MULHERES INDÍGENAS DO RIO NEGRO

UMA VIAGEM-ESCUTA

Naiara Alice Bertoli

A feitura deste livro só foi possível porque essas mulheres me confiaram suas histórias, com generosidade e afeto, no desejo de que outras pessoas pudessem conhecer as suas realidades:

Araci Cunáua Cruz

Cecília da Silva

Cristina Inácia da Silva

Janete Garrido

Laura da Silva

Lilly Baniwa

Luzia Inácia
(in memoriam)

Maria Auxiliadora da Silva Porto

Olga da Silva

Sandra Gomes Castro

Vanessa Ermínia Luiz

CAPES

UDESC
CEART

ppgac
Programa de
Pós-Graduação
em Artes Cênicas
CEART - UDESC

Naiara Alice Bertoli

MULHERES INDÍGENAS DO RIO NEGRO

UMA VIAGEM-ESCUTA

mórula
EDITORIAL

Livro publicado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — CAPES — Brasil.

CONSELHO EDITORIAL
Ana Lole, Eduardo Granja Coutinho, José Paulo Netto, Lia Rocha, Mauro Iasi, Márcia Leite e Virginia Fontes

REVISÃO
Milene Couto

ILUSTRAÇÕES
Ruth Steyer

FOTOS
Naiara Alice Bertoli

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ
Elaborado por Gabriela Faray Ferreira Lopes — CRB 7/6643

B462m

Bertoli, Naiara Alice

Mulheres indígenas do Rio Negro: uma viagem-escuta / Naiara Alice Bertoli; [ilustração Ruth Steyer]. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

204 p. : il. ; 21 cm.

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-86464-77-1

1. Mulheres indígenas – Negro, Rio (AM) – Histórias. 2. Indígenas da América do Sul – Amazônia – Aspectos culturais. 3. Memórias ancestrais. I. Steyer, Ruth. II. Título.

22-77382

CDD: 305.48897
CDU: 94-055.2(=87)(81)

Para vó Lili e Dona Luzia
por suas lutas em dar corpo às palavras
esquecidas e invisíveis.

AGRADECIMENTOS

Às mulheres do Rio Negro: Sandra Gomes Castro, Araci Cunáua Cruz, Luzia Inácia, Janete Garrido, Olga da Silva, Cristina Inácia da Silva, Vanessa Ermínia Luiz, Cecília da Silva, Laura da Silva, Marineia da Silva Garrido, Maria Auxiliadora da Silva Porto, Margarida da Silva, Irene Lima, Orlanda Pereira Mesquita e suas famílias. Especialmente a acolhida de Luzia, de seu marido Luiz Laureano da Silva e das crianças Maria Giane, Diego e Janderson. Agradeço o convívio diário, o companheirismo, o aprendizado e a paciência.

Aos companheiros do mestrado, particularmente aos amigos Raúl Cortés, Marina Braga, Lucas Heymanns e Dionatan Rosa.

À minha família, principalmente à minha mãe Luci Rachel Gonçalves Dias Bertoli que me apoiou tanto e de tantas formas, aos meus irmãos Felipe José Bertoli e Fabrício Luis Bertoli, e ao meu pai e à minha vó desde lá do outro mundo. Às amigas presentes nas trocas, reflexões e construções deste projeto: Naira Demarchi, Thuani Stolf, Nathalie Soler, Bárbara Teles e Juma Marruá. Agradeço também à Talita Corrêa o apoio inicial para essa pesquisa.

Aos amigos de Manaus, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira que me acompanharam e me auxiliaram ao longo dos meses vividos lá: Rita Seguin, Jaime Diakara, Rosângela Soares, Miguel Neto, Artur Waliperi Baniwa, Lilly Baniwa, Carlinhos Nery, Juliana Radler, Natália Pimenta, Andreia Damasceno, Silvério Garrido Junior, Yarssan Dambrós e Sônia Dambrós.

Ao ISA e à FOIRN agradeço o apoio. Ao CNPQ e PROMOP agradeço a possibilidade de realizar este estudo e viagens. Ao Inácio Carreira pela revisão.

Ao amigo e professor Milton de Andrade Leal Júnior agradeço todo o incentivo, a parceria e a crença na pesquisa deste livro. À professora Deise Lucy Montardo o diálogo sempre atento e o engajamento; à professora Tereza Mara Franzoni a disponibilidade e o empenho.

Agradeço especialmente à Ruth Steyer a escuta amorosa, as infindáveis reflexões e devaneios, o companheirismo, a dedicação, a força e a leveza.

SUMÁRIO

10 PREFÁCIO
12 INTRODUÇÃO

37 PRIMEIRO PORTO | **Entre a cidade e os sítios**
39 Dona da roça
61 Travessias

77 SEGUNDO PORTO | **Comunidade de Itacoatiara-Mirim**
79 *Ripananihru*, cachoeira
87 *Itakeji*
99 *Kamui* parado no céu
109 Tomada pelo Diabo
121 "Descimentos"
137 Música sagrada
149 A doença desse mundo

160 **Lugares de fala**

180 REFLEXÕES
192 REFERÊNCIAS
203 APÊNDICE | Vídeo

PREFÁCIO

LILLY BANIWA

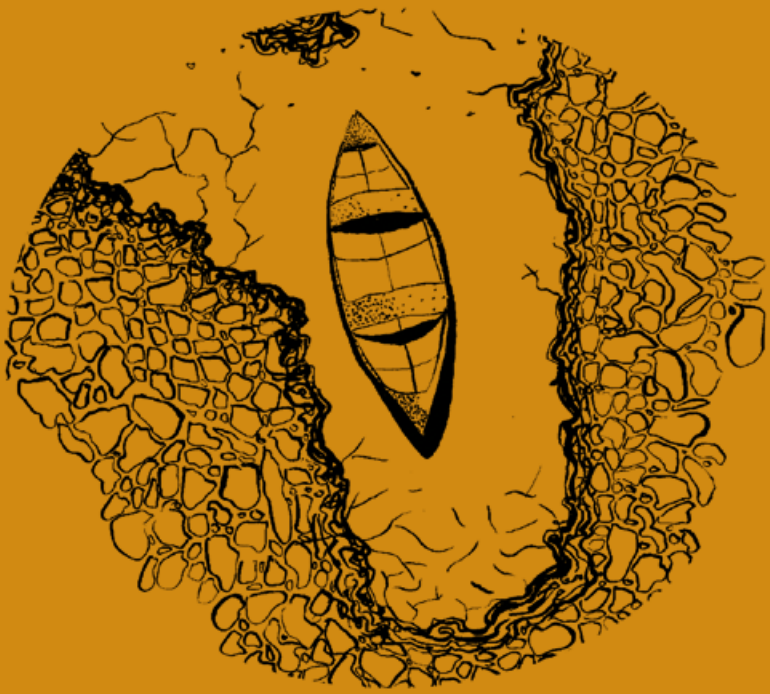
"Nheette watsa phia mamaai, kaakoenatsa phia. Pipeko topenaa pimakaaniawatsa mamaai, Nadekaa piako naaha Ialanawinai Mamaai". No curta-metragem *Mãe da Roça*, que compõe este livro, Luzia Inácia traz no seu canto o desejo de que a sua voz seja levada para fora da sua comunidade, para que os *Ialanawinai*, os brancos, escutem. Ouvir uma mulher indígena é ouvir o desejo do mundo, o entendimento da vida e a compreensão da mãe terra.

A *viagem-escuta* realizada pela atriz e contadora de histórias Naiara Alice Bertoli em comunidades indígenas do Rio Negro, no Amazonas, registra as histórias de mulheres contadas pelos seus antepassados, histórias vivas nos seus corpos, que elas contam para suas filhas e netas para transmitir os seus conhecimentos e as suas experiências de vida no mundo contemporâneo e, assim, contribuir para assegurar vivas as memórias e saberes ancestrais de diferentes povos, entre eles o Baniwa e o Baré.

Este livro nos traz um exemplo de como a autora valoriza a cultura dos povos originários do Brasil, a importância do saber da escuta e da vivência para o melhor entendimento da cultura dos povos indígenas, além da reflexão sobre como contar e recontar essas histórias. A partir das narrações e das vozes dessas mulheres, somos levadas a nos colocar no lugar delas, na luta por manter suas culturas e por receber o reconhecimento da sociedade. São histórias de mulheres que vivem na cidade, nas comunidades, parteiras, lideranças, conhecedoras de remédios tradicionais, mulheres que vivem da roça, da mandioca e dos seus costumes e crenças.

A vivência e escrita do livro, ao longo dos anos de 2017 e 2018, foi apenas o começo do vínculo entre as mulheres indígenas, a cidade de São Gabriel da Cachoeira e Naiara. Desde então, ela vem produzindo projetos culturais que procuram dar visibilidade às vozes de mulheres, conhecedores e jovens indígenas para o mundo, somando como importante aliada no movimento indígena.

INTRODUÇÃO



"A terra está sempre nos falando, e deveríamos ficar em silêncio para escutá-la. Existem muitas vozes além das nossas. Muitas vozes. Só vamos escutá-las em silêncio."

[CASÉ ANGATÚ]

"Só quando conseguirmos reconhecer essa diferença não como defeito, nem como oposição, mas como diferença da natureza própria de cada cultura e de cada povo, só assim poderemos avançar um pouco o nosso reconhecimento do outro e estabelecer uma convivência mais verdadeira entre nós."

[AILTON KRENAK]

Sentada à sombra de uma árvore, como vivi com aquelas mulheres, encontro-me neste fim de tarde, quando o sol abraça firme as cores do céu. Relembro o que me ensinaram sobre a luta que se faz todos os dias: histórias que pertencem à terra e que fincam a resistência dos povos indígenas; histórias sobre a crueldade dos encontros entre aqueles que ocupam os lugares de poder e aqueles relegados, incansavelmente, às margens; e ainda histórias sobre a poesia e o sonho necessários.

Sou de um lugar onde muitas pessoas parecem insistir em marchar pela vida. Todas as pegadas na areia e no barro, aparentemente, têm o mesmo formato. Nenhum calo visível nos desníveis. Todas, dissimuladamente, iguais. Provavelmente são minuciosamente calculadas. Organizadas com a mesma distância, diâmetro e profundidade. Nenhum passo em falso. Nenhum giro ou descuido pelo desconhecido? Para trilhar o caminho mais rápido e seguro, não se importam em pisar pesadamente sobre qualquer coisa. E isso de poder ver as pegadas já é muito, porque no asfalto nada se marca, nada se detém: a invisibilidade soterra qualquer possibilidade de reconhecimento do outro e da outra.

Lembro-me de um dia completamente avesso em que estava sentada num tronco caído, morto, na calçada desse mesmo lugar de onde venho. Atrás de nós e sobre nossas cabeças, se estendia uma árvore grande e meio desajustada, com os galhos invadindo a rua. Eu estava no canto esquerdo, muitas crianças com traços e olhares parecidos, talvez nove, sentadas ao centro, um pai e uma mãe na outra ponta. Com uma sincronia repentina, eles se levantaram, agarraram com cuidado os galhos da árvore e, recolhendo com força os seus braços e a árvore para perto de si, abriram o caminho para um carro, que como uma rajada de vento cortou a estrada. A rua ficou calma novamente, a família voltou a sentar ao meu lado, e um ou outro filho balançou os pés no ar sem encostá-los no chão, mas conservando um silêncio e uma atenção cúmplices. Na segunda vez que repetiram o mesmo gesto, senti a delicadeza e profundidade daquele agir. Atentei para os ruídos da cidade, silenciei. Quando escutei outro carro se aproximando ao longe, meu corpo todo se arrepiou, me inclinei para tentar ouvir melhor e, não podendo mais manter-me parada, integrei o movimento do ir e vir no cuidado da árvore. Era só isso, repetidamente. Eu chorava e ria, nada era mais importante no momento.

Este sonho condensa percepções e sentimentos que se abriram depois de sete meses no convívio com algumas comunidades indígenas na Amazônia. Quatro meses e meio numa primeira viagem, e dois e meio na segunda. Ele parece falar da importância da escuta para a percepção e criação da realidade, da força do coletivo, do corpo como lugar de conhecimento, além do conflito gerado no cruzamento entre o que se convencionou chamar, de um lado, progresso, e, de outro, sobrevivência e espaço da natureza, evidenciando a luta desigual que se estabelece nesse entremeio. Mas, claro, sem esquecer que esse "entre" é povoado de contradições e complexidades, não sendo possível reduzi-lo a um sonho pueril.

As histórias que conto aqui são essencialmente desse espaço e tempo das ribeiras do Rio Negro, no noroeste amazônico, quando dei passos em busca de palavras que pudessem ir além dos formalismos da contação de história que conhecia e praticava. Sentia que o meu fazer, enquanto contadora, encontrava pouca ressonância nas entranhas e que as palavras pareciam criar vínculos apenas epidérmicos, carentes de uma potência que estimulasse a instauração de um ambiente de pertencimento. E eu acreditava no vínculo, no pertencimento, naquilo que estava além da materialidade da palavra. Ou, ao menos, gostaria de acreditar. Mas, o que poderia ser esse ir além? E, como? Talvez a questão fosse ainda mais primária naquele momento: como acreditar na palavra diante de um mundo tão verborrágico e imagético e, ao mesmo tempo, tão carente de comunicação e transbordante de intolerâncias?

Estas questões me abriram um portal até então velado. O início desse caminho desbordou mais concretamente quando, no ano de 2015, trabalhei no Projeto Baú Multicultural, realizado pelo Setor de Educação das Relações Étnico-Raciais e de Gênero da Secretaria de Educação de São José, em parceria com o SESC/SC. O objetivo desse projeto era promover a transversalidade dos temas pertinentes aos estudos de gênero e às relações étnico-raciais nas atividades programadas dos professores das escolas municipais daquela cidade, estimulando a efetivação da, ainda existente, Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008, "que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática 'História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena'" (Brasil, 2008). Para tanto, levava a essas escolas um baú cheio de livros, DVDs, instrumentos e jogos a serem utilizados pelos professores e alunos. O baú permanecia quinze dias em cada escola, e para a sua chegada eu realizava uma contação de histórias com alguns dos livros que dentro dele viajavam.

Contar as histórias africanas, afrodescendentes e as que tratavam das relações de gênero me inspiravam criticamente a ocupar estes espaços de diálogo tão diminutos nas instituições escolares e que, neste momento, em setembro de 2017, perigam ser ainda mais escassos com o Projeto de Lei nº 193/2016, de autoria do senador Magno Malta[1], que inclui, entre as diretrizes e bases da educação nacional, o Programa Escola sem Partido (Brasil, 2016a); e com a Proposta de Emenda Constitucional nº 55/2016 (Brasil, 2016b), que prevê o congelamento dos gastos da Educação por vinte anos e a Reforma do Ensino Médio, que poderá gerar, perceptivelmente, o golpe final para o desmonte de uma educação crítica, de forma completamente perversa.

Havia alguns livros de escritores indígenas naquele baú, porém, não consegui contar nenhum deles durante a realização do projeto. Percebi que minha ignorância em relação aos mais de trezentos e cinco povos originários desta terra conhecida como Brasil poderia acabar por estereotipar, homogeneizar ou idealizar essas realidades. Foi aí que senti a urgente necessidade de conhecer a realidade e a oralidade indígena e, ainda, vislumbrei nesta falta a possibilidade de encontrar um campo fértil para refletir sobre o desenraizamento que sentia nas palavras ao contar, para não dizer também, mais que tudo, atuar nas próprias relações cotidianas.

