio, e depois quando o macaco ficar bom ele vai ficar vigiando o nosso filho.

Aí o marido disse: – Tá certo, se tu não quiser comer, tá tudo bem, a gente faz o remédio e depois que ele ficar bom a gente vai criar ele, ele vai ficar como nosso filho, vai vigiar o nosso filho, eu não vou ficar todo tempo aqui não, todo dia, às vezes eu saio caçar, ajuntar os caramujos, os caracóis, tá certo.

Aí pegaram o homem, fizeram o remédio, e o homem ficou bom. Aí o homem ficou bom, lá um dia ele disse: – Olha meu filho, você vai com teu irmão, teu irmãozinho, você vai ficar aí e eu vou com tua mãe, nós vamos caçar, nós vamos pescar, vamos pegar peixe e vocês vão ficar aqui em casa e olha, eu vou explicar para vocês, tem quatro caminhos a estrada, quatro, essa rua que vai bem na direção do norte você não vai nela porque se você vai pra lá com teu irmão o bicho vai comer vocês, mas antes vocês pode ir neste caminho pra cá que vai no mar, que vai no central do leste, oeste, você pode ir lá, não tem problema não, você pode ir lá, que não tem bicho.

Ele disse: – Tá certo papai, eu não vou com meu irmão lá, o senhor já me explicou, não vamos para lá não, nós vamos ficar aí mesmo, passeando por aí, rodeando a casa, apanhando as flores para o meu irmão, fazendo os brinquedos dele, está certo, nós fica por aí mesmo, brincando com meu irmão.

Aí o bicho saiu, ele e a mulher, saiu e foi embora, e o homem ficou lá, com o filho do bicho, vigiando lá com o irmãozinho dele, aí quando o bicho saiu, aí ele ficou lá, dormiram uma noite, quando amanheceu o dia, aí ele disse: – Porque o bicho me disse que essa rua não é pra mim ir não, o que que tem aí?

Aí ele começou brincando com o irmãozinho dele, apanhando as flores, apanhando as folhas, fazendo os brinquedinhos dele, aí ele disse: – Eu vou dar uma volta aí nesse caminho.

Aí ele pensou: – Como é que eu posso ir lá, se eu vou nesse caminho o meu rastro vai ficar e quando o bicho vai chegar ele vai ver meu rastro lá, como é que eu vou fazer?

Ele percebeu, pensando na mente dele: – Eu sei como é que eu vou... vou pegar cinza, numa cuia, eu vou... enquanto na volta, eu vou andando assim, quando na volta, eu vou voltar no mesmo meu rastro.

Aí aquele rastro dele, ele vai enchendo de cinzas, jogando cinza para não aparecer, para quando o bicho chegar, o bicho vai ver lá e não enxergar o rastro dele. E jogou cinzas encima. Aí o irmãozinho dele chamou ele: – Irmão dele pra onde você está?

Ele disse: – Eu tô aqui, apanhando as flores para você.

Aí nesse momento, quando ele correu nesse caminho, ele saiu até lá na beira da roça, e aquela roça era justamente a roça dele, quando ele saiu lá ele conheceu que era a roça dele, que o buraco do bicho estava bem na beira da roça dele. Aí ele, quando ele percebeu isso, ele disse: – Ah! É por isso que esse bicho disse para mim não vim nesse caminho, agora eu sei.

Aí ele voltou, chegou lá com o irmãozinho dele, aí o irmãozinho dele perguntou: – Pra onde tu tavas?

- Eu tô apanhando as flores, escolhendo as flores bonitas para você brincar.
- Está certo. Você não foi nesse caminho?
- Não, não fui não, papai não permitiu mesmo.

Está certo. Aí quando o bicho chegou, chegou naquela hora que ele disse que ia chegar, ele escutou aquele estrondo igual um trovão, aí o filho do bicho disse: – Lá vem o papai com a mamãe.

Aí não demorou, chegou. Chegou e quando ele voltou, ele perguntou dele: – Você não foi com o teu irmão nesse caminho?

Ele disse: – Não papai, você disse que a gente, não é pra nós ir lá, a gente ficou por aí mesmo.

Aí ele foi ver, não viu nada de rastro, está certo. Aí quando o bicho desembarcou todo o peixe que tinha pegado, eles começaram a comer, começaram a comer... aí quando esse peixe ia pra terminar, o homem que estava ferido disse: – Papai, agora é minha vez de sair, porque o senhor está muito velho já, eu tô rapaz, o senhor me criou, o senhor já me ensinou aonde você pesca, aonde você caça, aonde junta caramujo, caranguejo, caracol, então agora eu vou buscar, agora é minha vez de pescar, caçar, trazer tudo essas coisas.

– Está certo, ele disse, está certo, mas cuidado meu filho, porque existem muitos inimigos por aí, muito cuidado mesmo.

– Está certo, não papai eu sei, olha, eu sei.

Ele disse: – Pode sair, ele disse, tem arma tudo aí na canoa, no barco aí, agora toma cuidado.

– Está certo.

Aí ele saiu, saiu... aí o bicho ficou, o bicho ficou, ele, a mulher e o filho, saiu só ele, o homem. Quando ele saiu, ele saiu aqui mesmo nesse mundo aqui mesmo, aí ele ia rodear aquela montanha, rodeou e encostou lá no porto deles mesmo, aí ele desceu, desceu e viu a família dele, a mãe, o pai, a irmã dele, aí falaram com elas, aí ele explicando né, a mãe quando viu ele, ela ficou com medo, assustada, ela disse: – Ah! meu filho, não era tu que um bicho tinha te comido?

Ele disse: – Não mamãe, o bicho não me comeu não, de fato ele me puxou, realmente, mas ele não me comeu não, tu sabe porque ele não me comeu? Porque eu estava cheio de ferida, então eu acho que o bicho ficou tão nojo que achou melhor não me comer, então ele me criou, eu fiquei bom e agora eu estou morando lá com ele, ele me considerou como filho dele.

Ele explicando: – Olha aquele bicho é a Cobra-Grande e aquele bicho, se a gente não matar ele, ele vai destruir nós todos.

Aí, o irmão, o pai, a família dele perguntou dele: – Mas como é que a gente vai poder matar aquele bicho?

Aí ele disse: – Vocês sabem como é? Antes que eu explico pra vocês, vocês têm que fazer flecha, vocês vão preparar flechas, bastante mesmo flecha, um mês preparando flecha, e um mês preparando também o curral, fazendo aquele curral bem seguro, e cercando aquele buraco dele, escolhe aquelas madeiras bem duráveis mesmo. Está certo.

Aí ele explicando: – Olha eu não posso ficar muito tempo aqui conversando com vocês, daqui uma semana eu venho de novo pra explicar pra vocês, nós vamos conversar como... eu vou ensinar pra vocês como é que vocês vão fazer. E vocês vão começar tirar madeira, quem vai tirar madeira, tira, quem vai fazer flecha, faz. Está certo.

Aí o homem saiu foi embora, foi caçar, matar caça, tirar caranguejo, tirar caramujo, caracol, aí encheu o barco dele e ele voltou, voltou pra casa, chegou com o pai, o pai dele foi lá encontrou ele, muito alegre, viu que o filho dele trouxe todas essas coisas que ele gosta de comer, aí ele gostou muito do filho dele, aí agradando ele, abraçando ele, beijando ele, aí o filho chegou, a mãe também. Aí, esse bicho, a história conta que ele gosta de tomar muito caxixi, ele come também muito. Então, o bicho, ficou tão alegre aquele dia, quando o filho chegou com o peixe, aí lá um dia ele disse: – Filho você vai ficar, agora é minha vez de sair.