Percebo que essas questões já estavam latentes na minha caminhada como contadora de história, atriz e educadora, na qual tento buscar as fagulhas capazes de acender, no encontro cênico, um acontecimento que ascenda à experiência e, portanto, torne o momento poroso a absorver transformações e aprendizados. Um encontro que, como dizem João Fiadeiro e Fernanda Eugênio, é uma ferida:

---

[1] Do Partido da República (PR) pelo estado do Espírito Santo.

> [...] que, de uma maneira tão delicada quanto brutal, alarga o possível e o pensável, sinalizando outros mundos e outros modos para se viver juntos, ao mesmo tempo que subtrai passado e futuro com a sua emergência disruptiva (Fiadeiro; Eugênio, 2012).

Instigada pelo desejo de praticar e refletir como poderia se dar a instauração dessa "ferida" nas artes cênicas e na educação, encontrei, durante meus estudos na graduação em Teatro, um diálogo com os estudos da performance. Como trabalho de finalização do curso, em 2012, criei um projeto hipotético de encenação a partir de um olhar performático sobre o Teatro Ambientalista do diretor Richard Schechner. Nesse trabalho (Bertoli, 2012) busquei refletir sobre possíveis diálogos entre a atuação, o ambiente, o espectador e outros elementos da encenação que pudessem criar um "evento teatral", ou melhor, uma "transformance", que, de acordo com Schechner (2000), seria uma performance que transforma os participantes, atores e espectadores, de forma permanente ou temporária, no corpo ou na consciência. Esta foi uma busca de "ir além" das reiteradas superficialidades do entretenimento, desejosa de me aproximar de possíveis eficácias de transformação.

Os anos em que vivenciei o teatro a partir das histórias pessoais de idosos e idosas de uma instituição asilar foram os mais profícuos no entendimento e agenciamento desses conceitos. O passado dos participantes não era visitado apenas como memória a ser contada, mas essa memória se atualizava em novas experiências, convidando todos e todas a reviverem, recriarem e transformarem as suas próprias histórias.

Talvez as palavras careçam de silêncio para serem ouvidas.[2] Atropelam-se, avançam torpes, cheias de intenções e expectativas, e se sublimam antes de chegarem ao destino. Parecem falar de uma subjetividade que, finalmente, não se instaura. Talvez não se instaure porque se perdeu em algum tempo outro, como aquele em que eram comuns as palavras comunidade e pertencimento. Talvez porque, de fato, estão mais raros os afetos e os encontros. Talvez pelo abismo suscitado com a natureza e com a outra e o outro, transbordavam em mim os questionamentos e as buscas por uma palavra que dissesse, que fosse corpo, que agisse. E ainda, mais que isso, uma palavra que suplantasse sua aparente materialidade, que tivesse a força de conectar-nos a outras camadas: afetivas, de vínculo e de pertencimento. Seria preciso e possível, para isso, "trair" a própria língua?

A escritora Eliane Brum (2016), na matéria "O golpe e os golpeados: a barbárie de um país em que as palavras já não dizem", reflete sobre uma impossibilidade das palavras de dizer ou fazer no contexto político atual brasileiro e, mais especificamente, no mundo branco. A jornalista contrapõe, a essa realidade, a crença e o sentido que a palavra tem na tradição Guarani, citando a antropóloga Graciela Chamorro:

---

[2] Encontrei ressonâncias nas manifestações indígenas com o Subcomandante Marcos, ou melhor, o Sucomandante Galeano, como é conhecido hoje: a voz sem rosto do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), no México. Os zapatistas dizem e agem no coletivo a partir da crença de que, para que os ouçam, é preciso calar; para que os vejam, é preciso tapar seus rostos. Um bom exemplo de ação sobre esse calar e tapar os rostos como estratégia política, para que os ouçam e vejam, foi a Marcha do Silêncio, realizada no fatídico dia 21 de dezembro de 2012. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?-v=G4ULUW5eih8. Acesso em: 20 ago. 2017.

> A palavra circula pelo esqueleto humano. Ela é justamente o que nos mantém em pé, que nos humaniza. [...] Na cerimônia de nominação, o xamã revelará o nome da criança, marcando com isso a recepção oficial da nova palavra na comunidade. [...] Ñe'ẽ e ayvu podem ser traduzidos tanto por "palavra" como por "alma", com o mesmo significado de "minha palavra sou eu" ou "minha alma sou eu" (Chamorro *apud* Brum, 2016).

Os Guarani-Kaiowá, portadores dessa palavra que é palavra-alma, palavra encarnada, endereçaram uma carta ao Governo e à Justiça Federal Brasileira em 2012, exigindo que, antes que os expulsassem de suas terras, que pronunciassem "[...] o nome do que de fato são: assassinos. Era isso e, dito na língua dos brancos por aqueles que a outra língua pertencem, causou um choque" (Brum, 2016). Essa carta deflagrava que retirá-los da terra à qual pertenciam, não por serem donos dela, mas ao contrário, por serem formados e formadores desta, seria, de fato, o mesmo que decretar a morte de um povo. Não se tratava de uma carta-suicida, mas de uma intimação para que os responsáveis assumissem o genocídio e, então, declarassem em palavras a extinção desse povo. Nesse episódio, os brasileiros foram instigados a se juntar à causa, adicionando aos seus nomes nas redes sociais a terminação Guarani-Kaiowá. Dessa forma, pelo apoio e visibilidade conquistados, os Guarani-Kaiowá tiveram seus direitos, em parte, e ainda que provisoriamente, respeitados.

Brum acrescenta que "se não há escuta, não há dizer. As palavras tornaram-se cartas extraviadas, perdidas, que jamais chegam ao seu destino" (Brum, 2016). Dito isso e somado ao que já vinha pensando, surgiram outras questões: quando a palavra seria encarnada? Como? Em quais contextos? Como ela poderia resistir num país onde as palavras parecem não dizer? Se elas restavam esquecidas diante da falta de ouvintes, como poderiam criar vínculos entre o que foi e o que viria?

É evidente que, ainda que haja lutas para dar visibilidade às diferentes realidades, a voz monocromática da história dita oficial segue dizimando e perseguindo raças, etnias e classes inteiras, aquilo que se convencionou chamar de epistemicídio histórico. Eduardo Viveiros de Castro (2016), em seu discurso sobre os *Involuntários da Pátria*, ao diferenciar indígenas de índios[3], apontava um caminho para o fortalecimento e a projeção dessas diferentes vozes esquecidas e para uma nova autonomia sobre o que ele nomeia corpos "despossados":

> A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas. Pense-se nos LGBT, separados de sua sexualidade; nos negros, separados da cor de sua pele e de seu passado de escravidão, isto é, de despossessão corporal radical; pense-se nas mulheres, separadas de sua autonomia reprodutiva (Castro, 2016).

A palavra "indígena", a partir da revisão de Castro (2016), referiria-se, dessa forma, a todos aqueles e aquelas contra os quais o Estado tem infringido numerosas tentativas de "despossessão" e

---

[3] Para Viveiros de Castro (2016), "'Índios' são os membros de povos e comunidades que têm consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobraram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Foram chamados de 'índios' por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado na Índia. 'Indígena', por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de 'indiana' nela; significa 'gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive'. Há povos indígenas no Brasil, na África, na Ásia, na Oceania, e até mesmo na Europa".

"despertencimento" ao corpo, à terra, à casa e à sua real existência. Assim, o conceito de "indígenas" iria além dos povos originários dessas terras e englobaria todas e todos às margens, com as vozes abafadas: os "camponeses, ribeirinhos, pescadores, caiçaras, quilombolas, sertanejos, caboclos, curibocas, negros e 'pardos' moradores das favelas que cobrem este país" (Castro, 2016).

Poderia me perguntar se, fortuitamente, em algum momento as palavras ecoadas dessas margens, que exalam ares densos e putrefatos sobre tanto sangue derramado, foram ouvidas pelo Estado, pelas mídias de comunicação ou mesmo pelo próprio povo. Obviamente sabe-se a resposta. Porém, a questão aqui vai além da sorte de serem ou não escutadas. Penso na própria incapacidade da linguagem pela impossibilidade da outra e do outro sobre a qual falava Brum. E essa incapacidade afeta a vida em suas camadas mais profundas. Valère Novarina, escritor suíço, escreveu um aforismo que ajuda a ampliar esta reflexão:

> 129. Cada dia, ao nosso redor, a linguagem perde um pouco mais seu volume e o pensamento a sua respiração; os rodeios respirados, os atalhos, as curvas estão proibidas: tudo se encaminha para o linear, a frase de sete, cinco, três palavras, o *slogan*; tudo se encaminha para uma linguagem sem relevo, uniforme, repetitiva, incapaz de restituir o *drama do pensamento*, de desenvolver suas volutas contraditórias. Mediante a expansão universal de um pensamento binário, um compasso de dois tempos, o maniqueísmo se estende e ganha tudo. Como se ao nosso pensamento hoje — e à linguagem humana — se tivesse cortado a respiração; como se respirar, ir até o final da frase, atravessar o afogamento, derrubar as palavras, dar a volta aos sentidos, queimar a linguagem com nosso corpo e perder-se nele, estivesse proibido. Tudo deve estar exposto, super iluminado, sem sombra alguma, apresentado com seu melhor

> aspecto e sempre à venda: etiquetado, com instruções de uso, preço e resumo de conteúdo... (Novarina, 2011, p. 45, tradução nossa[4]).

Com essa falta de "respiração do pensamento" na linguagem, sobre a qual se refere Novarina, somada à sensação de falta de raízes que sentia nas palavras, encontrei uma reflexão ainda mais abrangente ao ser apresentada às palavras de Simone Weil (1943). Para essa ativista francesa, nas décadas de 1930 e 1940, uma das necessidades mais importantes e ignoradas da alma humana seria o "enraizar-se", pois, para ela, não seria possível olhar para o futuro de outra forma que não fosse a partir dos tesouros recriados do passado; e não haveria maneira de emergir do estupor inerte e desenraizado que os colonizadores impuseram, e continuam a impor, ao distanciar o sujeito de suas raízes, que não fosse plantar bases sólidas na comunhão com as comunidades que formam o indivíduo e as quais ele forma.

Eu, mulher do Sul do Brasil, branca e oriunda da classe média, identifico no contexto político contemporâneo e, claro, consonante com outras vozes do mesmo presente histórico, uma semelhante

---

[4] "129. Cada día, a nuestro alrededor, el lenguaje pierde un poco más su volumen y el pensamiento su respiración; los rodeos respirados, los atajos, las curvas están prohibidas: todo se encamina hacia lo lineal, la frase de siete, cinco, tres palabras, el slogan; todo se encamina hacia una lengua sin relieve, uniforme, repetitiva, incapaz de restituir el *drama de pensamiento,* de desarrollar sus volutas contradictorias. Mediante la expansión universal de un pensamiento binario, de un compás de dos tiempos, el maniqueísmo se extiende y gana todo. Como si a nuestro pensamiento hoy — y al lenguaje humano — se le hubiera cortado la respiración; como si respirar, ir hasta el final de la frase, atravesar el ahogamiento, derribar las palabras, darle a la vuelta a los sentidos, quemar el lenguaje con nuestro cuerpo y perderse en él, estuviese prohibido. Todo debe estar *expuesto,* sobreiluminado, sin sombra alguna, sin volumen, presentado bajo su mejor aspecto y siempre a la venta: etiquetado, con instrucciones de uso, precio y resumen del contenido..."

crise que paira sob a alma dos desenraizados: a sensação de falta de pertencimento e de ritos compartilhados pelo coletivo; e percebo nas linguagens artísticas uma constante busca por "trair" a sua própria linguagem para reencontrar um diálogo que ultrapasse o *slogan*, a fim de criar um encontro, poderia dizer, uma "transformance": ambiente que, ainda que provisoriamente, estabeleça uma sensação de união entre aqueles que dele participam. Poderia dizer o mesmo das linhas libertárias na Educação, que lutam por práticas de conhecimento a partir do desejo e da experiência em detrimento do conteudismo pragmático. O ir além: uma educação que, de fato, estabeleça vínculos, que comunique; uma arte que penetre nos corpos, e uma vida que se viva.

Então, me perguntava: como "trair" os modelos da contação de história que eu conhecia, em que a palavra desenraizada parecia querer dizer, mas não tinha substância para agir? Como ela aconteceria na oralidade indígena? Teria aquela fagulha incendiária e disruptiva da "ferida"? Como poderia aprender nesse caminho de escuta entre diferentes cosmologias e formas de entender a linguagem e, portanto, o mundo?

Se volto a pensar em Viveiros de Castro (2016), ele diz que um caminho para nos ajudar na projeção das vozes "despossadas" das margens, enquanto indígenas que somos, é aprender com a luta perpétua dos povos originários e suas táticas de guerrilha simbólica:

> Os índios são nosso exemplo. Um exemplo de "rexistência" secular a uma guerra feroz contra eles para desexisti-los, fazê-los desaparecer, seja matando-os pura e simplesmente, seja desindianizando-os e tornando-os "cidadãos civilizados", isto é, brasileiros pobres, sem-terra, sem meios de subsistência próprios, forçados a vender seus braços — seus corpos — para enriquecer os pretensos novos donos da terra (Castro, 2016).

Deste modo, já naquela experiência com o Projeto Baú Multicultural, diante desses questionamentos, havia me interessado pelas histórias de Daniel Munduruku. Ele é o escritor indígena que mais compunha aquele baú. Nascido na aldeia Maracanã, umas das comunidades Munduruku na beira do Rio Tapajós (PA)[5], hoje ele é professor universitário e reside em São Paulo. Em seu livro *Parece que foi ontem*, descreve um ritual de contação de histórias realizado na sua aldeia, quando era criança:

> De repente o falatório humano cessa. Um velho entra na roda. Tem passos lentos, suaves de quem não deixa rastros. O fogo, a terra, o vento se animam. Nos calamos. O homem se senta num banquinho e olha ao redor. Vê olhinhos ansiosos que lhe fitam o rosto aguardando suas palavras. Ele se cala. Acende um cigarro feito de palha da árvore tauari. Faz gestos muito calculados como se quisesse hipnotizar a todos. Consegue (Munduruku, 2006, p. 20).

Porém, as palavras escritas me revelavam pouco sobre como, de fato, essas histórias eram vividas pelos Munduruku. Estariam presentes no cotidiano? De quais formas? Como aconselhamento?

---

[5] Os Munduruku, conhecidos como "formigas de fogo", enfrentam um agravamento da situação de conflito pelas terras indígenas, pois ocupam uma das regiões mais almejadas para a construção de grandes usinas hidrelétricas, complexo onde se prevê a construção de mais de vinte barragens. Como essas terras ainda não foram demarcadas como Terras Indígenas, os Munduruku vêm criando inúmeras estratégias de resistência, dentre elas a autodemarcação. De acordo com Bruna Rocha, arqueóloga da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), no documentário *Índios Munduruku: Tecendo a Resistência*: "Se as barragens no Tapajós forem construídas, o habitat e a história das pessoas que moram na região estarão em grande perigo. Isso se deve a que sua história, em sua grande maioria, não está escrita. A sua história está nos lugares ao longo do Rio Tapajós. Então, se você destruir esses lugares, a referência para a sua memória se apaga" (2015).

Em rituais de cura? Quem guardaria as histórias na memória? Quem contaria? Quem poderia contar? E as perguntas que me acompanharam desde o início: como posso contar as histórias indígenas, respeitando e apresentando-as dentro de suas cosmologias? Quais as implicações e ressonâncias desse agir? Qual o meu lugar de fala quando lido com a fala do outro e da outra?

No momento em que todos estes questionamentos estavam efervescentes, soube da realização do IV Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (IV ENEI), a ser realizado em outubro de 2016 em Santarém, justamente no encontro das águas entre o Rio Tapajós, de onde são os Munduruku, e o Rio Amazonas.

Nas salas e corredores da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), circulavam estudantes indígenas de todo o Brasil, com mais de vinte línguas diferentes. Ali, eu era minoria. Durante quinze dias, no encontro dos estudantes, nas ruas da cidade do Norte e, principalmente, na ida inesperada a uma comunidade no meio do Rio Arapiuns, entendi que o caminho para o aprendizado era estar atenta e no esforço por estar com a escuta e com a intuição presentes. Compreendi que estes poderiam ser bons princípios metodológicos, na tentativa de me desprover de preconceitos e expectativas para estar permeável à pesquisa em forma de encontros, de caminhos que se abrem. Ou seja, tentei fazer daquele próprio querer, na Arte e na Educação, o encontro e o saber da experiência[6], os princípios metodológicos da pesquisa.

---

[6] Para o pedagogo espanhol Jorge Larossa Bondía, a experiência é "o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, o que acontece, ou o que toca" (Bondía, 2002, p. 21). E ainda: "A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece" (Bondía, 2002, p.21). Dessa forma, o saber da experiência estaria ligado a um conhecimento que atravessa o indivíduo e o marca, em contraponto ao estado alheio do sujeito moderno, submerso no mundo da informação, do excesso de opinião, da falta de tempo e enorme quantidade de trabalho.

E, ainda, diria que em André Lepecki (2013) encontrei uma aproximação com essa ideia de escuta, a partir do que ele, no campo das artes, chama de "corpo-arquivo". Eu, como "corpo-arquivo", não quero dizer/mimetizar o passado para o presente ou rememorar um arquivo no corpo, mas, antes, quero um modo para recriar simultaneamente o passado, o presente e o futuro no corpo. Dito de outro modo, não se trata de um resgate das fontes, mas de "uma capacidade de identificar em uma obra passada campos criativos, todavia não esgotados, de 'possibilidades impalpáveis'" (Lepecki, 2013, p. 62, tradução nossa[7]).

Lepecki se refere ao "corpo-arquivo" em processos de dança, e eu me utilizei de sua visão para entender o meu corpo como essa possível escuta expandida, que abriria meus sentidos, na viagem, para encontrar essas "possibilidades impalpáveis" no encontro com os outros corpos para, quem sabe, instaurar-se "corpo-arquivo" por meio da escrita e narração dessas histórias. Vislumbrava, nessa travessia para outras realidades, os "desejos de arquivo" sobre os quais o mesmo autor fala, já que estes "[...] se dedicam aos retornos criativos precisamente com o fim de encontrar, levar à primeiro plano e produzir (ou inventar ou fazer como propunha Foucault) diferença" (Lepecki, 2013, p. 78, tradução nossa[8]).

Minha hipótese era a de que, a partir das diferenças, transponíveis, mas não omitidas, poderia chegar a "trair" a contação de história. Viveiros de Castro (2002) fala sobre o papel do antropólogo como tradutor e como traidor, que necessita trair a própria língua para encontrar outrem, outras expressões de mundo possíveis, ou

---

7 "una capacidad de identificar en una obra pasada campos creativos todavía no agotados de 'posibilidades impalpábles'."

8 "[...] se dedican a los retornos creativos precisamente con el fin de encontrar, llevar a primer plano y producir (o inventar o hacer como proponía Foucault) diferencia."

ainda, eu diria, se abrir para a "ferida" que é encontro, para o abismo que o olhar do outro e da outra nos apresenta, e poder, nessa diferença, quiçá, "ver, rever e transver o mundo", como diria o poeta Manoel de Barros (2010).

Porém, como ser um corpo-escuta que silencia suas expectativas e preconceitos? Seria possível ou demasiado "romântico"? Não estaria eu ocupando novamente apenas o lugar de viajante com o mesmo olhar colonizador? Para além disso, como mergulhar nessas outras visões de mundo a ponto de poder traduzi-las e compartilhá-las com outras e outros que virão? Sobre este tema, o professor Renan Freitas Pinto no livro *Amazônia, Viagem das Ideias* questiona se não seria a "experiência exótica" um

> [...] "processo pedagógico às avessas" no qual, em lugar de educarmos o outro, nos deixamos educar por ele, com o cuidado de preservarmos, para nós, o lugar de agente da ação pedagógica. O eficaz nesta ação, lembra, é o que podemos dizer a partir da contemplação e do conhecimento do exótico. Não estaríamos, portanto, escutando o outro, mas vendo-o falar por nós, em nosso lugar (Pinto, 2012, p. 101).

Consciente das armadilhas que beiram os caminhos dessa pesquisa, tentei estar atenta a essas questões e procurei não negar as diferenças, mas, a partir delas, assumir um lugar em contraponto e consonante com o agenciamento das vozes que foram criando esses percursos, especialmente as vozes das mulheres indígenas. Além disso, se parti com a ideia de escuta, também minhas questões e minha presença provocaram — no encontro — transformações no contexto. Dessa forma, além do acordo implícito de que eu estaria aprendendo com elas, também eu fui intimada a contribuir.

Quanto ao modo viagem-escuta enquanto atitude metodológica, entendia que os livros, vídeos e entrevistas, aquilo que Diana

Taylor (2011) chama de "arquivos", poderiam dar acesso às questões que me moviam. Mas, em partes. Porque a vivência, os tempos de outrem sentidos na pele e o próprio lugar da experiência trazem novas formas de conhecimento. Como diria a mesma pesquisadora, aquilo que é "repertório: "performances, gestos, narração oral, movimento, dança, canto; além disso, requer presença: as pessoas participam na produção e reprodução do conhecimento ao 'estar ali' e formar parte dessa transmissão" (Taylor, 2011, p. 14, tradução nossa[9]).

Assim, iniciei os caminhos da viagem-escuta para habitar, conviver e formar parte nesses outros mundos a fim de escutar, conhecer a realidade indígena e desvendar outras camadas para a palavra, outras formas de estar e ser como contadora de histórias e como pessoa. Ir à raiz da raiz, ao chão, porque como diz, de forma resumida e esclarecida, a ativista indiana Arundhati Roy:

> O dia em que o capitalismo for obrigado a tolerar sociedades não-capitalistas em seu interior e a reconhecer limites em sua busca por dominação, o dia em que for obrigado a reconhecer que a oferta de matéria-prima não é inesgotável, é o dia em que a mudança virá. Se há alguma esperança para o mundo, ela não vive em salas de conferências sobre mudanças climáticas ou em cidades com arranha-céus. Ela vive lá embaixo, no chão, abraçando pessoas que vão à luta todos os dias para proteger suas florestas, montanhas e rios, porque sabem que as florestas, montanhas e rios as protegem. O primeiro passo para reimaginar um mundo que deu terrivelmente errado seria cessar a aniquilação daqueles que possuem uma imaginação diferente — uma imaginação que está além tanto do capitalismo quanto do

[9] "performances, gestos, narración oral, movimiento, danza, canto; además requiere presencia: la gente participa en la producción y reproducción del conocimiento al 'estar allí' y formar parte de esa transmisión."

> comunismo. Uma imaginação que tem um entendimento completamente diferente sobre o que constitui a felicidade e a realização. Para ganhar esse espaço filosófico, é necessário conceder algum espaço físico para a sobrevivência daqueles que podem parecer guardiões do nosso passado, mas que podem efetivamente ser os guias para o nosso futuro (Roy *apud* Klein, 2016, p. 291).

Em busca desses "guardiões do nosso passado" e na esperança de que pudessem ser os "guias para o nosso futuro", cheguei às cidades de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, no Médio e Alto Rio Negro. No porto de São Raimundo, em Manaus, sob chuva intensa de meio de tarde, atei minha rede no recreio do Russo e, ali, comecei os três dias de subida até Santa Isabel do Rio Negro (AM). As histórias que conto desse primeiro porto são de duas mulheres que vivem entre a cidade e seus sítios: sendo assim, dão os primeiros traços e cores das histórias de mulheres indígenas do Rio Negro.

No segundo porto, em São Gabriel da Cachoeira, as histórias passam dentro da comunidade de Itacoatiara-Mirim, onde convivi com mulheres sobretudo da etnia Baniwa. Essa diferença entre morar na cidade ou na comunidade é bem marcante nos modos de vida e narrações. Dessa comunidade emergem as vozes que compõem uma cosmologia e um modo de ser no dia a dia, entre as histórias dos antigos e os contrastes com os processos civilizatórios.

É característico dessa região o multilinguismo, já que é formada por quatro famílias linguísticas (Tukano Oriental, Aruak, Maku e Yanomami), onde convivem vinte e três etnias, com suas diferenças e similaridades na forma de organização social, visões de mundo, cosmologias, e no que diz respeito à cultura material.

A maioria dessas etnias assume a patrilinearidade exogâmica, ou seja, a descendência é marcada pela ancestralidade do pai e os grupos de descendentes de um ancestral comum não podem casar

Famílias linguísticas do Alto e Médio Rio Negro

TUKANO ORIENTAL
ETNIAS: Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Mirity-tapuya, Pira-tapuya, Siriano, Tukano, Tuyuca, Kotiria.

ARUAK
ETNIAS: Baniwa, Kuripaco, Baré, Werekena, Tariana.

YANOMAMI
ETNIA: Yanomami

MAKU
ETNIAS: Hupda, Yuhupde, Dow, Nadöb.

ILUSTRAÇÃO: Ruth Steyer, 2018.
FONTE: FOIRN, 1998, p.14.

entre si. Dessa forma, os filhos e filhas devem aprender a língua e as histórias da raiz paterna, sendo os homens os guardiões e contadores das histórias. História essa vertical, já que liga o cotidiano aos ancestrais, e, de certa forma, hierarquizada, pois poucos têm acesso; e ela dá poder àquele que a sabe, como ao pajé, por exemplo. As mulheres são aquelas que devem sair de suas comunidades para casar-se, ou seja, realizam a exogamia linguística, se tornam o "ser de fora" dentro da comunidade do marido.[10]

As histórias guardadas pelas mulheres, num ambiente mais íntimo, na criação dos filhos, e sendo donas da roça, delineiam o cerne dessa pesquisa, já que me interessavam as histórias sob um ponto de vista mais cotidiano e horizontal, para daí acessar outros planos mais verticalizados. Além disso, previa certa flexibilidade

---

[10] No livro *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro,* de Cristiane Lasmar (2005), a autora aborda a história da exogamia linguística na etnia Tukano, de forma a refletir sobre os casamentos, na cidade de São Gabriel, entre mulheres indígenas e homens brancos. A mulher, ao casar, "representa a alteridade" e, assim, uma ameaça à comunidade do marido. Aos poucos, ela torna-se membro, já que, segundo Viveiros de Castro (*apud* Lasmar, 2005, p. 30), "a afinidade é dada e a consanguinidade construída". Apesar de a figura feminina ser essencial no fortalecimento de laços entre diferentes grupos, ao casar ela ficaria "deslocada", desenraizada, longe de seus consanguíneos e, assim, no homem estaria centrada a noção de pertencimento. De acordo com a autora, era nas festas intercomunitárias, *dabukuris,* que as diferenças entre os grupos iam se dissolvendo, através da liminaridade, e nas quais geralmente aconteciam os casamentos. Já nos casamentos com os brancos, estudados pela ótica feminina, são consentidos por elas e invariavelmente, cria-se uma situação de empoderamento feminino, visto que nessa relação elas tornam-se "o esteio" para seus parentes da cidade e do interior, por exemplo, dando acesso a eles aos bens materiais proporcionados pelos brancos, e passando os seus nomes indígenas aos filhos. É importante salientar que essa relação com os brancos faz parte dos mitos de origem Tukano no qual o branco, ao ficar dentro da Canoa da Transformação, adquiriu bens e poderes a que os indígenas não tiveram acesso e, em certo sentido, aproxima-se dos mitos e realidade das mulheres Baniwa.

ao focar nas mulheres, já que não aprofundaria no mito de criação de uma etnia, mas poderia caminhar entre um e outro, consonante com a realidade. Daí a escolha pelas histórias das mulheres, as quais dialogam com as histórias ancestrais a partir das suas vivências no dia a dia.[11]

Com o intuito de trazer as vozes dessas mulheres como eixo da escrita, os próximos capítulos são compostos por falas transcritas, por imaginações minhas de ouvinte que está num contexto novo e, às vezes, por uma imaginação que se percebe ainda distante da realidade; pela justaposição dessas histórias que uma mulher contou e que se misturam na história de outra, por histórias que eu vi e conto como se tivessem me contado e ainda por narrativas que me contaram e conto como se tivesse visto. Há os meus questionamentos diante das histórias e os questionamentos delas, as minhas perguntas conduzindo as histórias, os meus interesses e os interesses delas sobre o que e como me contar. A autoficção. As suas visões sobre suas próprias vidas e de como a memória aglutina as suas narrativas sobre si. As dificuldades das línguas e da tradução: do português, do baniwa e do ñgatu. A minha atenção em como contar essas histórias, que não são minhas, e que, às vezes, são minhas também, pela vivência compartilhada. As entrelinhas que contam. A história invisibilizada e a minha condição de ser branca implícita em toda explicitação. Tem o esforço em perceber a realidade e a luta que inspira, mesmo quando parece quieta.

Porém, surgiram muitas questões sobre como apresentar essas narrativas, já que procurei ler as bibliografias etnográficas e históricas da região, mas ao mesmo tempo meu objetivo não era fazer uma leitura científica sobre os seus modos de vida ou uma generalização.

---

[11] As mulheres envolvidas nessa pesquisa autorizaram o uso de suas imagens e narrações para a construção das histórias contadas no corpo deste texto.

Busquei apenas representá-las a partir do lugar de contadora de história. Então, como não tornar a bibliografia a fala de poder que legitimaria o oral? Como as referências poderiam expandir as suas falas, contextualizando ou mesmo contrapondo e adensando alguns pontos que poderiam passar superficialmente ou refletir questões mais profundas?

Dessa forma, numa tentativa de resposta, entremeada com as narrativas estão as notas que auxiliam a situar as histórias para o leitor e leitora, porém, colocadas sempre ao final para incitar uma leitura mais fluida na sua dimensão literária.[12] Nesta bricolagem das histórias é possível habitar um pouco do cotidiano em que algumas mulheres do Rio Negro vivem. A partir desse universo íntimo, pode-se acessar as histórias do seu povo e de seus ancestrais e, ainda, entender como o contexto social e político das terras onde vivem provoca relações mais ou menos enraizadas. Momentos mais ou menos "arrancados", como diria o Cacique Luiz, pois há momentos em que a pessoa se sente "arrancada do mundo, como a planta quando está arrancada, vira pra um lado, para o outro e não encontra terra nem pra cá, nem pra lá".