Ele disse: – Papai, em vez de você sair, eu que vou sair, porque eu sou rapaz, rapaz novo, você tá velho já, não tá enxergando mais bem, então eu vou sair, porque se de repente o senhor encontrar

com nosso inimigo, o senhor não vai poder derrotar ele, mas como eu sou rapaz, rapaz novo, rapaz forte, eu posso vencer ele.

O bicho disse: – Então tá certo, se tu quiser sair pode sair, eu obedeço tudo a tua palavra. Tá certo.

Aí ele saiu, mas o homem estava dizendo pro bicho essas palavras, porque ele estava querendo enganar o bicho, justamente para ele conversar com a família dele, então ele saiu, saiu no barco dele e foi de novo, foi, quando ele chegou lá, perguntado lá se já prepararam a flecha e a madeira, aí a família dele: – Já, já tiramos madeira, já fizemos flecha bastante.

Ensinaram pro irmão dele como era pra eles fazer o curral, aí fizeram e ele foi embora de novo, ensinaram eles como era para eles fazer e saiu, saiu e foi de novo pegar peixe, pegar tudo as coisas que o pai gostava de comer. Aí quando ele chegou contando a história pro pai dele: – Olha pai, eu fui em tal lugar que é aonde o senhor gostava de caçar, gostava de pegar caramujo, aí eu vi um homem passando assim, aquele homem, mas aquele homem é muito humilde.

Aí o pai disse: – Mas quem será meu filho, quem será que você viu?

– Não sei pai, mas eu vi só aquele homem, mas não sei, não conheci quem era, e também não perguntei dele como era o nome dele.

– Não é inimigo?

– Não, não sei não, mas se for inimigo, mas, eu sei que ele não falou comigo, se for inimigo não chegou de me experimentar e nem eu também não, não sei não.

Aí o bicho, como bicho já, cismou, ele disse: – Filho dele, não é de alguma pessoa que veio de tal lugar assim, do outro mundo?

Ele disse: – Não papai, eu acho que não, eu acho que não, porque se fosse uma pessoa de outro mundo eu conhecia, mas como ele, eu não conhecer, eu acho que não é não, ele passou assim...

– Pra onde ele foi?

– Ele foi pra cá assim, passando daqui de uma ponta onde o senhor gostava de caçar, então ele passou por aí assim fora, uma direção... parar direção de leste.

– Está certo.

Aí o bicho ficou, ficou assim, e disse: – Mulher, o que que você acha?

Aí a mulher disse: – Não, tu sabe de uma coisa, aquele homem é um homem mesmo, um homem.

Aí esta certo. Aí ficou, aí o homem disse: – Bem papai, agora eu acho que eu vou ser... eu não vou deixar mas o senhor sair mais não, quem vai sair sou eu, e você fica com a mamãe aqui em casa, o senhor também, e meu irmão, quando meu irmão tiver um rapazinho já ele vai sair comigo, mas por enquanto como ele tá ainda não pode sair comigo não.

Está certo. Aí o irmão dele disse, o irmãozinho dele disse: – Olha, mas por enquanto eu ainda não vou poder sair contigo, mas lá um dia eu vou sair.

Ele disse: – Lá um dia né, mas não é agora, é lá um dia.

Está certo. Aí quando fez uma semana de novo, o bicho come mesmo, que o bicho é um bicho que come, a história diz que você pode trazer uma quantidade de peixe, que ele vai, é dois dias, é com três dias já não tem mais, o bicho come mesmo, a história diz que a casa dele, a comida não faltava, era todo tempo cheia de comida, tudo cheio de caxixi, aquele bicho tomava caxixi muito, é muito pote, aquele pote cerâmico sabe? Então o bicho comia. Aí lá um dia ele saiu de novo e foi ver se o curral já estava pronto, aí ele disse: – Bem, agora vocês já fizeram bastante flecha, já terminaram o curral.

Foi ver né e disse: – É assim mesmo, é assim mesmo, está bem, então agora, o que está faltando agora, agora, vocês vão pegar um papagaio, e aquele papagaio, vocês vão pegar ele, cria ele, quando ele estiver bem manso, vocês vão levar... eu venho de novo pra dar o dia ou então a data pra vocês, que dia pra vocês ir entrar lá e mandar aquela pessoa entrar lá com aquele papagaio, lá

dentro daquele buraco, meio-dia, e vocês vão mandar aquela pessoa entrar lá dentro, é porque meio-dia o bicho tá dormindo, descansando, e é ele e a mulher, o filho também. Então naquela hora, o bicho quando ele tá descansando assim meio-dia, ele tira o paletó dele, a camisa dele e fica só mesmo na cueca, então quando vocês vão fazer aquele papagaio gritar lá dentro, ele vai se levantar assustado, aí ele não vai se lembrar mais de se vestir, nem o paletó dele, nem a camisa dele, ele vai correr assim mesmo de cueca e aí vocês estão pronto já com a flecha, então cada um esteio desse curral é uma pessoa com a flecha.

Está certo. Aí prepararam tudo isso. Aí o homem saiu e foi embora pegar peixe, caramujo, essas coisas, aí veio, veio aí ele disse: – Papai, eu acho que aquele homem que eu vi o mês passado, eu acho que é o inimigo.

O pai disse: – É o inimigo, é?

Ele disse: – É o inimigo sim.

– Olha, toma cuidado!

Ele disse: – Não papai, pode ficar tranqüilo comigo, que comigo é outra... porque o aparelho que eu tenho no barco, não tem inimigo que vem nem por trás de mim e nem ele não tem por onde ele se esconder, aquele aparelho que eu tenho tá me mostrando tudo, eu avisto a uma distância.

**Lux Vidal:** Como um radar?

**Manoel Labonté:** É. Está certo. Aí o pai perguntou dele: – Filho, você tem... a onde você achou esse aparelho?

Aí ele disse: – Papai, esse aparelho eu achei aí... no meio do mar, encontrei com... aquele inimigo que eu disse inimigo ele que me deu aquele aparelho, mas aquele aparelho é muito importante. É, você, eu acho que... não sei, mas eu vou ver se é ele mesmo.

Aí o pai disse: – Olha filho, eu acharia melhor que você não vai sair.

– Papai, eu vou. Mas como a gente vai fazer? Ficar assim, sem comer, nem nada, a gente vai morrer de fome. Mas eu vou sair.

Tá certo. Ele saiu, quando foi dois dias depois que ele saiu já, ele foi lá com a família dele, e disse: – Que tal? vocês já pegaram o papagaio?

A família dele: – Já.

– Então vocês estão preparados já?

– Já.

– Tá certo. Olha, tal dia ao meio-dia, que aquele dia é o dia que eu já cheguei na casa do bicho já, já tô lá, então meio-dia vocês vão pra lá, que o filho eu que vou conversar com ele, porque o filho, ele não vai dormir não, é só o pai com a mãe. Tá certo. Vocês tomem cuidado, mas não tenham medo não que eu sei como que eu vou enganar ele.

Tá certo. Aí saiu, quando ele chegou com muita comida, trouxe, comeram bastante, barriga cheia, aí quando foi meio-dia foi descansar, o bicho foi descansar, aí tirou a roupa dele e ficou só na cueca dele e dormiu. Aí quando foi meio-dia o índio foi pra lá, com o papagaio lá dentro, aí apertaram o papagaio para gritar e o papagaio gritou, gritou... aquela gritaria dela, aí o bicho saiu, se levantou, acordou naquele sono dele, ele ficou tão apavorado mesmo de sono, aí saiu, saiu correndo, aí ele disse: – Mulher, é o inimigo.