---

[12] Os depoimentos e histórias contados pelas mulheres não seguem as normas de citação da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), pois compreendo que são as vozes que efetivamente compõem o texto e que, portanto, não deveriam entrar como citação. Em um constante exercício de reflexão sobre os diferentes lugares de fala e para deixar claro quem fala, estabeleci o padrão que é dispor no próprio formato do texto corrido, com travessão e recuado à direita. E, ainda, escolhi transcrever as falas das mulheres tentando ao máximo trazer para a escrita os seus modos de fala, sem modificá-las, como é feito também na coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro,* produzida pela FOIRN. Além disso, há muitas diferenças de grafia nas palavras escritas em ñgatu, mesmo com o recente acordo ortográfico, e no baniwa, visto que para essa língua ainda não há um acordo, em decorrência dos diferentes dialetos. Dessa forma, ficam evidentes estas diferenças quando utilizo citações e referências externas: porém, ao longo do corpo do texto, tentei manter a mesma grafia, a partir do que eles mesmos me ensinaram ou das fontes citadas ao longo do trabalho.

Há ainda as questões sobre o lugar que ocupo, sobre como tornar escrito aquilo que é oral e de representar o lugar de fala da outra. Cito um trecho de Viveiros de Castro no prefácio do livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami:*

> Prevejo que os críticos "sociólogos", os que escrevem sem parar e sem temer o paradoxo sobre os perigos da textualização — da inscrição e tradução engessadoras de uma oralidade fluida, vibrátil, "autêntica" (a qual suponho deveria idealmente ser capaz de se transmitir por telepatia para uma audiência também monolíngue) —, verão uma boa dose de "artificialidade" neste livro, visto que a narrativa de Kopenawa aqui publicada é o resultado de um cuidadoso trabalho de composição — como o é, surpresa!, toda escritura etnográfica, biográfica, ficcional ou qualquer outra (Castro, 2015, p. 29).

Sem encontrar respostas, mas na tentativa de somar pelo conhecimento das histórias de mulheres indígenas, esta composição se encontra entre a realidade e a ficção, o individual e o coletivo, a escrita e a oralidade na qual são tecidas as histórias por elas contadas, criando os caminhos que tentam representar as suas visões de mundo do meu ponto de vista, do meu "corpo-arquivo".

Questionava-me ainda sobre como entender quais histórias deveriam ficar como segredos compartilhados e quais realmente elas gostariam que fossem escritas. Pois percebi, ao longo da pesquisa, que talvez incorreria num lugar delicado de reforçar alguns estereótipos e, assim, não estaria contribuindo para dar visibilidade a uma realidade de forma mais complexa. Por outro lado, me questionava por que elas escolheram contar essas histórias que por vezes pareciam colocá-las no lugar de vítimas e como se sentiam diante desses fatos que me narravam.

Entendo que mesmo que as histórias possam mostrar contradições, fragilidades e possíveis opressões sentidas nos seus modos de vida, as mulheres escolheram, por algum motivo, contá-las; mulheres agentes das suas histórias e que buscam transformar o seu cotidiano. De outra forma, essas histórias refletem as violências no contato com os brancos, modificando seus modos de vida e desestabilizando os papeis sociais.

Ainda que possa perceber que iniciava esse caminhar de forma vislumbrada por realidades distintas, compreendo que não carregava comigo a ilusão de que encontraria todas as respostas para as mazelas e encruzilhadas de nosso tempo. Desejosa de um respiro, de um fôlego, ou de alguma paragem, como dito por Herman Hesse (1974, p. 124): "nunca se chega ao porto [...] mas quando duas rotas amigas coincidem, o mundo inteiro nos parece então o anelado porto". Inspirada nessa crença violenta e amorosa do instante fugaz dos encontros, percorri estes caminhos.

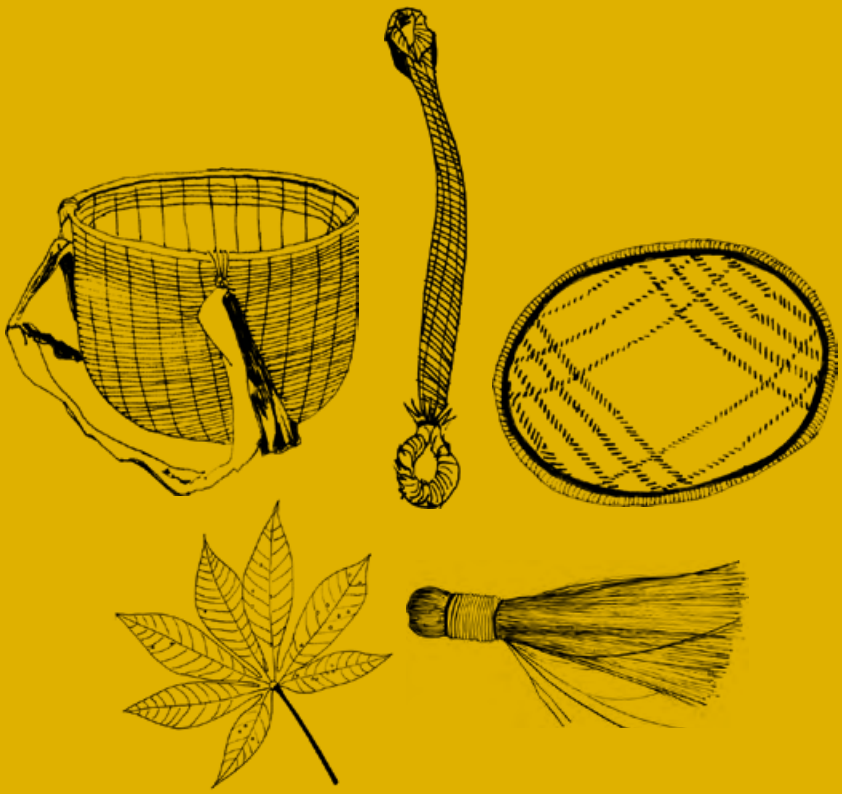
Um poema para acompanhar as travessias:

APRENDIMENTOS

O filósofo Kierkegaard me ensinou que cultura é o caminho que o homem percorre para se conhecer. Sócrates fez o seu caminho de cultura e ao fim falou que só sabia que não sabia de nada. Não tinha as certezas científicas. Mas que aprendera coisas di-menor com a natureza. Aprendeu que as folhas das árvores servem para nos ensinar a cair sem alardes. Disse que fosse ele caracol vegetado sobre pedras, ele iria gostar. Iria certamente aprender o idioma que as rãs falam com as águas e ia conversar com as rãs. E gostasse mais de ensinar que a exuberância maior está nos insetos do que nas paisagens. Seu rosto tinha um lado de ave. Por isso ele podia conhecer todos os pássaros do mundo pelo coração de seus cantos. Estudara nos livros demais. Porém

aprendia melhor no ver, no ouvir, no pegar, no provar e no cheirar. Chegou por vezes de alcançar o sotaque das origens. Se admirava de como um grilo sozinho, um só pequeno grilo, podia desmontar os silêncios de uma noite! Eu vivi antigamente com Sócrates, Platão, Aristóteles — esse pessoal. Eles falavam nas aulas: Quem se aproxima das origens se renova. Píndaro falava pra mim que usava todos os fósseis linguísticos que achava para renovar sua poesia. Os mestres pregavam que o fascínio poético vem das raízes da fala. Sócrates falava que as expressões mais eróticas são donzelas. E que a Beleza se explica melhor por não haver razão nenhuma nela. O que mais eu sei sobre Sócrates é que ele viveu uma ascese de mosca (Barros, 2010).

PRIMEIRO PORTO: ENTRE A CIDADE E OS SÍTIOS



Símbolos de "Dona da roça".
ILUSTRAÇÕES: Ruth Steyer, 2018.

DONA DA ROÇA

> *"A terra-floresta só pode morrer se for destruída pelos brancos. Então, os riachos sumirão, a terra ficará friável, as árvores secarão e as pedras das montanhas racharão com o calor. Os espíritos xapiripë, que moram nas serras e ficam brincando na floresta, acabarão fugindo. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los para nos proteger. A terra-floresta se tornará seca e vazia. Os xamãs não poderão mais deter as fumaças-epidemias e os seres maléficos que nos adoecem. Assim, todos morrerão."*
>
> **[DAVI KOPENAWA YANOMAMI]**

Araci e sua tia haviam comido abacaxi na roça antes de tomar banho, e isso era coisa que não se fazia. Pois comer suada do trabalho atrairia o tal, aquele que vem com os ventos, que é dono dos ventos, aquele que faz trovejar, que sopra trovão para lá, trovão para cá, que fecha o cerco; aquele que cuida da mata e não gosta do malfeito, aquele, o curupira. E ele vem para acabar com a pessoa, como ouvi ela dizer. Araci disse que ele é um bicho grande, uma espécie de homem. Mas que ela nunca viu e nem quer ver.

> Aí ninguém sabe como é que é, né? Só mesmo quem já viu que pode dizer, né? Mas quem nunca viu não pode dizer, né? Nós tava na roça, aí a minha tia chegou comigo, com um abacaxi, assim, madurinho. Ela disse: "Você já acabou, minha filha?" Ainda não, "Deixa que eu vou te ajudar, mas vamos embora comer este abacaxi". Não, eu disse, "Vamos terminar". Aí nós terminamos de replantar tudinho, aí ela partiu o abacaxi e nós viemos. Comemos e ela falou: "Vamos embora, vamos embora tomar banho pra gente fazer o nosso almoço". Tá bom. Lá nós viemos. Descemos, a casa de farinha

> dela era bem aí. Huuum, e quando a gente chegamos na casa do forno, começou a trovejar. Trovejou, trovejou, trovejou. Menina, isso aqui ficou escuro por igual. Toma trovão! Trovão, chuva, vento e o igarapé foi crescendo, foi crescendo, foi crescendo, foi crescendo. Nós escutava aqui pra esse lado do igarapé, tipo assim um motor que vinha vindo. O motor zoava assim, tipo motor mesmo. Zoava assim: taaaan tan, taaaan tan. Menina, como é que o motor vem? Pelo amor de Deus. Chuva, chuva, chuva... Trovão, tempestade, mesmo! Escureceu. Aí eu vim e o igarapé crescendo, crescendo, crescendo. Aí quando cheguei no igarapé, aí acendi uma velazinha e vim, na beira do igarapé pra rezar um terço, aí vim pra beira do igarapé. Quando cheguei na beira do igarapé aí eu queimei a vela e pinguei na água. Uns três pinguinhos. Aí eu saí. Aí nem demorou um pouquinho, a tempestade foi acalmando, foi acalmando, foi acalmando. Passou a chuva, passou o trovão, passou o relâmpago, tudinho! Pronto. E ficamos no limpo de novo. E o homem que tava com nós, tava mais com medo do que nós. Nós duas. "Ai, Dona Araci", ele disse, "é dessa vez que nós vamos se acabar!" Que se acabar que nada, menino. Tenha fé em Deus. Deus é Pai. Sei que acalmou. Depois que acalmou, menina, o sol esquentou de novo, ficou normal. Olha? Como é que pode? Huum... Aqui eu já passei o que eu nunca pensei que ia passar. É, pois é.

Ela me contou esta história, meio impressionada e meio se divertindo, enquanto nos banhávamos no igarapé que corre ao lado da sua casa de forno, no sítio da Cachoeira do Jabuti, lá onde se espera o tempo de as frutas madurarem. As águas mansas das cabeceiras dos igarapés vinham incorporando as águas pretas das beiras de buritizal, água de temporal, e, transpassando as pedras, formavam os lugares para banho, abertos e claros. "A bicha tá de repiquete, a bicha dá muita água", disse Araci, da beira, se aguando com a cuia.

Ela, mesmo com a fome de chegar da roça, cumpria um pequeno ritual: primeiro cortava a lenha, fazia o fogo, tratava o peixe na beira do igarapé e sempre tomava banho para tirar o suor, para depois cozinhar e por fim comer. Pois, se acaso aquele guardião da mata, o curupira, estivesse por perto, que não desgostasse do feito. "Por causa de que que acontece certas coisas com o pessoal? Por causa disso, porque ninguém mais acredita nas conversa das antigas, né?"

Disse Araci que essas mulheres, as antigas, filhas de pais analfabetos, tinham "outra coisa sendo analfabetas". Coisa essa que não se teria mais e que, portanto, elas estavam muito mais para frente. Que eram sábias e por isso não se via certas doenças como hoje. E, também, que as antigas tinham dom não de graça, mas porque provavam e comprovavam que sabiam. Araci também não lê nem escreve. Aprendeu muito do que sabe sobre a terra, seus perigos e seus remédios, com a mãe do seu marido, Seu Sérgio, depois dos quinze anos, quando casou e foi morar na comunidade de Massarabi, no Médio Rio Negro. Beirando os oitenta anos, de cabelos enrugados, com um crucifixo sempre pendurado no pescoço e uma *pitima*[13],

---

[13] Ñgatu — Português
Ajuri — auxílio que se prestam mútuamente nas plantações.
Akangatara — cocar.
Aturá — paneiro de arumã.
Dabukuri — festas intercomunitárias.
Kamuti — panela de barro. Pote feito de barro para caxiri.
Kiinhapira — caldo de peixe com pimenta. Sopa que vai muita pimenta e peixe. Come-se molhando beiju no molho.
Kumatá — peneira grande.
Kuximawara — antepassado, (o) que é antigo; dos ancestrais; antigo.
Manikuera — o líquido que sai da massa da mandioca depois que é prensado no tipiti; suco venenoso da mandioca brava que só é eliminado totalmente pela evaporação causada pelo fervimento ou mesmo pela exposição demasiada ao sol.
Marupiara — afortunado; feliz sortudo, que tem sorte no amor, nas caçadas, nas pescarias etc.

zum cigarrinho, na mão, é mulher que sabe benzer, sabe de cura e sabe de doença, sabe plantar, sabe partejar e sabe transformar as raízes em alimento, sabe ser dona da roça[14].

Mawaku — flauta feita de taboca e medindo cerca de 20 cm.
Muyeka — molho de peixe com goma de tapioca.
Panema — azar, azarado; infeliz na caça, na plantação.
Pitima — tabaco.
Puranga retana! — bom demais!
Pusanga — remédio.
Pusangasawa — curandeiro; pajé; farmaceuta.
Rapé — caminho; estrada; rua; via; vereda, pé; sapé.
Tipiti — prensa de massa de mandioca, feita de folhas de palmeira.
Tukupi — molho de maniquera, evaporado o veneno. Usa-se com pimenta de cheiro e em muitos outros pratos tradicionais.
Xibé — bebida feita colocando farinha de mandioca na água.

FONTE: Fonseca et al., 2013, p. 1-35.

O ñgatu, criado a partir do tupi, foi a língua geral imposta pelos missionários e comerciantes no período colonial em todo o estado do Grão-Pará. Para conseguirem se comunicar com a diversidade de línguas indígenas que existia na região e se integrarem no sistema de comunicação, os não indígenas instauraram e impuseram essa outra língua: "ficava praticamente impossível aprender tantas línguas, por isso, uma língua geral era condição para que o trabalho de catequização e colonização pudesse ser realizado" (Veiga, 2015, p. 23).