E ele saiu e a mulher ficou lá, não sabia o que fazer, ela ficou lá, apavorada também lá, aí o homem saiu, quando o homem saiu, quando estava para sair nesse mundo pra cá transformou em cobra, cobra muito grande, aí os pessoal com as flechas, flecharam ele, no olho dele. Porque o homem disse: – Vocês flecha só no olho dele.

Tá certo. Fizeram assim mesmo como o homem tinha dito, aí flecharam só no olho dele, até que mataram ele, mataram ele. Aí a mulher dele disse: – Ah! o inimigo já matou o meu marido, eu vou me vingar agora, aí ela correu, sem vestir também, correu assim mesmo, aí ela saiu lá,

quando ia sair transformou em cobra também, aí largaram flecha nela, mataram, aí quando mataram, o filho disse: – Ah! o inimigo já matou meu pai e minha mãe, agora que eu vou me vestir, cadê o paletó do meu pai?

Aí o irmão dele disse pro irmãozinho dele: – Olha, me escuta, é melhor você me obedecer, me ouve o que que eu vou falar com você, olha! você vê que o nosso pai era um homem poderoso, muito forte e sabe guerrear, e sabe como enganar o inimigo dele, ele sabe também como vencer o inimigo dele, ele morreu, o nosso inimigo matou ele, que dirá você, você que é criança, o que você se entende? Você não entende dessas coisas, é melhor você parar, ir embora. Quer saber de uma coisa, nós vamos mudar daqui, nós vamos sair já daqui, porque pode ser que mais tarde nosso inimigo pode vir para cá e acaba matando nós, é melhor nós vamos sair e mudar para outro lugar.

Está certo. Aí o irmãozinho obedeceu ele, ele foi. O homem foi, arrumou a bagaginha deles para eles deixar no barco, o irmão foi levando no barco, quando pegaram toda a bagagem deles, embarcou no barco, aí começou a navegar no mar, aí o homem que o bicho tinha criado ele, ele disse na mente dele: – Eu vou muito longe, eu vou escolher um lugar muito longe mesmo, vou deixar meu irmão lá, senão, se eu for deixar ele logo aí, ele vai comer gente,

Porque ele ficou muito apurrinhado mesmo, o irmãozinho dele, ele queria se vingar mesmo, vingar do pai deles, queria mesmo. Aí o irmão levou ele pra um lugar chamado, a história disse, que o irmão dele, o mais velho levou o irmãozinho dele para um lugar chamado *Maravo*.

**Lux Vidal:** *Maravo*, onde fica isso?

**Manoel Labonté:** Fica pra cá esse lugar.

**Lux Vidal:** No oceano?

**Manoel Labonté:** É, no oceano sim.

**Lux Vidal:** É uma ilha?

**Manoel Labonté:** É um lago.

**Lux Vidal:** É um lago.

**Manoel Labonté:** É um lago, em palikur lago é *mahakwa*. Lá nesse lugar eles passaram um dia, o homem passou o dia lá com o irmãozinho dele e depois ele voltou para a casa deles e ele veio justamente pra ver o que trouxe que tinha ficado lá na casa do bicho, tinha ficado panela dele, bacia, prato, colher, copo, mesa, colchão, cama e outros objetos que ele tinha lá. Então o homem chegou lá, pensando essas coisas, ele já entendia o que o bicho fazia, então a panela dele, ele deixava a panela dele sem embocar, os pratos, colheres, copos, então esses copo ou a panela, bacia, ia puxar gente, ia comer gente também, aí ele percebeu que pra ele deixar essas coisas assim, mas antes ele vai desembocar tudo, ele foi embocar tudo, panela, bacia, prato, colher, tudo, mesa, fechou a casa.

Aí o homem saiu e foi lá com a família, disse que mataram o bicho, foi ver lá e mataram o bicho mesmo, e o bicho muito enorme, muito monstro de bicho mesmo, Cobra-Grande, ele disse: – Bem papai, eu vim só para despedir de vocês agora, despedir da mamãe, do senhor, dos meus irmãos, que eu vou pra um lugar muito longe, então eu não vou mais vir mais pra cá, eu vou embora.

Aí despediu: – Então mamãe até logo, até logo papai, até logo meu irmão, vocês ficam, trabalham com todo carinho e com todo bem e aí vocês ficam aqui, e eu também, eu posso trabalhar a onde eu vou morar eu sempre vou lembrar de vocês lá.

Aí o pai chorou, a mãe também choraram lá, ele disse: – Papai, mamãe, não vão chorar não, vocês não precisam, lá um dia eu posso vim de novo.

E aí despediu da mãe e foi embora.

E aí a história acabou.

### 1.5. Mito da Montanha Morcego (Sousouri)

Manoel Labonté, Kumenê 1997 (transcrito do caderno de campo)

**Manoel Labonté:** Naquele tempo tinha um pajé, ele inventava, inventava não, que é verdade, mas como é muito antigo ficou sendo como invenção. Lá um dia ele disse para sua família: – Olha, nós estamos vivendo aqui nesse mundo... é bom a gente mudar.

Ele tinha poder mesmo para mudar e a família dele concordou. A família dele perguntou: – Como é que é pra gente mudar daqui pro outro mundo?

Ele falou: – É fácil, é fácil mudar daqui pro meu mundo.

Ele é pajé mesmo, ele veio de outro mundo. Aí o pajé disse: – Olha, vocês mulherada vão fazer o caxixi pra gente dançar um mês, mas antes do caxixi a gente tem que jejuar três semanas.

Aí a família dele concordou, eles só comeram galega, inhambu e mutum. Lá um dia as mulheradas foram arrancar mandioca para fazer o caxixi. Depois de três dias o caxixi tava pronto. Os homens foram tirar os turés para fazer os instrumentos, eles foram lá onde a gente foi.

**Artionka:** Na montanha Morcego, Sousouri.

**Manoel Labonté:** É. Os homens foram tirar os turés de dia, porque de dia os bichos morcego não atacam, só atacam se a gente for até o buraco deles, porque de dia para eles é como se fosse de noite. Depois os homens prepararam os instrumentos e, como o caxixi tava pronto, eles marcaram o dia da dança. Aí convidaram muita gente e começaram a dançar até que completou um mês. Aí o pajé disse para sua família: – Olha, aqueles que vão comigo vão preparar os chapéus, coroas de penas. Aí nessa hora, eles com as coroas de penas começaram a dançar muito e aí a terra foi afundando devagar. Aí o pajé falou: – Só quem tiver coroa vai comigo, quem não tiver pode sair da roda.

Aí quando a Terra tava bem funda, quase pra fechar, o pajé percebeu que os seus inimigos estavam também no meio. Eles eram bota, mulher do boto. Então a bota trouxe uma doença para penetrar no índio, era a tal da gripe. Aí o pajé percebeu que todo mundo tava gripado e resolveu voltar e esperar a gripe passar. Resolveu esperar duas semanas e fazer outro caxixi para tornar a viagem. Quando eles voltaram tinha um irmão do pajé... o pajé falou que... nessa outra viagem: – Vou preparar todo mundo pra ninguém ficar mais doente e a gente vai tornar a viajar.

Só um irmão do pajé disse: – Eu não quero comer só pássaro, eu não tô acostumado de comer pássaro todo dia, tô acostumado de comer peixe.

E convidou outro irmão dele e dois cunhados pra pegar peixe. Aí eles saíram de madrugada, foram lá prá baixo pegar o peixe pirapema, tinha muito naquela época, era uma época de verão. Aí arpoaram quatro pirapema e voltaram. Quando chegaram na montanha Morcego, o irmão dele falou: – Vamo bora parar aqui pra moquear os peixes e levar tudo moqueado.

Os outros concordaram e eles pararam na montanha Morcego. Eles pararam mais ou menos às três horas da tarde, aí o cunhado dele disse: – Olha cunhado, a gente não vai poder ir pra casa porque o pajé não permite que a gente come peixe e ele vai saber, quem sabe o cheiro do peixe não vai fazer mal pro pajé? Vamo bora dormir aqui e amanhã a gente vai pra casa, deixa o peixe na beira do rio pro pajé não pegar o pitiú do peixe e depois a gente vai buscar a nossa família e aquelas pessoas que quiserem comer peixe.

Dormiram lá, dormiram de rede que naquele tempo o índio tecia rede. Dormiram... quando foi mais ou menos cinco e meia da tarde, o cunhado falou: – Vamo bora dormir naquela ilha, lá é limpo e bonito.

O cunhado dele respondeu: – Não, vamo não, porque é longe, vamo bora dormir na beira do rio. Aí ele foi dormir na ilha e os dois cunhados dele e o irmão dormiram na beira do rio.

Uma hora da noite eles escutaram o grito do homem que tinha ido dormir na ilha: – Ai me socorra! me socorra! o bicho me traiu, me socorra! o bicho vai me comer.

Enquanto gritava o homem ia batendo, cacetando e matando os morcegos com sua borduna, quanto mais ele matava morcego, mais morcego chegava. Aí ele não deu mais conta, os morcegos começaram a morder por tudo quanto era lado, não eram morceguinhos, eram morcegos grandes e onde eles mordiam ficava aquele buraco. Aí quando eles ouviram o grito dele... num demorou ele parou de gritar, aí o bicho morcego comeu ele.

Os peixes deles, eles deixaram numa vasilha tampada com folhas. Quando o homem parou de gritar, os morcegos foram até eles, quando eles viram os morcegos eles perceberam que eram os bichos morcego e que eles tinham comido o homem. Aí eles acordaram o irmão do homem e falaram: – Vamo bora fugir que tão vindo os bichos que comeram teu irmão. Todos pularam na água e os bichos morcego atacaram o cesto que tava cheio de peixe.

Os homens embocaram a canoa deles e ficaram boiados em baixo da canoa até amanhecer. É, assim mesmo a história conta, que quando amanheceu os bichos morcego tinham quase furado a canoa.

Quando amanheceu o dia, eles desembocaram a canoa, voltaram pra casa e contaram a história. Com três dias depois o pajé pegou o pixé do peixe, que os três homens tinham comido, e adoeceu, ficou com dor de cabeça, dor na coluna e começou a enfraquecer. Aí o pajé disse para sua família: – Eu queria fazer bem pra vocês mas vocês não quiseram, eu queria guardar vocês no meu maior esconderijo, mas como vocês não quiseram agora eu vou me embora sozinho.

Quando ele acabou de falar isso, ele morreu. Os outros ficaram, mas não fizeram mais caxixi. Aí, lá um dia, um rapaz falou que ia ver aonde ficavam os bichos morcego. Aí ele foi pra lá e encontrou os buracos aonde eles moravam. Aí ele foi contar para os seus parentes, contou que tinha ido lá ver os buracos dos bichos. Depois, eles estavam discutindo como eles iam fazer com esses bichos e resolveram que iam matar esses bichos.

Foi pra lá um pajé, um outro pajé, e cantou e viu que era bicho morcego. Então ele disse: – Vocês podem moquear pimenta, muita pimenta *suwata* (pimenta amarela), pimenta *imawata* (pimenta malagueta), pimenta cheirosa, pimenta agulha, as pimentas mais perigosas, mais queimosas.

Os índios começaram a secar as pimentas no forno. Faziam muitos paneiros pra colocar as pimentas dentro, mas faziam muito, três, quatro, cinco mil paneiros de pimenta, tinha muita gente naquele tempo. Aí o pajé falou: – Quando tiver pronto, vocês vão levar muita lenha, vão levar de feixe e vão levar a pimenta. Meio-dia vocês vão jogar a pimenta lá dentro, entope os buracos de pimenta e lenha, e toca fogo. Quando a pimenta tiver pegando fogo, vocês jogam mais lenha, entope mesmo! Aí num demora vocês vão ouvir aquele estrondo, aí vocês se preparam com as bordunas, porque os morcegos vão sair.

Aí quando eles ouviram aquele estrondo, num demora começaram a sair os morcegos e eles caceteavam eles.

O pessoal de antigamente tinha muito fôlego pra entrar no buraco do morcego, credo! Virgem Maria!

Os morcegos saíam queimados e os que saíam fortes o pessoal caceteava. Depois de umas três horas, eles mataram muito morcego jogando lenha e pimenta. A história diz que estrondava, parecia um trovão. Umas três, quatro horas eles pararam de guerrear com o morcego e voltaram. Quando eles chegaram, o pajé falou: – Mas eles têm uma porta e eu vou lá fechar.

O pajé foi fechar a porta pelo espírito e nunca mais saiu nenhum bicho morcego dos buracos, agora só sai morceguinho.



Aí a história terminou.

## 1.6. Mito do Gavião

Manoel Labonté, Kumenê 1996 (gravado)

**Manoel Labonté:** É, agora tinha um Gavião, a história diz né? A história conta que tinha um Gavião que mora aí na montanha Bruyère, você conhece aquela montanha Bruyère? Aí no Oiapoque? Aí no Ouanary? Ouanary, isso é francês. Então tinha um Gavião que morava lá, então esse gavião... antigamente o povo que morava lá, naquela montanha Bruyère, morria, quando uma pessoa morria, aí quando a pessoa morria, eles escutavam aquele, escutavam aquele estrondo, vinha descendo de cima. Aí quando eles perceberam, perceberam que era um Gavião, um monstro de um Gavião, vinha do céu descendo, aí eles colocavam a gente morto lá fora e ele levava aquela pessoa morto, mas não sabiam para onde ia com ele. Então lá um dia teve um velho, teve um velho, aí um moço morreu, um rapaz morreu, aí o velho veio, todo mundo contou a história pro velho, o velho disse: – Meu neto eu vou dizer pra vocês, você tá querendo saber aonde esse Gavião, aonde ele mora, da onde ele veio, então só vocês, quando tornar a morrer outra vez uma pessoa, vocês preparam muita lenha, vocês podem preparar muita lenha e quando uma pessoa morrer, você vai amarrar cada feixe no lado dele com uma corda ou no pescoço, ou na cintura, ou na coxa, ou na perna, ou no braço, cada um feixe de lenha.

– E que horas esse Gavião vem? Que horas ele chega?

Aí disseram: – Se, por exemplo, a gente morre, daqui com três minutos ele tá chegando, Então ele disse: – Olha quando a gente tá *pra* morrer, você vai amarrar as lenhas logo na cintura, no braço e na perna dele e começar a acender aquela, tocar fogo naquela lenha, porque quando o Gavião chegar para levar aquela pessoa morto, aí leva logo com aquele fogo, com aquele fogaréu, então o fogaréu clareia tudo e a gente vai vê se ele vai mesmo pro céu ou não, porque aquele fogo que mostra.