14 "Dona da roça" foi o nome adotado por mulheres, como Araci, que trabalham na terra. As donas da roça fazem parte do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, elevado à categoria de Patrimônio Cultural Brasileiro, desde 2010, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Este engloba todos os procedimentos desse tipo de agricultura familiar, sem nenhum tipo de agrotóxico, baseados na queima da roça, na plantação e na colheita (além da maniva, de banana, abacaxi, muitos tipos de pimenta, abóbora jerimum, mamão, cará...); fazem parte do sistema, também, os artesanatos tradicionais utilizados em todo o processo (*aturá*, balaios, *tipitis*, peneiras, cuias), além do modo de vida e do legado cultural gerado e gerador desta forma de organização: as histórias das diferentes etnias que sustentam e dão vida a este fazer do dia a dia, assim como os ancestrais que as fundam e as festas que reatualizam estas cosmologias. Esta é a forma que garante a soberania e segurança alimentar

Para não arriscar a sorte, Araci não só tomou banho, como também não permitiu que ninguém se sentasse à mesa sem ter se lavado. Depois de comer, nos acomodamos em pequenos bancos de madeira, em volta do monte de mandioca que se havia arrancado na manhã. Com a *pitima* na boca, Sérgio, de coluna envergada para o chão e sempre fazendo a esposa Araci rir, começou a raspar a mandioca. Ao lado sentou um dos seus filhos, solteiro, o único que, às vezes, ainda os acompanhava na roça, e mais outros dois vizinhos, e irmãos, que ajudavam Araci em troca de farinha, pois tinham a mãe doente e não tinham roça nem emprego, já que emprego não existia.

Com terçado na mão, compartilhando fumo e histórias, começamos a raspar: seguravam firme a raiz em uma das mãos, a apoiavam no joelho envolvido num pano, e o terçado afiado na outra mão: o roçar do seu fio ia fazendo amontoar as finas camadas das cascas sobre o chão. Outros preferiam desferir pequenos golpes que cortavam a casca, mas, disse alto Araci, "assim daria menos goma". E que o jeito de segurar a mandioca, com a cabeça dela para lá ou para cá, também mudaria a quantidade de goma. Raspavam, cortavam, se esticavam, e o monte de mandioca parecia não diminuir. Trocavam de posição no banquinho baixo, espantavam carapanã, raspavam, calejavam e cansavam. Ela, com as pernas cruzadas para baixo do banco, só parava para preparar uma *pitima* e voltava a raspar.

Banhamo-nos mais uma vez no fim da tarde, e Araci foi esquentar água para amolecer o açaí que seu filho havia subido pouco antes. Depois, ele socou e ela peneirou. O açaí era para o *xibé* depois da

---

das famílias indígenas do Rio Negro, porém um sistema ameaçado constantemente pelos programas do governo que priorizam estritamente a monocultura, a exploração e o lucro, desrespeitando os ciclos da natureza, dos povos da floresta e dos rios. Esta é uma luta antiga da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

comida, como é de costume. *Xibé* é o vinho, o suco do açaí, molhado na farinha. Araci pegou as panelas tampadas e penduradas uma ao lado da outra bem no alto, para bicho não pegar, e esquentou a caldeirada de peixe e o arroz, um depois do outro, no fogareiro de barro. Só estavam alumbradas as suas mãos, ainda pretas do açaí, alimentando o fogo com o abano. Sua voz, meio calada, meio funda, deixou dizer que o tempo ali na roça "não era nem sim nem não, vinha o frio e vinha a quentura, aí misturava tudo". Ela atiçou o fogo e, em silêncio, mirou. Depois de um tempo, disse que era preciso esquentar bem a comida até ferver, porque aquele, o curupira, caminhante do fio da vida, que sabe o bem e sabe o mal, que sabe o sim e sabe o não da mata, não gostava do cheiro de comida requentada meio morna.

Depois de comer, atamos as redes, e o embalo do sono era atravessado pelo ser frio das águas do igarapé e da noite e pelos rumores do fogo. Araci morava na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, e sua roça ficava no caminho para o centro da mata, a estrada do Jabuti. Antigamente, ela e outras mulheres, suas vizinhas, no tempo em que seus maridos trabalhavam para os patrões da borracha, faziam o longo caminho a pé, com *aturá* nas costas para levar para casa a farinha, o beiju, o curadá, as frutas e as pimentas. Nos últimos anos, o carro da roça, um caminhão pau-de-arara, apanha as trabalhadoras com seus filhos, cachorros e maridos no meio da madrugada, e volta a deixá-las no meio da tarde. Porém, quando é tempo de fazer farinha, Araci e todos que estiverem ajudando dormem ali mesmo na casa de forno.

Quando os pássaros começaram a acolher o novo dia, no escuro ainda, Araci já estava de pé realimentando o fogo. Foi ao igarapé lavar o rosto e buscou água preta, só para lavar qualquer coisa, não para beber, para isso tinha que ser da branca que ainda tinha. Os homens dormiam em suas redes. Ela fez mingau de farinha e café

para juntar com as bolachas. Com o movimento, todos acordaram e amarraram suas redes no alto, mudando o ritmo da casa de forno. Merendamos no escuro e voltamos a raspar, desde a madrugada até o sol nascente, quando pegamos o caminho da roça. Araci com fogo e terçado na mão, fez uma oração baixinho, que era para cobra ou outro bicho grande não cruzar o caminho. Essa roça era nova, de primeira replanta. Os homens tinham derrubado e queimado a mata na última época da seca e, no começo das chuvas, Araci tinha plantado primeiro a "mãe da roça", em lugar que só ela sabia. Disse que a "mãe da roça" é aquela que cuida e faz crescer bem as outras plantas, mas que não conta nunca para ninguém onde está, para se proteger, pois é perigoso uma pessoa distraída no mal vir a saber. E o mal sempre anda por aí, na mata e nas pessoas.

Depois, com a ajuda dos homens, plantaram as manivas vindas da outra roça, que já estava na terceira replanta e não dava mais raiz, momento de deixar crescer a capoeira para renascer a mata, recuperando a força da terra. Então, depois de uns vinte anos, poderiam voltar a derrubá-la e reiniciar o ciclo. Mas daquela capoeira Araci sabia que não viria brotar novas manivas. Ela me disse, no caminho, que essa era a última grande farinhada que iam fazer. Que os filhos não queriam mais que eles, os velhos, fossem para roça.

Era o segundo dia arrancando mandioca, o primeiro foi embaixo de sol forte e este embaixo de chuva. Primeiro, Araci cortou as folhas das manivas, depois, a própria maniva, o tronco, e separou aqueles que eram para queimar e adubar a terra, os que eram para deixar ali mesmo e os que já eram para outra replanta, esquecendo-se dos conselhos dos filhos ou querendo esquecê-los. Os homens iam arrancando pelo outro lado, seguindo as indicações dela, mas chovia bastante e fazia frio.

Araci não deixou ninguém parar até ter mandioca suficiente para encher cerca de onze *aturás*, para completar com os outros onze do

dia anterior. Os homens gostavam de como Araci encaminhava e acolhia o que devia ser feito, sem precisar mandar. Aparentemente cansada, o caminho de roça ela percorria mais rápido porque mais peso levava. Carregava nas costas, com o cipó enlaçando a testa, um *aturá* cheio. O balaio devia pesar uns sessenta quilos de raízes, delicadamente encaixadas para não caírem no caminho.

A chuva finalmente acalmou. Enquanto Araci cumpria o seu ritual do banho, os homens foram para o mato, procurando alguma fruta e trouxeram ucuqui para fazer mingau. Depois do almoço, todos acenderam uma *pitima* e descansaram um pouco, para então voltar a raspar e contar histórias. Nisso, chegou uma vizinha, pedindo remédio do mato para Araci:

> — Eu tô com hérnia, Dona Araci.
>
> — Menina...!
>
> — Quando não é um é outro, né? Esse ano passado não foi o meu ano, a senhora pensa. Nessa época mesmo, ano passado, eu piorei, eu adoeci. Porque eu tive que fazer uma cirurgia e depois dessa cirurgia apareceu, não sei se eu já tinha mesmo, porque o médico não vai revirar o bucho da gente, né? Ele mexe só mesmo onde tá a doença, né?
>
> — O senhor não tá ganhando dinheiro é pra isso? Eu malino é dele. Um dia ele veio aqui no sítio querer saber dos remédio caseiro. Mas eu não tô dizendo, mas o senhor não tem precisão de estar pisando essa terra que eu piso, eu disse pra ele. "Ah é? E o que a senhora pensa que eu sou?" Olha, muito mais superior do que eu, eu falei pra ele. Mas eu não contei tudo pra ele não, falei pra ele ir lá na farmacinha de caseiros que lá tem muito remédio. Acho mesmo é que ele queria saber de *pusanga*. Peguei qualquer folha do mato, não era de *pusanga* nem nada, e dei pra ele, pra ele passar nas costas da mulher amada.

— Ai Dona Araci, só a senhora mesmo! O meu eles falam que é hérnia, né? Porque já aparece assim. Só que dói, doeu, doeu, doeu, a senhora pensa. O jeito foi ir com um senhor que reza aí. Diz que é hérnia, eu disse. Ele disse "mostra aí pra eu ver. Puxa, é hérnia mesmo". Aí ele rezou pra mim. "De noite tu vem de novo aqui. Aí tu procura pé de camapú, aí tu puxa com a raiz e tudo, aí tu lava elas, aí tu chega, tu bate, tu ferve..."

— Aquilo tu bate bem batidinho, bem batidinho... bem machucadinha. Folha, raiz e tudo.

— É, assim que ele falou.

— Aí tu lava bem, aí bota numa vasilha, ou panela velha de pressão, aí tu soca bem. Bem escangalhadinho, aí tu bota pra ferver. Aí tu bota pra ferver até baixar um pouco. Aí tu tira. Tu deixa esfriar um pouco. Aí tu coa. Aí tu coloca numa garrafa de pet, tu coloca na geladeira. No lugar de tomar água, tu toma ele.

— Assim que ele falou: "tu não vai tomar água própria, tua água vai ser esse daí".

— Pois é, aí tu faz de novo. Menina, esse daí é muito bom. A folha de camapú, agora que eu lembrei. Com a folha de camapú o finado meu pai se curou.

— Pois é. Eu vou mandar o meu velho beber também. Porque ele sofre de rins. E dói as costa dele que só. Ele já passou foi mal. Quando eu passei mal, que ele devia só cuidar de mim...

— Pra ele é bom tu fazer vassourinha e caruncho de abacate. Tu bate no meio o caroço de abacate, tu rala uma banda todinha. A outra banda tu deixa. Rala uma banda todinha, aí tu tira quatro pé de vassourinha, aí tu cozinha. Cozinha e faz garrafada pra ele. Os dois juntos, é, a vassourinha com o caroço de abacate ralado. E a outra banda tu guarda. Quando ele acabar essa dali, aí tu rala e faz de novo. Esse que é bom pra rins. Menina, não tem como pra rins!

— Aí quando eu passei mal era ele com dor, e eu daquele jeito. Sem poder andar. Aí tinha hora que eu tinha dor, se não fosse ele e minhas filhas, acho que eu tinha me acabado. É uma coisa que a gente não pode olhar dentro da gente o que que a gente tem, né? Eu imaginava certas coisas, a senhora pensa... Eu fiquei dessa grossurinha! Já pensou uma pessoa que é tão gorda perder dez quilos dentro de quatro dias? Meu marido inventou de caçar, quando ele chegou ele se assustou de mim. E assim mesmo eu tinha que ir pro hospital, quem que ia por mim? Quem que ia me levar, ninguém, né?

— Menina, é triste a gente no meio dos estranhos, né? Tem muita gente que tem misericórdia da gente, mas tem muitos que não tem não.

— Ai, meus filhos parece que puxaram pra mim, a senhora pensa. Meu filho tem hérnia, uma minha filha tem. Tudo umbilical deles, é. Aí meu marido diz pra eles: "Tua mãe que é cheia de doença. Ela trouxe doença pra vocês". Eu disse: eu tenho culpa?

— Pior que a gente não tem culpa mesmo, se a gente adoece, a gente não é a culpada. Mas, vocês não resguardaram, às vezes, desde nova... às vezes vocês comem de tudo, bebem gelado. Tudo isso vai fazendo mal pra pessoa. Por causa de que que as mulheres hoje sofrem muito com esse negócio de, essa doença, por causa de câncer, de câncer? É isso que faz. É por causa disso, porque elas não resguardam quando menstruam, e quando elas têm o bebê é mais resguardado ainda. Há muito tempo, eu tive esses meus filhos tudo junto da minha sogra, mãe do meu marido. Deus o livre! Ela não deixava tomar água fria, ela não deixava a gente comer certas coisas, a gente não tomava banho de vez em quando, a gente tomava banho uma vez no dia. Essa coisa de *xibé* de bacaba, *xibé* de açaí, quando a gente tinha filho, a gente comia, mas ela mandava a gente fazer mingau, quente, no

xibé gelado ela não deixava a gente tomar. "Mais tarde vocês estão sofrendo da barriga de vocês", ela dizia. "Aí vocês já sofrem de doença, lá vai o médico cortar a barriga de vocês." Tudo isso ela falava pra gente. Ela era parteira velha, né?

— É, mas eu falo pra minha mãe: a senhora lembra que quando eu me criei, eu não me criei perto da senhora não, então eu me criei igual bicho, tudo que aparecia eu bebia e eu comia. Nas mãos dos outros, eles não vão dizer isso aqui não presta eu comer, né? Fui nova pra trabalhar em Manaus, já me mandaram pra cuidar de criança, arrumei marido com catorze anos, aí eu vivi na marra, né? Não tinha quem me dissesse nem o bem nem o mal.

Quando a mulher foi embora, Araci falou meio baixo:

— Cada povo tem o seu sistema de acreditar, os seus segredos. Aquele que cura, ou rezadora, ou benzedora, ou pajé podem tanto fazer melhorar como podem fazer piorar a pessoa. Por isso, tem que saber em quem é que se vai confiar, qual a língua que ela fala pra poder escutar bem o que ela está dizendo.

Araci diz que já curou muita gente com reza e remédios do mato e todos os dias aparece alguém atrás dela. Logo que escureceu, paramos de raspar e só fomos terminar no outro dia, cedinho. Aquelas mandiocas que raspamos no primeiro dia foram colocadas na água para amolecer e lá ficaram. As desse segundo dia, mandiocas duras, foram raladas no motor pelos homens, enquanto Araci espremia com o pano no *kumatá*. A parte líquida que escorreu na bacia ficou parada para decantar, desde o meio da manhã até o meio da tarde. Do líquido que ficou por cima, bem amarelinho, a *manikuera*, Araci pegou uma parte para ferver e fazer o *tukupi*: e bem fervido porque ali é onde mora o veneno da mandioca brava.

A massa branca que sedimentou no fundo já era a goma para fazer tapioquinha, ou mingau ou colocar na *muyeca*. Araci sentou no chão, colocou a bacia entre as pernas esticadas e pegou uma parte daquela massa. Primeiro peneirou e, depois, pacienciosas, suas mãos fizeram movimentos circulares transformando a camada de cima em pequenas bolinhas que eram jogadas para outra bacia, até que acabou com toda a massa. Essas bolinhas, com lenha fina no forno, esquentaram até pipocar e viraram a farinha de tapioca.

Araci pediu aos homens que fossem buscar mais lenha. Ela, mesmo com ar tranquilo, estava sempre calculando as quantidades, o tempo que seria necessário para a massa ficar no *tipiti* e secar, quando se poderia começar a torrar a farinha, se precisava de mais lenha.