– Tá certo.

Aí eles fizeram isso, fizeram quando o rapaz morreu, amarraram lenha, cada um feixe na perna, no braço, tocaram fogo, quando tocaram fogo e o fogo pegou, veio o Gavião, colocaram ele lá fora, e quando o Gavião veio levou aquele rapaz que tinha morrido. Aí todo mundo vai olhando, olhando para onde o Gavião foi, aí quando subiu, subiu, subiu, subiu, subiu uma certa altura aí o Gavião desceu, desceu justamente lá naquela montanha de Bruyère, então desceu pra lá, aí disseram que: – Ah, é lá que o Gavião mora, é lá que o bicho mora.

Então quando amanheceu o dia, aí o velho disse: – Olha meus netos, vocês viram onde o gavião foi? Então é lá que ele tá morando, então vocês podem ir lá, podem ver, podem procurar o buraco, ele tá no buraco lá, e têm uns buracos que ele mora lá dentro, então vocês vão procurar até que vocês vão encontrar.

E foi realmente, eles foram para lá até que encontraram o buraco do bicho, lá onde ele mora é bem limpo, em cima da montanha, tinha o buraco dele lá, aí vieram, voltaram e contaram pro velho, aí o velho perguntou: – Que tal, vocês acharam o buraco do bicho?

Eles disseram: – É, realmente vovô, nós encontramos o buraco do bicho lá, e onde ele mora é limpo, um buraco muito grande, é limpo lá.

– Tá certo.

Aí lá um dia, eles foram para lá, preparam aquela pimenta, naquele tempo o índio assava aquela pimenta, tirava muita pimenta mesmo. Aí tiraram muita lenha também, aí o Pajé foi para lá, e

disse: – Olha vocês estão querendo matar esse bicho? é só vocês mata de pimenta, mas vocês levam muita pimenta e não é só um paneiro, nem dois, leva muito mesmo, paneiro e paneiro de pimenta para lá e tira lenha também muita, muito feixe de lenha. Aí tiraram lenha e levaram para lá. E quando eles chegaram lá tocaram fogo lá dentro e entraram lá dentro do buraco do bicho e acenderam o fogareiro lá dentro, aí enche de pimenta, enche de lenha, não demorou quando a pimenta, o cheiro da pimenta bateu aonde esta o bicho, aí ele estrondou, estrondou de dentro, aí veio o Gavião muito grande e batendo a asa dele dentro daquele fogo, quando ele saiu assim ele morreu, aí não demorou também estrondou outro, a mulher veio, quando ela passa do fogo também ela morreu, aí veio o último, o filho do Gavião, aí o fogo já tinha apagado, saiu o filho do Gavião, as pessoas viram que era o filho dele e pegaram, pegaram o filho do Gavião e amarraram, amarraram ele que estava para morrer também, mas já com o resto da fumaça da pimenta aí pegaram o Gaviãozinho amarraram ele e levaram, quando ele chegou lá, aí o Gavião disse, falou com o homem, ele disse: – Olha bicho do outro mundo pelo amor de Deus você não vai me matar, mas antes você me criar, que eu tornaria como um filho de vocês.

– Tá certo.

Aí o homem, as pessoas antigas, criaram aquele Gavião. Aí quando o Gavião cresceu falou com o dono que ia tirar a camisa dele, o paletó dele, a vestimenta dele sabe, o preparativo dele, então tirou, ele transformou como um homem o Gavião. Então aí ele perguntou do homem que criou ele, ele disse: – Pai você é o meu pai verdadeiro, meu pai legítimo ou não ?

Aí ele respondeu: – Ah meu filho, eu não sou teu pai legítimo não, eu sou pai de criação.

Como se chamasse padrasto, aí deu um nome assim como se padrasto, o Gaviãozinho respondeu : – Ah sim, entendi agora, então você é meu pai, eu considero você como meu pai, porque você quem me criou, você me salvou da morte.

Ele disse: – Exatamente.

– E quem foi que matou o meu pai? Você não pode me confirmar isso?

– Bem, filho, eu posso te confirmar isso, teu pai foi o inimigo que matou ele, mas eu vou te mostrar um dia quem é que matou o teu pai, o teu pai é um inimigo muito forte que matou, como eu estava lá nessa ocasião, eu vi tu tava morrendo e eu te levei de lá e te salvei dessa morte, de lá então eu te criei até agora.

– Tá bem pai, mas eu quero que tu me mostres quem é este homem que matou o meu pai.

– Tá certo.

Aí lá um dia, ele ficou um rapaz, aí lá um dia deu umas trovejadas, o pai de criação disse: – Filho é esse o inimigo que matou o teu pai.

Aí ele disse: – É esse?!

– Você viu? Você escutou a voz dele?

– Eu escutei, uma voz muito pesada mesmo, então uma voz muito alta, muito forte, eu acho que é aquele mesmo que matou o meu pai, mas eu vou me vestir agora.

Ele disse para o pai: – Agora eu vou me vestir, eu vou me preparar, eu vou me vingar desse inimigo.

Ele disse: – Filho, cuidado! que aquele inimigo é muito forte, teu pai que era muito forte e poderoso ele matou.

– Mas eu vou tentar, eu vou aventurar.

– Tá certo.

Aí o Gaviãozinho se vestiu bem e saiu, e aí saiu e foi embora, vestiu o paletó do Gavião, aí saiu e foi embora. A história disse que esse Gavião, o Gaviãozinho, filho do Gavião, foi andando, andando, andando, andando na estrada e andou durante três anos, até que ele escutou o Trovão que estrondou de novo e foi no rumo do Trovão, foi lá e encontrou o Trovão, encontrou aquele

homem muito grande, muito forte, aí perguntou do Trovão: – Homem forte é você que acabou com a vida do meu pai?

O Trovão disse: – Não.

Que não era ele, que não foi ele que tinha acabado com a vida do pai dele.

Ele disse : – Foi você mesmo, foi você, porque o meu pai, o meu segundo pai, diz ele que foi você, então hoje eu vou me vingar de ti.

Aí ele brigou com o trovão. A história disse que esse Gavião, filho do Gavião, ele é muito forte, homem muito forte mesmo, bom de briga, que deu para brigar com o Trovão, o Trovão que é muito perigoso e muito forte, muito poderoso mesmo, brigaram durante dois anos, brigando, aí o filho do Gavião, ele ficou de tanto o Trovão dar murro nele, ficou até fraco. Ficou todo fraco, enfraqueceu já, ele viu que ia morrer e disse para o Trovão: – Olha vamos repousar mais um pouco e daqui com um ano a gente começa de novo.

Aí o Gavião voltou, quando ele chegou na casa do segundo pai, ele tava fraco, todo cheio de ferida, ele disse: – É realmente pai, realmente o que o senhor me disse, é ele mesmo que matou o meu pai, porque aquele homem tem força, aquele homem não é para qualquer homem brigar com ele, é ele mesmo que matou meu pai, mas eu venho aqui somente pra me recuperar e depois eu vou tornar a brigar com ele de novo, mas eu acho que papai dessa vez eu não vou mais voltar para cá, porque eu vou brigar, ou ele ou eu, porque eu quero me vingar, agora eu não sei, né, não sei se vou garantir, eu não vou dizer também se eu vou voltar, mas eu tô pensando que eu tenho pena de ti meu pai, porque você me criou, mas como você me contou que é aquele o homem que destruiu e acabou com a vida do meu pai, então eu vou me vingar dele agora.

E aí quando ele ficou bom, recuperou bem, aí tornou a brigar de novo com o Trovão, foi lá e brigou, aí ele foi e não voltou mais, eu acho que o Trovão matou ele, matou, não voltou mais.

E aí a história dele terminou.

### 1.7. Mito da ilha Urubu (*Isuwvinwa*)

Manoel Labonté, Kumenê 1996 (gravado)

**Manoel Labonté:** Naquele tempo a história do índio, do índio que morava na ilha do Urubu, nessa ilha que se chama Urubu, então, naquele tempo a história diz que eles fizeram uma festa, as pessoas que moravam lá, tem a montanha *Waabdi*<sup>155</sup>, o *Zilé Kohbo*<sup>156</sup>. Então, esse *Zilé Kohbo* com o *Waabdi*, o *Zilé Kohbo* tinha feito uma festa dançante, então fizeram. Como eles não tinham mandioca, não tinham roça para eles fazerem caxixi, mas era as pessoas do *Waabdi* que tinham roça, que tinham mandioca, o que eles fizeram? Foram roubar, foram roubar a mandioca para poder fazer caxixi.

Fizeram a dança, a festa deles e depois que a dança deles terminou, o dono da roça foi ver a roça dele e viu aonde as pessoas tiraram a mandioca, então ele voltou e contou para a mulher, ela foi ver, ela viu que era verdade o que a marido dela estava contando, ele foi lá com o cacique, contou para o cacique dele, o cacique chamou outro cacique do *Zilé Kohbo* e perguntou se foi eles que tinham ido tirar mandioca lá, que era para eles contarem. O cacique reuniu todas as pessoas do *Zilé Kohbo* e perguntou, o cacique perguntou às pessoas e eles responderam que não, que não era eles, o dono da mandioca disse: – Olha, eu quero que vocês contem a verdade, eu não vou cobrar

<sup>155</sup> *Waabdi* é uma ilha vizinha à aldeia *Isuwvinwa* (Urubu) e é também um dos dois cemitérios Palikur.

<sup>156</sup> *Zilé Kohbo* significa ilha Urubu em patois.

de vocês nada, eu não vou dizer que vocês vão pagar não, eu quero que vocês contem a verdade para mim saber.

E eles disseram : – Não, logo nós, talvez outra pessoa, talvez as pessoas de lá do Ucupi ou então daí da Tipoca, mas não foi nós.

O dono da roça disse: – Olha eu estou perguntando assim para vocês é porque eu vou ajuntar aqueles tocos da mandioca que as pessoas tinham arrancado e vou colocar no olho d'água, é por isso que eu estou perguntando, talvez se foi vocês, eu quero que vocês contem a verdade, porque eu não quero fazer isso com vocês, porque o olho d'água a gente não....

Aí eles disseram que não, que não foi eles, tá bem, aí o dono da roça se despediu deles e foi embora. Foi lá, aí falou com outro cacique, o cacique veio e perguntou: – Que tal ? Que foi que o cacique do *Zilé Kohbo* disse?

– Ele disse que as pessoas disseram que não é deles, que não foi eles que tiraram essa mandioca, talvez os pessoal do Ucupi, da Tipoca fizeram isso, mas eu vou ajuntar todos os tocos de mandioca agora, eu vou colocar no olho d'água.

Aí avisaram pra todo mundo, aí o dono da roça foi e ajuntou todos os tocos da mandioca e colocou no olho d'água, ele prometeu com uma semana aquelas pessoas que tinham bebido o caxixi iam morrer todos e então foi de fato mesmo. Então aquele dia que o prazo chegou mesmo e aí caiu tam e todos as pessoas morreram, as pessoas dos *Zilé Kohbo* morreram todos. Então naquele tempo essa ilha *Zilé Kohbo*, os *Zilé Kohbo* não chamavam *Zilé Kohbo*, era outra ilha dava um nome, esqueci o nome agora, mais como esse pessoal morreu lá em cima dessa montanha, da montanha não, é uma ilha, em cima dessa ilha, então morreram e não tinha gente para enterrar eles, então foram os urubus que devoraram eles lá todos, então ficou por nome *Zilé Kohbo*, em palikur é *Isuwvinwa*.

Aí a história acabou.

## Anexo 2. Cartas

Extratos de: *Cartas do Sertão: Cartas de Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. PP. 76-81.

### Carta 1

Tipock, rio Arucauá, 12 de maio de 1925

Ilmo. Snr. Carlos Estevão de Oliveira  
Belém

Amigo Snr. Dr. Carlos!

Nunca fiz uma viagem tão boa e rápida para visitar uma tribo de índios como esta! Quinze dias depois da minha partida de Belém cheguei na Fazenda Tipock do Snr. Davidson, sendo que o vapor perdeu quase um dia com consertos em viagem e que tive de esperar três dias na casa de um caboclo num igarapé acima de Demonti, onde preparei a viagem para o Arucauá. Foi uma felicidade eu me arranjar com o dito caboclo, porque a hospitalidade de Demonti...

A fazenda do Davidson não é um estabelecimento muito grande, mas bonito e extremamente pitoresco; vê-se que o homem teve gosto quando escolheu este lugar e que ele trabalhou muito para desenvolvê-lo. Agora vai abandonar tudo.

Os índios Parikur, com seus mestiços que não são muitos, 187 cabeças, moram da casa do Davidson para cima até umas cinco horas de viagem. Eles são horrivelmente creolizados, mas contudo um etnólogo pode tirar deles ainda muito proveito.<sup>157</sup> Quando eu voltar hei de lhe contar alguma coisa sobre os meios de prender esta gente ao Brasil, e como até agora por aqui se tem procedido neste sentido.

O chefe da tribo, quando cheguei, estava ausente, no rio Uaçá. Ontem voltou e me visitou: um velho baixo e circunspeto que me dirigiu uma porção de perguntas que se pareciam danadamente com um inquérito policial. Depois ficou meu amigo, e depois de amanhã ele vai me buscar para a casa dele. Estes Parikur são uns índios muito simpáticos, mansos e confiantes, honestos e muito bem comportados. Pediram para ver as mercadorias que eu trouxe e ficaram encantados, mas ninguém me pediu uma miçanga sequer! Em 20 anos que eu lido com índios é este, creio eu, o primeiro caso.

Já me trouxeram umas panelinhas pintadas em que bebem nas festas o cachiri e uns bonitos diademas de penas curtas com um enfeite cervical de uma redezinha de algodão armada sobre uma crus de varinhas e ornada com pingentes de miçangas, borlas de algodão e asas de *Buprestis*<sup>158</sup>, tudo muito delicado e bonito. Há também banquinhos em forma de animais, painéis grandes e pintadas, e outras coisas interessantes da indústria deles, de maneira que creio que, apesar da sua creolização, ainda farei uma boa coleção entre eles<sup>159</sup>. Também de cemitérios de urnas nas montanhas vizinhas já tenho notícia, e como tenciono demorar-me entre eles até julho, visitarei tudo, pouco a pouco, como também farei uma visita aos índios do rio Uaçá.

<sup>157</sup> Grifo meu.

<sup>158</sup> "Gênero de besouros que têm élitros córneos de cores iridescentes cobrindo as asas propriamente ditas, muito usados em adornos indígenas da área amazônica." (nota 50 do livro). Esta nota como as seguintes fazem parte do livro e foram redigidas por Thekla Hartmann.

<sup>159</sup> "A coleção encontra-se no Museu de Etnologia de Gotemburgo, Suécia. Fotos de peças que a integram ilustram a monografia sobre os Palikur (Nimuendajú 1926)." (nota 51 do livro).