Antes de dormir, eu já estava deitada na rede quando Araci se chegou, puxou um banquinho e se sentou:

> — Vou contar pra ti o meu sonho. Faz acho que uns vinte e tantos anos que eu tive esse sonho. Eu nunca contei pra ninguém, hoje eu vou te contar. Eu vi que eu estava, assim, numa casa eu sozinha. Aí eu escutei aquilo bater assim. Bateu assim, pra fora. Aí eu saí. No meu sonho, né? Aí eu saí, eu fiquei espiando, assim. Assim pro céu. Aí eu vi o céu abrir. Tipo uma porta. Tipo um portão. Aquilo zoou assim. Abriu assim. Aí eu vi. Aí veio aquele padre, tipo um padre, batina branca, a manga da batina dessa largura assim. Ele veio, ele ficou abaixado, espiando assim. Aí ele fez pra mim assim (*faz sinal de espera com a mão*), que eu parasse, assim. Ele fez. Ele ficou rindo. Ele fez. Aí ele sumiu. Não falou nada. Só sinal. Espera. Aí eu sonhei com uma mulher. Ela botou uma mesa, assim. Ela botou uma imagem, uma estátua. Ela botou em cima daquela mesa, aí ela disse pra mim: "olha, vem tirar essa moeda daqui de dentro dessa estátua. Tem uma moeda dentro dessa estátua. Se tu conseguir tirar

> essa moeda que tá aqui dentro, tu vai ser o que eu penso de tu ser". Aí diz que eu fui. Eu senti, eu lutei, mas lutei com aquela moeda, até eu conseguir tirar. Aí quando eu tirei a moeda, eu mostrei pra ela. Ela disse: "eu sou a Maria e tu serás abençoada pra tu ser uma parteira. A partir de hoje, tu vai cuidar das mulheres gestantes". Isso eu nunca contei pra ninguém. Guardei esse meu sonho dentro de mim até hoje. É. Aí todo mundo diz: "Mas Araci, como que a senhora aprendeu?" Digo, não sei. Acho que Deus queria que isso fosse assim, eu digo. Todo mundo, elas vão pro hospital, mas primeira coisa elas vêm comigo. Aí eu vejo, tudinho, o bebê como é que está, pode ir pro hospital, vai vir, vai vir rápido. Todas essas mulheres, menina. Quando o doutor tá pra Barcelos, ele fica quinze dias pra lá e quinze dias pra cá, só parto normal mesmo. Ainda bem que tem as parteiras do hospital. Tem duas. Eu digo: ah, vocês são muito mole, eu não quero saber de doutor. Sozinha eu partejo. Ainda não tinha cinquenta anos, quando sonhei, eu devia ter uns trinta anos. Naquele tempo eu não era de nada. Naquele tempo eu vivia assim, sei lá. Cuidava mesmo só da minha casa, do meu trabalho, dos meus filhos. Já tinha tudo os meus filhos. Eles já eram tudo grandinho.

Compartilhamos uma *pitima*, um olhar sobre a vida e cada qual voltou a deitar na sua rede. No terceiro dia, parou de vez a chuva. Seu Sérgio colocou cedo no radinho de pilha uma cumbia antiga. Araci misturou a massa seca que havia sobrado do dia anterior, sem goma, que era para a farinha ficar bem solta, com a mandioca mole que os homens ralaram e que, na própria água, havia escorrido o veneno. Uma camada da mandioca mole, uma da dura.

Foi um dia de muitas visitas. Primeiro, apareceu uma vizinha para presentear com beiju, depois, outro vizinho para almoçar junto e, a terceira, para pedir remédio do mato para Araci e que

Seu Sérgio benzesse a sua filha. A massa misturada foi colocada nos *tipitis* até secar, para poder ser peneirada e ir para o forno de barro circular e com o grande tacho por cima. Seu corpo suava no quente do forno, nos repetidos e recomeçados movimentos. Primeiro, deixou a massa secar bem, sem deixar de mexer nunca e, depois, jogava ela para cima, com o remo, e de um lado ao outro, para ficar crocante e não queimar. Para cada fornada, foram cerca de duas horas. E essa fornada dava, mais uma menos, uma lata de farinha. Muito trabalho para chegar a uma lata de farinha pronta.

Já no fim do dia, e sem parar para comer, para aproveitar o fogo, Araci fez o beiju, que é a mesma massa, porém é rápido no forno. Por outro lado, requer muita habilidade para deixá-lo redondinho, virá-lo sem quebrar e não queimar as mãos. O curadá é quase como o beiju, mas mistura essa mesma massa com um pouco de goma. Via-se de longe, mesmo no cansaço, a alegria de Araci de transformar no trabalho pesado das mãos a raiz venenosa em alimento. Mãos como as de tantas donas da roça espalhadas pelo Rio Negro. Essa terra já havia alimentado muita gente.

> — A fome dói. E quem planta, come. Quem não planta... Aqui eu vivo tranquila, menina. Eu sinto falta de não vir. Aqui a gente vai pro trabalho, a gente volta. A gente toma banho. A gente come. Aí pronto, a gente fica esperando já o carro. Aqui é bom porque é silêncio, né? A gente não vê nada, não espera nada. A gente andando a gente vê cada coisa, não é? A gente nunca deve se entregar de mão beijada pra ninguém. Sejam mulheres! A gente tem que ser forte com a gente mesmo. Ninguém vem salvar a gente por malvadez. A gente mesmo tem que se defender. Olha eu me criei sem pai nem mãe, numa casa de uma madrinha minha onde trabalhava. Criar raízes é muito bom, aqui foi onde a raiz vingou. Sabe, dá pra sentir na pessoa quando a palavra perde

> vida. Tem gente que não sabe ouvir. Fica olhando pra um lado, pro outro. A gente sente que a pessoa não está ali.[15]

Farinhada acabada, tudo lavado e organizado. Araci tinha o rosto mais cansado. Dividiram as latas de farinha, a goma, o beijú, o curadá e a farinha de tapioca entre todos que ajudaram e um pouco para mandar para as filhas que viviam em Manaus. Visitando as filhas, Araci diz que quase morreu de tanto sentar. Que acordava e já tinha tudo pronto na cozinha para comer. Da cozinha para televisão, da televisão para cozinha. Disse que tinha tanto barulho lá, mas tudo tão calado. Ninguém diferente para conversar, nada de escutar histórias dos outros, para ficar imaginando, para ficar pensando o que eles passavam, para saber da vida, das pessoas. As

---

[15] Araci foi criada a maior parte do tempo, até casar, em Manaus, com uma madrinha portuguesa e bem católica, pois sua mãe lá do Alto Rio Negro, lá da fronteira com a Venezuela, faleceu quando tinha um ano. Poucas vezes conviveu com o pai, só quando ia de vista. Depois, Araci aprendeu rápido a falar o ñgatu e a cuidar da roça, para poder se defender na comunidade da família de seu marido Sérgio. Teve um tempo que ela e Sérgio trabalharam na Missão de Maturacá, com os padres e os Yanomami. Ele marceneiro e ela costureira. Ela contou muitas histórias de lá, entre elas, rindo, uma que entregava a roupa novinha, e não dava tempo de virar as costas, aquela indígena que ela tinha ajudado a se vestir já tinha largado a roupa em meio à aldeia. Seu esposo é Baré, mas esta língua do tronco linguístico Aruak foi uma das primeiras a morrer no noroeste amazônico, em meados dos anos 1950, de acordo com o livro *Baré: povo do Rio*. Devido às transformações que ocorreram no convívio com o branco, já que foi uma das primeiras a travar esses contatos, é perceptível no senso comum contemporâneo das conversas e inclusive nas escolhas feitas por antropólogos e antropólogas, tema discutido por Viveiros de Castro (2015) no prefácio deste mesmo livro, que as Barés, se não são "brancas", também, muitas vezes, não são consideradas indígenas. Isso acaba por reduzir seus diretos à identidade indígena por evidenciar de forma mais abrangente as fronteiras enfrentadas na luta pelo pertencimento e reconhecimento da sua etnicidade. Desde então, os Baré adotaram a língua geral.

casas, tudo trancado, trancafiado. E a farinha e o beiju que ela levava para as filhas, as pimentas e o *tukupi* logo acabavam e não tinha onde comprar. Até tinha, mas eram sem gosto, feitos na máquina.

Já um pouco antes de ir embora, estávamos naquela pequena parte fechada da casa de forno, onde Araci guardava suas panelas, seus terçados e seus pratos. Ela disse, enquanto tirava a roupa da roça para colocar outra limpa, que sentia falta dos filhos.

> — Não foi preciso abandonar meus filhos não. Se eles me abandonaram, cada qual procurou o seu rumo, foi eles, né? Não eu. Tão distante de mim, tão procurando de viver, tão trabalhando pra viver. Então os filhos da gente a gente cria pro mundo. Aí o mundo vai ensinar o bem ou mal. Se você quiser aprender o bem, você aprende, no mundo. Se você quiser aprender o mal, você aprende, no mundo. Porque tudo o mundo traz pra gente, agora, nós, a gente vai saber o que que a gente vai escolher. O bem ou o mal, né? Aí cada qual escolhe a sua vida. Como que vai viver. O velho quer vender o sítio! O que tu acha? Diz que nós já somos velhos de tempo acabado. Todos nós humanos temos sentimentos.

Lembrei-me do que um dos seus vizinhos disse um dia na roça, que ela era uma mulher que tinha o "coração tão batente, tão alegre, tão destinado!". E agora, neste fim, ela mostrava onde o coração abria espaço, batia duvidoso. Ela respirou fundo, pegou seu *aturá* e saiu para esperar o carro da roça. Trancou a portinha com o cadeado e algumas perguntas ficaram lá, suspensas no ar.[16]

---

[16] "Ele tem dois adversários. O primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo impede-o de seguir para diante. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro apoia-o na luta contra o segundo, porque quer empurrá-lo para a frente, e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, já que quer forçá-lo a retroceder. Mas isto só em teoria é assim. É que não

Araci contando[17]

são apenas os dois adversários que ali estão, também ele está ali, e quem é que verdadeiramente conhece as suas intenções? De todo o modo, o seu sonho é poder, num momento de desatenção — mas para isso é preciso uma noite tão escura como nunca houve nenhuma —, saltar para fora da linha de combate e, por causa da sua experiência de luta, ser promovido a juiz dos seus adversários que se batem um contra o outro" (Kafka *apud* Santos, 2002, p. 9). ANOTAÇÕES PESSOAIS: venderiam a terra? Sendo velhos e os filhos longe dali, iam viver do quê? Quem ia dar continuidade das suas raízes na terra? Será que os que viriam saberiam reconhecer aquela folha de cheiro antigo? Cultivariam com sabedoria os remédios? Abririam mais caminhos de roça e arrancariam com as mãos as ervas daninhas? Saberiam ouvir os conselhos do dono da mata, o curupira?

17 As fotos da primeira parte deste livro que não tiverem indicadas as fontes são de arquivo pessoal da escritora e, com o objetivo de moderar as repetições, optamos por ocultá-las. As fotos foram tiradas durante essa pesquisa nos anos de 2017 e 2018.

Colhendo umari

Cortando maniva

Extraindo a goma

Peneirando

DA ESQUERDA PARA A DIREITA, DE CIMA PARA BAIXO: Raspando ; lavando a mandioca; bolinha da tapioca ; tapioca no forno; fazendo beiju; farinha no forno

Araci

Símbolos de "Travessias".
ILUSTRAÇÕES: Ruth Steyer, 2018.
FONTE: Gabriel Gentil, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v14s0/10.pdf. Acesso em: 20 maio 2018.

TRAVESSIAS

"No achamento do chão também foram descobertas as origens do voo."

[MANOEL DE BARROS]

Ela então sugeriu levar as redes para fora. Amarramo-as nos pés de açaí ao lado da casa. Ali começou a me contar outra história, guardada. A sua voz aquietou um pouco. Disse que se preparava para passar um fim de semana no sítio, que fica cerca de duas horas de voadeira, com motor quinze, de sua casa em Santa Isabel, descendo pelas águas do Rio Negro a este braço no Rio Uneiuxí. Ela lembrava que, enquanto pegava a farinha de mandioca, a tapioca, o beiju, um pouco de arroz, café, açúcar e uma caixa de isopor com açaí, sentia uma ansiedade apertada. Pegou umas velas e notou pesarem os braços e as pernas. Lembrou-se do fósforo e da rede. Sua intuição inquietava-se e, antes de ir, pediu a um dos filhos que a acompanhasse. Mas ele quis ficar na cidade para sair com os amigos. Disse que ali no sítio era muito triste, muito silencioso, muito parado, muito nada para fazer.

Sua tia, sua prima, uns sobrinhos e ela foram juntos para o sítio. Cedo pegaram o caminho da roça, antes do sol forte, para capinar e quebrar maniva para a roça nova. Colheram as frutas maduras, cataram e trouxeram lenha. Ajuntaram as folhas em volta da casa e comeram no fim do claro. Era boca da noite e elas já estavam deitadas, a descansar. Mas Sandra demorou a dormir. Escutava o sereno cobrindo a mata mansa e via as sombras balançando no escuro. Já tarde adormeceu e sonhou: era noite e ela estava numa praia imensa, de areia branca de um rio em época de secas e, ainda assim, com fortes cachoeiras. Da beira, ela avistava seis canoas iluminadas. As madeiras inteiriças e coloridas davam um brilho

pessoal a cada uma. Aquela que estava bem ao meio das outras, azul-celeste, era a maior, com jeito de ser a mais confortável e segura. Sandra foi caminhando em direção a esta, leve e de riso solto, e, já perto de tocá-la, viu que começava a deslizar rio abaixo, abrindo veias nas águas calmas para se despedir ao longe. Sentiu um desarrimo e escutou um barulho de motor vindo da cabeceira. Desviou o olhar para o alto do rio, procurando o ruído, e sentiu pousar uma mão em seu ombro. Virou-se para ver quem era. E remexia-se na rede. Era seu sobrinho. Ele falava baixo, mas apressado: "Tia, tia".

Ela pulou da rede naquele embaralho de mundos. Acordou com seu sobrinho chamando. Não era mais sonho. Trocaram olhares inseguros. O dele escondia o esforço por manter a calma. O dela, trêmulo, desviava para dentro e só pôde ver o coração se comprimindo entre memórias e incertezas despertadas por aquela chegada inesperada.

Era evidente. Ele não estava dormindo no sítio. Quase automaticamente, e talvez tentando tomar algum fôlego, ele apenas disse: "A bênção, tia". "A bênção, meu filho." "Vamos, tia, vim te buscar para levar pra cidade." "Mas, por quê? O que está acontecendo? Aconteceu alguma coisa com o Bruninho? Me fala!" "Eu não vou dizer nada até lá."

E assim foi. Eles caminharam até a beira e se acomodaram às pressas na voadeira. O ar endureceu os pulmões dela, e só pôde enxergar descaminhos e agonia na escuridão. Ela sabia o que significava sonhar com canoa. Insistiu, durante a interminável travessia, que o sobrinho lhe desse um alento. Mas o seu silêncio foi duro. Mal chegaram à beira da cidade, Sandra saltou da voadeira. Com os pés e calças molhados da pressa e com o suor frio que lhe roubava a calma, encontrou, vindo em sua direção, sua filha mais velha. "Cadê o seu irmão? Minha filha, me conta o que está acontecendo..." "Mãe..."