Na viagem de junho do Oiapoque lhe escreverei mais sobre os Parikur. Até lá desejo-lhe saúde e bons negócios. Sou seu amigo grato.

(assinatura)

## Carta 2

Arucauá, 23 de maio de 1925

Ilmo. Snr. Carlos Estevão de Oliveira  
Belém

Amigo e Snr. Dr. Carlos  
(...)

Aqui eu vou indo bem entre os índios Parikur<sup>160</sup>. É uma gente tão pacífica e simpática e sobretudo de uma honestidade admirável (para quem tem ainda a impressão fresca dos Parintintin!). A minha pequena coleção também vai progredindo.

Anteontem e ontem assisti a uma dança em casa do pajé Lexan Yuyú (fotografado de frente e de lado, sentado no seu banquinho em forma de pássaro)<sup>161</sup>. Cachiri muito! Bebi um bocado e estava bom – bom mesmo. Mas o resultado foi que depois, quando o ar se encheu com o cheiro do cachiri misturado com o aroma do urucu fresco, quando os maracás tiniam nas pontas das varas compridas e o terreiro estremeceu ao ritmo da dança, me voltou tão vivamente a recordação daquele tempo quando eu fiquei homem entre os Guarani que não pude mais resistir: tirei os sapatos e entrei no meio<sup>162</sup>. (Que vergonha para os meus cabelos brancos!). Ainda hoje estou cansado. Mas foi bonito.

Os Parikur de hoje sepultam os seus mortos como os civilizados, mas existem por aí dois cemitérios de urnas, dos tempos antigos, desta nação. Entre as urnas há algumas com pinturas, das quais já reservei uma para o Snr. Amanhã e depois vou cavar lá ainda, depois vou ao Uaçá visitar os descendentes dos Aruã.

(...)

Eu creio que só sairei do Arucauá e Uaçá no mês de agosto e como já prevejo que tenho de levar uma boa quantidade de urnas, não desembarcarei na Ponta da Caridade, mas em Afuá onde o desembarque é melhor e onde não é difícil arranjar uma canoa que me leve à Caviana.

Sem mais, saudações cordiais do seu amigo grato

(assinatura)

<sup>160</sup> “Nimuendajú permaneceu entre os Palikur de 7 de maio a 12 de agosto de 1925 (Nimuendajú 1926:5).” (nota 52 do livro).

<sup>161</sup> “Foto diferente desse amigo e anfitrião de Nimuendajú encontra-se na monografia Palikur à página 28 e, na mesma obra à página 67, um exemplar de banquinho ornitornito (Nimuendajú 1926).” (nota 53 do livro).

<sup>162</sup> “Nas palavras de Nimuendajú: ‘Conheci os Guarani em 1905 no oeste do Estado de São Paulo e dali até 1907, com pequena interrupção, vivi como um deles em sua aldeia do (rio) Batalha. Em 1906 fui admitido em devida forma no seio da tribo e recebi o meu nome indígena. (...) Em 1911 voltei à minha aldeia por alguns meses, a serviço do SPI, passando depois quase todo o ano seguinte entre as diversas hordas no Estado de São Paulo e em 1913 no sul de Mato Grosso (Nimuendajú 1914: 284, tradução minha).’” (nota 54 do livro).

## Carta 3

Aldeia do Uaçá, 23 de junho de 1925

Ilmo. Snr. Carlos Estevão de Oliveira  
Belém

Amigo e Snr. Dr. Carlos

Depressa algumas linhas por um portador de ocasião. Aqui vai tudo bem, mas com muita demora. Fiquei no Arucauá entre os Paricur durante 5 semanas e assisti a 2 festas deles, bastante interessantes, e que mais interessantes ainda teriam sido se não fosse esta dificuldade de língua. A coleção vai em lento progresso. Tenho encontrado alguma dificuldade em arranjar um bom camarada: os homens não podem deixar as suas casas porque as mulheres não os deixam sair – nunca vi tão espantoso regime de saias como entre estes Paricur! Também há grande falta de mantimentos devido às chuvas constantes: os peixes se somem pela savana adentro e ninguém quer ir à caça. Assim, muitas vezes quando quero fazer uma excursão, tenho de adiá-la, porque não há nada para comer.

Agora estou há uns dez dias entre os índios o (sic.) Uaçá. O capitão deles foi ao Oiapoque, chamado pelo comandante do Destacamento do S<sup>to</sup>. Antônio. Agora tenho de esperar o fim desta conferência política, o que me custa uns 15 dias perdidos, porque no mais estes índios do Uaçá pouco interesse oferecem ao etnólogo. O capitão me prometeu fazer uma festa em estilo antigo quando ele voltar. A esta festa eu preciso assistir, custe o que custar, porque a maior parte emigrará pouco a pouco para o outro lado do Oiapoque<sup>163</sup>. Eles são uma mescla de Galibi e Aruã. A língua Aruã já se extinguiu completamente; com grande dificuldade obtive ainda de 2 homens 8 vocábulos de um e 18 do outro, e era tudo de que ainda guardavam lembrança. Uma dúzia de indivíduos lembra-se ainda mais ou menos mal da língua Galibi, porém ninguém a usa mais. A língua que falam é exclusivamente o francês-crioulo. Alguns homens já falam também mal e mal um pouco o português. Fora alguns banquinhos de pau em forma de pássaro e de alguns enfeites de penas, pouco lhes resta dos tempos antigos.

Pelo dia 10 de julho tenciono voltar ao Arucauá, onde deixei parte da minha bagagem e onde preciso completar ainda o estudo. Talvez na viagem de agosto do vapor do Oiapoque eu possa ir à Caviana, mas, dado o desconto das três vezes três «penas no rabo» dos negócios daqui, creio que a minha saída do Oiapoque ficará para o mês de setembro.

(...)

Sou seu amigo grato

(assinatura)

## Carta 4

Tipock, 11 de julho de 1925

Ilmo. Snr. Carlos Estevão de Oliveira  
Belém

Amigo e Snr. Dr. Carlos

<sup>163</sup> Ou seja, para a Guiana Francesa.

(...)

Aqui os trabalhos vão indo devagar e com enorme perda de tempo. Fiz uma visita aos índios do Uaçá que são uma mescla de Aruã, Galibi e Maraón; a língua Aruã, porém, já se extinguiu por completo, como também o Maraón. Só falam entre si o crioulo francês e oferecem pouco interesse. Demorei-me tanto no Uaçá iludido pelo Capitão destes índios que espontaneamente me tinha prometido fazer uma festa em estilo antigo, mas que por fim nada fez senão explorar o mais que possível a boa vontade com que eu tinha vindo para o meio dessa gente.

Nas investigações nos cemitérios de urnas não fui bem sucedido, pois achei tudo já saqueado e destruído.

Ontem voltei aos Parikur onde pretendo demorar-me mais um mês, deixando depois a zona do Oiapoque com o vapor do mês de agosto (...)

Saudações cordiais do seu amigo grato

(assinatura)



### Anexo 3. Documentos compilados

#### 3.1. Reprodução da tabela apresentada por Laurence Keymes em 1596

*A Table of the names of the Rivers, Townes, and Cassiques or Capitaines that in this second Voyage discovered*

	RIVERS	NATIONS	TOWNES	CAPTAIN	
1	<i>Arrowary</i> great.	Arwaos Pararweas <i>Charibes</i>			1. These are enemies to the Iaos, their money is of white and green stones. They speak Tivitivas language: so likewise doe the nation of the Arricari, who have greater store of these moneyes then any others.
2	<i>Iwaripoco</i> very great	Maparwanes Iaos.			2. Here it was, as it semeth, that Vincent Pinzon, the Spaniard, had his Emeralds. In one of these two rivers, certain Frenchmê that suffered shipwrack some two or three yeares since, do live.
3	<i>Maipari</i> g.	Arricari.			3, 4, 5. These with the others seem to be branches of the great river of Amazones. When wee first fell with land, wee were, by the Indians report, but one dayes journey from the greatest river, that is on that coast.
4	<i>Caipurough</i> g.	Arricurri.			
5	<i>Arcooa</i> g.	Marowanas <i>Cha.</i>			
6	<i>Wiapoco</i> g.	Coonoracki Wacacoia Wariseaco <i>Charib.</i>			6. <i>The first montains that appear within land doe lie on the East side of this river.</i> From the mouth there of, the inhabitants do passe with their canoas in twenty daies to the salt lake, where <i>Manoa</i> standeth. The water hath manie Cateractes like <i>Caroli</i> , but that they are of greater distances one frô another, where it falles into the sea, hilles doe inclose it, on both sides.
7	<i>Wanari</i>				
8	<i>Capurwacka</i> g.	Charibes.			
9	<i>Cawo</i> g.	Iaos.	Icoomana	Wareo	
10	<i>Wia.</i> g.	Maworia <i>Charib</i>	Paramõna g.	Mashwipo	10. The Freshet shoots out into the sea, with great force; the sea doth here sometimes campe high, and breake, as if were full of rockes, but in prooffe it is nothing els but the pride and force of the tydes. In this baye, and round about, so farre as the mountaines doe extend there is great store of Brasill wood, some of it bearing far darker colour then other some. Here are also manie sortes of other good wood.
11	<i>Caiane</i> g. Gowateri: a great hand	Wiaco. Ch. Shebaios	Canawi. g. Orinikero.	Parawatteeo	

3.2. Reprodução da relação de nomes de rios e das “nações” que os habitavam, apresentada por Robert Harcourt em 1613

*The names of the Rivers falling into the Sea from Amazonas, to Dessequebe, and of the sewerall Nations inhabiting those Rivers.*

RIVERS.	NATIONS.
1° Amazonas .....	
2° Arrapoco, a branch of Amazonas.....	Charibs.
3° Arrawary.....	
4° Maicary.....	Yaos and
5° Connawini.....	Charibs.
6° Cassipurogh.....	Arracoories.
7° Arracow.....	
8° Wiapoco.....	Yaos and
9° Wianary, a creeke or inlet of the sea.....	Arwaccas.
10° Cowo, not inhabited.....	
11° Apurwacca.....	
12° Wio.....	
13° Caiane.....	Charibs.
14° Meccooria.....	
15° Courwo.....	
16° Manmanury.....	
17° Sinammara.	
18° Oorassowini, not inhabited.	
19° Coonannoma.....	Arwaccas.
20° Vracco.....	
21° Marrawini.....	Paragotos, Yaios, Charibs, Arwac.
22° Amanna.....	
23° Camoure, or Comawin, a branch of Selinama.....	
24° Selinama, or Surennamo.....	
25° Surammo.....	Charibs
26° Coopannomy.....	
27° Eneecare.....	
28° Coretine.....	Arwaccas and
29° Berebisse.....	Charibs.
30° Manhica.....	
31° Wapary.....	Arwaccas

32° Micowine.....	
33° Demeerare.....	
34° Matoronnee.....	Charibs
35° Quiowinne, braunches of <i>Dessequebe</i> .....	
36° <i>Dessequebe</i> .....	Arwaccas and Charibs

3.3. Quadro comparativo demográfico da população indígena da região do Uaçá, por Eurico Fernandes, relatório de 1943, fotografias 1073-1074.

*PARIUKUR-IENÊ*

<i>P. Fauque</i>	<i>1633 diz numerosos</i>
<i>Buache e Prefontaine</i>	<i>1762 diz 66</i>
<i>Leprieur</i>	<i>1831 diz pouco</i>
<i>numerosos</i>	
<i>Dabbadie</i>	<i>1854 diz 120</i>
<i>Coudreau</i>	<i>1891 diz 200</i>
<i>Reinburg</i>	<i>1900 diz 200</i>
<i>Nimuendajú</i>	<i>1925 diz 187</i>
<i>Eurico Fernandes</i>	<i>1931 diz 202</i>

(...) em 1943 (dezembro) encontrei 273, sendo: 67 homens, 66 mulheres, 88 menores s. m. e 52 s. f.

*GALIBYS*<sup>164</sup>

<i>Dabbadie</i>	<i>1854 diz 80</i>
<i>Costa Azevedo</i>	<i>1860 diz 40 a 60</i>
<i>Coudreau</i>	<i>1891 diz 100</i>
<i>Curt Nimuendajú</i>	<i>1925 diz 160</i>
<i>Eurico Fernandes</i>	<i>1931 diz 198</i>

(...) em 1943 (dezembro), encontrei 247, sendo 62 homens, 56 mulheres, 56 menores s. f e 63 s. m.

*CARIPUNAS*

<i>Curt Nimuendajú</i>	<i>1925 diz 150 m/m</i>
<i>Eurico Fernandes</i>	<i>1931 diz 196</i>

(...) em 1943 (dezembro), encontrei 262, sendo: 63 homens, 60 mulheres, 76 menores s. m e 63 s. f.

<sup>164</sup> Trata-se dos Galibi-Marworno.

## Anexo 4

### Vogais:

- A letra ‘e’ tem sempre som da vogal ‘é’ na língua portuguesa, inclusive em final de palavra.
- A letra ‘o’ tem sempre som da vogal ‘ó’ na língua portuguesa, inclusive em final de palavra.
- A vogal ‘a’ não se nasaliza, mesmo antes de consoante nasal.

### Consoantes:

- Consoantes que tem a mesma pronúncia do português: ‘b’, ‘d’, ‘f’, ‘g’, ‘t’, ‘v’, ‘z’.
- As letras ‘l’, ‘m’ e ‘n’ sempre são pronunciadas, mesmo em final de sílaba.
- A letra ‘g’ tem sempre o som de ‘g’ em português, como na palavra ‘gago’, inclusive antes das vogais ‘e’ e ‘i’.
- A letra ‘s’ tem sempre som de ‘s’, nunca de ‘z’, inclusive entre vogais.
- a letra ‘x’ tem sempre o som de ‘ch’ em português, como em ‘chave’.
- A letra ‘p’ entre vogais tem o som de ‘v’. Alguns o escrevem com a gráfica ‘v’; outros o escrevem com a gráfica ‘p’. Ambos são aceitáveis.
- A letra ‘r’ representa uma oclusão glotal, ou seja, uma interrupção do som produzida na garganta.
- A letra ‘k’ tem sempre o som da letra ‘c’ na palavra ‘casa’.
- A letra ‘y’ representa uma semi vogal palatal, formando ditongo crescente com a vogal seguinte.
- A letra ‘w’ representa uma semi vogal labio-velar, formando ditongo crescente com a vogal seguinte.
- A letra ‘h’ representa um som aspirado como na palavra ‘hot’ em inglês.

### Sílabas:

- As consoantes em final de palavra têm um pronúncia não explodida.

### Acentuação:

- Em palavras com duas sílabas, a primeira é tônica. Nos outros casos, a segunda sílaba é tônica.