E as palavras faltaram. Ela deu um abraço na mãe, daqueles apertados de corações que se encontram, e disse: "Ele está em casa

com o papai". Uma espécie de vigor voltou a plantar no chão os pés daquela mãe. Mas com aflição perguntou, baixo, ao pé do ouvido da filha: "Então, por que foram me buscar no sítio?". Sentiu a respiração profunda da filha e cravou os dedos no chão: "ligaram lá de Manaus. Encontraram o Hybraim morto no apartamento dele. Acham que foi suicídio".

O chão foi o único que suportou aquele peso se desintegrar em silêncio. Uma ferida lhe furava o peito com toda a violência do mundo. A terra se abriu delicada numa pequena mão, e Sandra se aconchegou, como semente em dormência. Por alguns anos, Sandra não viu nem ouviu nada. Apenas o desassossego da tristeza nos caminhos entranhados de si. No podre, no lixo, nos cacos, na lama. Queria falar, e a palavra não saía. O olho não dobrava para dormir. Queria chorar, e não podia. O peito, costumeiro, arfava sôfrego a mágoa que não saía. E eram tantas as mães que ali em Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira enterravam o filho ausente.

Esse seu filho, Hybraim, era o mais estudioso. Aquele com o qual ela nunca precisou se preocupar. Estudava na faculdade em Manaus e fazia curso técnico à noite, além de trabalhar. Era o seu mais velho. O outro, Bruninho, já tinha tentado se suicidar três vezes. Era com esse que ela se preocupava. Este se enforcou um ano depois no seu próprio beliche, em casa, em Santa Isabel, contou Sandra[18].

---

[18] São Gabriel da Cachoeira foi declarada a cidade com a maior taxa de suicídios por cem mil habitantes no Brasil, em 2014, no Mapa da Violência elaborado pela Secretaria-Geral da Presidência, cujo título era "Os Jovens do Brasil", de acordo com a reportagem disponível em: https://apublica.org/2015/12/vamos-falar-sobre-o-que-esta-acontecendo-com-a-juventude-indigena/. Acesso em: 20 out. 2017. Há muitos estudos sobre as possíveis causas desse alto índice: "Sociólogos afirmam que há a perda do 'vínculo sagrado com a terra', gerando a falta de um 'lugar de pertencimento'. Tudo isso, combinado à redução da autentificação e ao afastamento de suas raízes culturais e dos modos de vida, provoca o isolamento sociocultural" (Fontenele, 2015). Essas questões podem

Descíamos o Rio Uneiuxí numa canoa estreita e pequena, daquelas cavadas no tronco com delicado trabalho manual e com a ajuda do fogo. Íamos sem pressa, sem tempo para chegar. Sandra mostrava com afeto os sítios, as roças, a sua praia preferida perto da pedra grande, os lugares de infância onde ia pescar com seu tio e a casa de um vizinho norte-americano que comia enlatado e ensinava inglês. Fazia-me atentar para o canto dos pássaros e para o olhar que se estendia no sem-fim do rio. Baixávamos, já longe das pedras e das cachoeiras, mas possivelmente rente a bancos de areia. Eram poucas as praias nessa época, porque a cheia inundava quase todas. Sandra remava sempre atenta, procurando a praia que avançava para o meio do rio, entre os tons de amarelo da beira até o negror por onde devíamos atravessar. "Desequilibrar a canoa ou encalhar pode ser perigoso", disse enquanto ria e se divertia, talvez lembrando histórias passadas, "a cobra grande, a sucuri, abraça a gente e leva pra sua casa, pro fundo", e o tom ficou um pouco mais sério.

---

imprimir uma dupla fronteira que, por um lado, fragiliza e inclusive impede a sua vivência em práticas antigas de trabalho e modos de vida; e por outro lado, oprime a vivência indígena nos modos de vida das cidades pela falta de efetivação de políticas públicas. Em outras palavras, não "podem" estar nem lá, nem cá: se estão nas aldeias, "deveriam ficar lá e viver como viviam antigamente", se estão nas cidades, desaldeados, "não são mais indígenas". Essa dupla fronteira pode criar um vácuo e as sombras do desenraizamento, nublando os objetivos e sonhos dos jovens, precarizando os modos de vida, aumentando os índices de mortalidade, vulnerabilidade e violências. Essa falta, esse abismo, pode ser um dos motivos que levam os jovens indígenas a se suicidarem. Para aprofundar a questão, consultar também: https://www.iwgia.org/images/publications//0630_SuicAdolescPovosInd_ALTA.pdf. Acesso em: 20 ago. 2016.

Deixamos o rio largo e entramos num igapó, uma floresta alagada pelo tempo de chuva e rio cheio. Eles criavam atalhos em meio à mata, para quem rema entre uma roça e outra, ou um sítio e outro. A canoa parou ao lado de uma árvore, e Sandra tirou um pedaço da casca, cheirosa. Esfregou nas mãos e me deu um pouco. Disse que era breu, xicantá, muito usado para benzimento e defumação pelos pajés e, também, para proteger quando se entra na mata.

Passamos pela beira do sítio do falecido Seu Laló. Ele morreu quando voltava da roça, de canoa, com uma árvore que despencou. Começou a tormenta e a tempestade caiu dura, esmagada. Ele remava no igapó, entre as tantas raízes e copas. A mulher o esperou depois da chuva, fez fogo com as lenhas secas perto da casa e esquentou a caldeirada. E nada. Comeu só, ouvindo o eco daquela chuva acabada no pingar de folha em folha, mata adentro. Esperou até muito depois do estiar e do escurecer. Do lado de cá, enviou um assovio preocupado para o vizinho do outro lado do Uneiuxí. Ele veio remando e saíram os dois, de canoa, para procurar, no breu da mata densa. Só ouviam o remo que já invadia rasgando a água. A mulher não lembra bem quanto tempo, mas não pôde voltar ao igapó com aquele tronco grande deitado lá, por causa da memória do companheiro afogado e da canoa. Disse que hoje ela mora sozinha no sítio, dona da roça e do silêncio, pois alguns filhos já moravam em Santa Isabel, outros em Barcelos e em Manaus.

Sandra saiu cuidadosa da canoa, procurou pau, com o pé, que formava caminho embaixo d'água. Caminho esse do tempo de Seu Laló. A água cobriu até a sua cintura, e ela equilibrou pé ante pé, puxando a canoa naquele estreitamento da mata fechada. Talvez ali não fosse possível ir remando. Paramos ao lado de outra árvore, toda cortada em nervuras simétricas. Eram muitas árvores, assim, na volta. Contou que o seu pai chegou do Nordeste para sangrar em branco leite as seringas dali e transformá-las em borracha. "Chegou

pouco e já se foi, pra outros longes, outra vez." Disse que é comum família como essa, no médio Rio Negro, de mãe indígena e pai nordestino. Pai que vem e vai. Pai que esquece de ser pai. Mulher que é mãe no dia a dia e continua sendo mãe no exemplo pros filhos.[19]

Sandra disse que era costume nessa região o pai ensinar a sua língua e suas histórias aos filhos. Mas, como o seu pai não era indígena e como também foi embora, as histórias ficaram sendo contadas só pela mãe em pira-tapuya ou em língua geral ou ainda em português, e ela ficou sendo indígena. Nessa época já se explorava a borracha, a balata, a sova, o cipó, a castanha, a piaçava e a cuquirana; e muitos homens, como seu pai, vieram seduzidos pelo trabalho. Mas assim como vieram, sem muito, assim também voltaram ou se espalharam pelo Baixo, Médio e Alto Rio Negro.

Descendo, o rio se dividiu e fendemos num remanso entre duas ilhas. Uma à frente e outra às costas. Em cada ilha, uma casa

---

[19] Quem tem o "direito" de ser indígena? Filha de mãe indígena e pai branco, lugar comum na colonização violenta do Brasil, inclusive usada como estratégia para o "embranquecimento" e "mestiçagem" da população ou para a escravização indígena e assim, "descaracterizar como índios aqueles de quem se cobiçavam as terras" (Cunha, 2017, p. 255). Além disso, as políticas indigenistas no período colonial eram instruídas a civilizar o índio, considerado numa escala menor de evolução humana, por não possuir escrita nos moldes ocidentais e por seu sistema político não estar baseado nas fórmulas democráticas eurocêntricas. Por muito tempo essa ideia imperou no imaginário brasileiro e universal e, ainda hoje, a questão da tutela, ou seja, da falta de autonomia, é vista em muitas políticas indigenistas de forma mais ou menos aparente (Cunha, 2017) Em encontros e debates indígenas que participei, ouvi muitas vezes a fala: "primeiro nos deram roupa e religião para podermos ser gente civilizada. Agora, querem que tiremos as roupas e tudo o mais que nos deram, inclusive a língua portuguesa, para podermos provar que somos índios e termos nossos direitos". A busca pela autonomia de ser aquilo que se é e ter acesso aos direitos básicos de cidadania (terra, saúde e educação) é a resistência secular enfrentada diariamente pelos indígenas na luta pela sobrevivência da diversidade das cosmovisões que habitam as terras brasileiras.

pequena. O escuro do céu já fazia sombra na frente da casa da ilha de trás. E de lá soprava uma brisa fria. A casa da frente recebia o sol poente na sua fachada, cheia de vida nas janelas. Espelhava na água a menina que corria na beira, as palhas e os zincos que cobriam o teto e o latido do cachorro de costelas fartas. Mais crianças vieram correndo para a beira.

Um pouco mais à frente, na margem direita, estava o sítio da família de Sandra, de onde havíamos começado o passeio. A casa, os esteios erguidos e os cantos anoitecidos dos murucututus. Aí estavam as memórias de sua mãe na terra, dona da roça, só, criando os filhos para o mundo. Aí estava seu cheiro vivo, cheiro gente, cheiro mudo, mão, dedos e afagos. Aquele cheiro que se sentia no vaivém da rede e, mais tarde, no travesseiro na casa da cidade.

Sandra foi morar desde nova na cidade de Santa Isabel. Estudou e já começou a trabalhar. Depois casou e conseguiu um emprego de secretária, virou professora, diretora, ativista e liderança indígena, vereadora e, ainda, dentre outras iniciativas, descobriu, num momento delicado de sua vida, que sendo pipoqueira a pessoa podia se reinventar no mundo e sair dos obscuros de si. Foi aí que comprou uma pipoqueira e voltou a ver as cores. Uma frase que ela sempre dizia: "Meus filhos, meus amores, minhas dores! [...] Uma planta que eu me pareça? Com o bacuri, porque na época de seca ele resseca tanto que parece que vai morrer. E depois volta. Sabe qual é?".

Deixamos a canoa amarrada, fincada no pau, e nos banhamos na praia. Sandra não mostrou receio e nadou longe da beira, deleitando-se. Desta vez não se banhou de roupa, o que parece ter avivado muitas histórias lembradas e contadas de criança. Depois ainda fizemos fogo e tomamos mingau de banana, antes de entrar na casa de sua tia, um quadrado cercado de tábuas e teto de zinco, algumas redes recolhidas nos altos e nos cantos, duas estantes nas paredes com algumas roupas e um calendário antigo com a imagem de Jesus

Cristo. A cozinha era a casa de farinha, logo ali ao lado, um pouco mais distante da beira, mais perto do caminho da roça. Um forno, um *jirau* com os pratos, copos e alguma panela; uma grelha para assar os peixes, *aturás* e vassouras pendurados, teto de piaçava e nenhuma parede. Talvez seu tio achasse perigoso duas mulheres sozinhas no sítio, mas ela não.

Já noite alta, deitadas nas redes com uma vela acesa, Sandra me contou um pouco da história das travessias das mulheres da sua família e de como vieram morar nesse sítio.

> — A minha mãe, ela era da etnia Pira-tapuya[20], o nome dela era Francisca Luiza Gomes. Então, ela morava em uma aldeia lá no Rio Uaupés, no alto Rio Negro, chamada Aracú Ponta. Ela estudou na Missão Salesiana de Yuaretê e casou muito cedo com um rapaz que foi daqui do Baixo Rio Negro, da etnia Baré. E ele trouxe ela aqui pra essa região do Baixo Rio Negro, de Santa Isabel. Só que ela sofreu muito na mão dele. Ela veio de lá e aqui, onde é hoje Santa Isabel, estavam ainda iniciando os Salesianos. Eles estavam começando a fazer a Missão, então eles tinham muita roça. Plantavam macaxeira, milho. E ela trabalhava muito pesado. Trabalhava com o fundador da Missão, que foi o Padre José Schneider. Vinha de lá, morava num paraná, um braço do rio, acima de Santa Isabel. Vinham quatro horas da manhã, pra chegar aqui e trabalhar na roça com os padres. Então ela sofreu muito ao longo de vários anos. Teve uma família que acolheu minha mãe e disse que ia levar ela pra Manaus. Eles estavam indo viajar pra trabalhar numas localidades acima de Manaus, e ela resolveu ir com essa senhora. Foram pra Manaus trabalhar numa fábrica de castanha na firma JG

[20] Os Pira-tapuya pertencem ao tronco linguístico Tukano Oriental e eram conhecidos como Waikhana, "povo peixe", antes da chegada dos colonizadores.

Araújo. O trabalho pra elas, mulheres, era muito sacrificado. Trabalhavam cedo, chegavam cinco, seis horas da manhã. Tinham direito só a uma refeição, almoço, e conforme era a quantidade de castanha que chegava na fábrica. Saíam tipo às seis horas ou sete horas da noite. E o marido dela, nesse tempo em que ela trabalhava em Manaus, conseguiu encontrar ela. E aí ela continuou vivendo com ele, porque a família que levou minha mãe pra viver lá, era família dele. Ela tinha uma filha, a filhinha que foi com ela, e veio a falecer. Ela faleceu e ele continuava maltratando, batendo muito nela. Na minha mãe, né? Aí, quando, no dia que a filhinha da minha mãe faleceu, foram pro enterro, e nesse dia ela disse que sentiu muito, muito triste e muito solitária. Que lá ela não tinha pai, não tinha nenhuma família, né? Ela só andava em companhia de pessoas estranhas. Aí então ela esperou todo mundo dormir, não, foram todos jantar, que a casa era grande, ela esperou todo mundo se descuidar e fugiu. Ela fugiu da casa porque antes já tinha se encontrado com uma moça que era empregada de uma família e se tornou amiga dela. E essa moça para quem ela tinha contado todos os seus problemas disse: "olha se tu quiser, eu te arrumo uma família pra você trabalhar". E minha mãe aceitou. Ela não tinha nada, não tinha roupa, não tinha rede. A única coisa que tinha era uma tigela esmaltada, uma colher e duas mudas de roupa e só. Então ela fugiu, assim, em busca de sair do sofrimento com o marido dela e sair daquele estado de miséria que ela se encontrava, só pra trabalhar, só pra comer, e não encontrava outra alternativa. Então todas as vezes que ela me contava essa passagem da vida dela eu falava assim pra ela: mãe, por que que a senhora não fugia dele, não ia embora dele? Por que que a senhora, aqui mesmo, quando morava aqui, por que que a senhora não ia embora? Aí ela dizia "não, porque eu não queria passar como minha tia". Como que a sua tia passou? E ela nunca me contava,

> ela nunca queria me contar o que a tia dela tinha passado na vida. Aí, outra vez: mamãe, e aí, quando a senhora foi pra Manaus a primeira vez? Eu gostava assim, insistia toda vez pra ela contar. Aí, ela me contava de novo. Ah, mas a senhora deveria fugir, não deveria ficar com esse homem. "Não, mas eu não fugia porque eu não queria passar como a minha tia." Ela só me repetia isso. Aí ela dizia: "Num dia vou te contar o que a minha tia passou." Mas assim, nunca ela queria me contar.

Sandra disse que sua mãe, para fugir do marido que continuava procurando por ela, teve que mudar de trabalho várias vezes, até que trabalhou para um advogado, que fez o seu registro e assumiu a sua guarda até completar a maioridade, pois nessa época ela devia ter quatorze ou quinze anos. Na casa desse advogado, ficou até que um dia soube que seu irmão teria trabalhado nas Missões em Porto Velho e, voltando para o Rio Negro, passaria por Manaus. Aí foi que ela decidiu voltar com o irmão, de chata, aquelas embarcações à lenha que transportavam mercadorias para as missões e passageiros. Chegando em Santa Isabel, encontraram um tio que tinha vindo da aldeia deles lá do Alto Rio Uaupés.

> — E aí pronto. Ficaram aqui. Acharam que aqui o lugar era bom, era bom de se viver. Era mais fartura, em peixe, tinha muito lugar pra fazer roça, e aí foram pra cima buscar os pais dela e vieram pra cá, vieram fundar esse sítio aqui no Uneiuxí. E quando foi uma vez eu disse: mãe, me conte, mas o que mesmo que passava com essa sua… sua tia, que a senhora dizia que não queria fugir do seu marido pra não passar como ela? Aí ela me contava assim, num tom de voz, muito triste: "Não, é porque a minha tia, ela casou contra a vontade dos pais dela e contra a vontade da família do marido dela. Eles não queriam ela pra ser nora deles. E aí ela casou

e eles maltratavam muito ela. Maltratavam muito, e ela teve dois filhos. E quando foi um dia, ela fugiu. Ela fugiu dessa aldeia, de noite, pegou um paneirinho, colocou só alguma roupinha, um pouquinho de farinha, pimenta, um pouquinho de sal e uma panelinha pra fazer mingau pros filhinhos dela e colocou na costa e levou. E ela passou meses no meio da mata, fugindo. Ia beirando a margem do rio e onde ela encontrava fruto do mato ela colhia e comia com as crianças. Fazia fogo, fazia o mingau deles. Alimentava eles. Aí, quando foi uma noite, vinha muita chuva, estava dando muito temporal, ela resolveu subir numa árvore larga que dava pra se acomodar nos galhos. E aí tinha bicho, né? Que ficava assim na mata, podia ter onça, cobra, essas coisas, e aí ela subiu nessa árvore. Passou a chuva toda lá, o temporal, ela cortou palha e ficou lá com as crianças. Aí quando passou umas oito horas da noite, ela desceu da árvore, aí ela caiu e quebrou o braço direito. Aí quebrou o braço direito e ela não podia mais carregar o filho menor que estava no braço dela. Aí ela contava que ela chorou por semanas, porque doía muito o braço dela. E aí depois de um mês, ela varou numa outra aldeia onde, acho que eram parentes também, onde acolheram ela e começaram a tratar do braço dela. E quando ela chegou nessa aldeia, ela já estava muito frágil, muito debilitada. Tanto ela como as crianças. Ah é, e o menorzinho já estava pra morrer, já estava bem bem raquítico. Não aguentava mais. Ela dizia que, se fosse mais uma semana que eles iam passar na mata, ela tinha perdido o filho dela no meio da mata porque ele não aguentava mais passar fome, não aguentava mais passar frio, chuva e comer as coisas que ela dava, que ela encontrava no mato pra colher e dar pro filho dela". Aí então, todas as vezes que minha mãe me contava essa história da tia dela, ela chorava, acho que com dó, alguma coisa assim. Ela relembrava os maus momentos que a tia dela tinha passado. E aí a gente vê que

> a história de sofrimento das mulheres não é fácil no Rio Negro. Os homens que bebem, que batem nas mulheres, sempre foi, né? Essa história, dos anos trinta, quarenta, assim, pra trás, e até hoje as coisas se repetem. É, é isso.

Ficamos um pouco em silêncio. Sandra não me falou, mas pude compreender um pouco mais sobre o tecer da sua própria história. Histórias de mulheres e de transformação. Fez-me lembrar o mito de origem dos povos Tukano, no qual a Canoa da Transformação, ou Serpente Universal, sai do lago de leite, no Rio de Janeiro, fermenta e transforma os seres no seu interior, que, ao saírem pelo Buraco de Ipanoré, dão origem aos primeiros povos Tukano ao longo do caminho, já no Alto Rio Negro. Mulheres que transformam em seus úteros crianças, fazem longas travessias pela mata e pelo rio, transformam o seu dia a dia, abrem portais e trocam conhecimentos para o bem viver.[21]

---

[21] "Pelo trabalho na roça e pela culinária transformam mandioca em alimento, em seus úteros transformam crianças e nas canoas de caxiri fazem fermentar a apreciada bebida. São por essas transformações produzidas nas roças, nos úteros e nas canoas de caxiri que a continuidade dos grupos agnáticos se faz possível. E vice-versa. A Canoa da Transformação fermentou e conduziu as pessoas até a emergência pelo Buraco da Transformação, dentro dela se transformaram os povos Tukano, e as festas de caxiri são reproduções deste evento primeiro nos dias de hoje" (Strappazzon, 2013, p. 137). Adriana Ines Strappazzon (2013) conviveu com mulheres Tukano e buscou compreender o papel feminino dentro dos seus modos de vida e cosmologia. Sua hipótese era a de que, se os homens ocupam um lugar de hierarquia, em que o conhecimento representa o seu poder, a mulher estabelece relações horizontais através da troca de conhecimentos e de manivas, fazendo-as circular entre o mundo feminino; e, além disso, reflete sobre a fertilidade e a transformação como potencialidades e domínio da mulher: O *caxiri* de mandioca é feito com o beiju queimado misturado com um pouco de *tukupi*, depois acrescenta a macaxeira ou batata doce mastigada e o caldo da cana, ou açúcar para começar a fermentar e transformar o doce em alcoólico.

Canoa. FONTE: Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro. Acesso em: 20 ago. 2017.

Rio Negro

Comunidade de Acaricuara

Ribeiras

DE CIMA PARA BAIXO: Pipoqueira; pipoca colorida

Porto de Santa Isabel do Rio Negro

SEGUNDO PORTO: COMUNIDADE DE ITACOATIARA-MIRIM

Símbolos de "*Ripananihru*, cachoeira".
ILUSTRAÇÕES: Ruth Steyer, 2018.

RIPANANIHRU, CACHOEIRA

> *"Sim, minha força está na solidão. Não tenho medo nem de chuvas tempestivas nem das grandes ventanias soltas, pois eu também sou o escuro da noite."*
>
> **[CLARICE LISPECTOR]**

Luzia, como a chamam hoje, contou com felicidade o dia em que sua tia Carmem a chamara para lavar roupa: "Bóra sobrinhá?" A beira estava cheia de borboletas amarelas, ela lembra, "*catima nu care*"[22]. Batia a roupa na pedra quando escutou se aproximar o som de uma rabeta. Passava pouca gente ali que não fosse de canoa a remo. A tia disse: "Luziá, *Iaranawí.* Olha ali, branco. Bóra já pra casa, deixa a roupa".

---

[22] ANOTAÇÕES PESSOAIS:
Baniwa — Português
Catima nu care — coração feliz, felicidade.
Inuna nu care — saudade, triste no coração.
Hare waika — bom dia.
Depi waika — boa noite.
Matiatsa? — tudo bem?
Matsiá — tudo bem.
Cuacá? — o quê?
Kahena? — onde?
Rapedaru — verdade.
Piume — tudo.
Inhame — não.
Uhum — sim.
How — certo, tá bom.
Nukitinda — amigo.
Nukitidwa — amiga.

Elas, com medo, correram para casa. Mas a voadeira passou, subindo rio acima. Ainda espiando, elas viram na outra ponta do rio uma canoa subindo, longe. Sua tia mandou varrer o terreiro e disse que sua mãe estava chegando, que sua vó tinha mesmo sonhado que alguém de bom coração ia chegar. A vó foi buscar lenha para acender o fogo e esquentar a *kiinhapira*, e a tia foi buscar água para molhar o xibé e esperar as visitas.

> — Aquela minha mãe finada fazia rede de trinta fio, de fibra de tucum. Lá não tinha dessas redes aqui, sal, nem sabão, nem nada. Mamãe finada plantava macaxeira, banana, cará, feijão grande, e ela tirava pra nós. Mamãe finada ia pra roça, cozinhava cará pra nós, lá na roça. Fazia fogo, é, *tidzee* na nossa língua, tirava água, fazia xibé pra tomar. Trabalhava, trabalhava muito. Não tinha peixe lá na nossa comunidade. Tinha peixe pequeno só. Meu pai pegava peixe, Seu Antônio Alejandro, da Venezuela. O irmão dele morava no Puerto Ayacucho, na Venezuela. Não tinha comida não lá. A gente só comia fruta. Meu irmão saía pra caçar, só às vezes ele pegava paca, jacaré. Meu pai às vezes ia pra roça, sim, *kiniki* é, *kiniki* é roça. Às vezes ia caçar, pescar, procurando comida. Meu pai tinha canoa bonita que ele fez. Tinha grande canoa, aquele meu pai. Ia remando pra roça, muito looooonge. Não tinha motor, rabeta, nada. Eu remava. Muito perigoso na canoa. Plantava, depois capinava. Carregava maniva, muito pesado. Deixava na beira. Outro dia pra gente plantar de novo, não acaba não, vai até acabar. Às vezes queria dormir. Tinha que acordar pra fazer mingau. Três horas, no primeiro canta galo. Meu pai acordava pra procurar caça no mato. "Tira lenha pra gente, minha filha, vai tomar banho pra fazer mingau. Eu vou tomar mingau pra ir caçar jacú, ou inambu, ou tucano", ele falava, meu pai. A gente acordava, fazia mingau. Esquentava pimenta na *kiinhapira*, *aquimapa* na nossa língua. Ele tomava e ia

caçar. Eu não queria acordar três horas da manhã, tirar água, fazer *pachiaca*, o mingauzinho. Às vezes eu voltava a dormir. Eu falo pro Luiz, meu marido: faz tempo, não tinha comida na nossa comunidade. Faz tempo. Coitada de mim, eu falo e fico rindo. Davam pra mim e pra minha irmã, também, só tomar xibézinho. Sempre xibé. Nunca faltava farinha. Aquela minha mãe finada trabalhava demaaaais. Fazia farinha, beiju, torrava. Assim, uma pilha, assim outra, assim outra. Três. Minha mãe, Inácia Hermelinda da Silva, minha mãe pescava. Baixava o rio procurando peixe. Uma vez minha mãe mandou eu ajudar minha vó. Me levaram longe, lá no Rio Cuyari. Meu pai fez roça grande pra ela. Aquela minha vó chorava pra mim, triste. Ela falou pra mim: "Netá, aquele teu pai ajuda muito pra mim. Agora eu vou fazer farinha e vou deixar pra tua mãe". Tinha que ralar no ralo, tipicar, torrar farinha. Muito trabalho. Aquela minha vó chorava muito. O nome dela era Hermelinda, morava no Rio Cuyari. Ela tinha muita batata pra fazer, desse tamanho, pra cozinhar. Ela comia batata, ela capinava tudo a roça. "Bóra netá. Bóra pescar pra comer", ela dizia. O marido dela já tinha morrido. Nós ia voltando da roça, pra pescar, pra comer. Tinha grande peixe, assim. Ela pegava dois, três. Um pra comer, dois pra moquear. "Agora sim, netá." Aquela minha vó tinha muita batata, muito abacaxi, muito cará. Muito bonito cará. Tempo fiquei ajudando lá. Eu tinha a idade assim da Maria. Ela chorava, minha avó, *kinikirico*, é, na roça. Ela falava e chorava, a minha vó. Chorava triste aquela coitada da minha vó. "Faz tempo que morreu *nuhepiá*, o teu vô", ela falou pra mim. "Ele criava a tua tia. Muito difícil pra ficar no mundo assim, sozinha. Ele ia procurar peixe, procurar caça. Não quero não casar de novo. Aquele teu vô era bom pra mim. Tudo que é caça ele trazia pra mim." Com a idade da Maria eu ajudava a capinar um pouquinho. A minha vó mandava eu

> tirar um *aturá* de batata pra descascar, pra cozinhar, pra comer. Pra nós aqui não tem nada de batata. "Bóra, bóra netá. Bóra, bóra voltar pra casa", ela falava. Era uma comunidade pequena lá no Rio Cuyari. Três casas. O irmão da minha vó às vezes chamava ela pra comer junto. Ele caçava. A gente comia tudo junto. Aquele que tem coração bom ajuda. Muita pessoa no Içana hoje nem cuida da mãe, nem do pai... Cuida pouco. Quando é velho demais, não cuida não. Muito louco. Eu falo: Poxa vida, eu aguento cuidar da velha. Tinha uma enteada, como tu, ela me disse: "Eu posso chorar contigo?" Por que, maná?, eu falei. "Coitada, demora demais a tua mãe, é longe demais a tua comunidade", ela falou. Eu lembrava muito da minha mãe na minha cabeça e, de noite, de tarde, eu chorava. Lembrando minha mãe, eu queria voltar. Eu tinha muita saudade. "O que tu tem netá?", ela falou, minha vó. "Tá doente?" Não, eu lembro muito a minha mãe.

ripananihru foi o nome dado pelo tio pajé ao nascer na comunidade de Mawá-Cachoeira, no Rio Içana. Ela e os irmãos ajudavam a mãe a capinar quando era para capinar, a plantar, a arrancar, em tudo eles ajudavam e aprendiam. E quando cansavam, ela e os irmãos faziam casa com folha de bananeira para brincar, ou se banhavam no igarapé, ou comiam alguma fruta, pois tinha muita. "Era só olhar e já estavam lá no pé, como que do nada apareciam, nunca acaba." A irmã caçula ficava dormindo na rede, e as irmãs maiores cuidavam quando ela chorava. "Tinha a Carolina, a Felícia, a Carmen, o Mário e mais um, o Raimundo. O Mário é o pajé. Ele aprendeu com o meu pai e com o meu titio velho. O Mário tá vivo, ele é pajé verdadeiro. Mora lá no Puerto Ayacucho, na Venezuela. Ele sabe como que o coração da gente tá pensando, só de olhar."

O olhar de Luzia foi longe ao contar estas histórias, enquanto tomávamos mingau embaixo do pé de jambu[23], em frente à sua casa, na comunidade de Itacoatiara-Mirim[24]. Mais cedo, ainda no escuro, ao tomar banho no lago, ela e seu marido, o cacique *Kerradá*[25], haviam conversado e decidido o que cada um iria fazer naquele dia. Ele ia buscar arumã na mata para fazer os urutus, balaios, jarros e peneiras; e ela ia capinar a roça. Fomos, então, logo cedo pelo caminho da roça com Maria, sua neta de uns oito anos. Lá perto dos lagos, quando o caminho entra na mata, Luzia parou e começou a falar baixinho e rápido em baniwa. Maria como que repetia mais baixinho ainda e me contou que era para que os espíritos ruins ficassem longe, que não encontrássemos cobra nem onça.

---

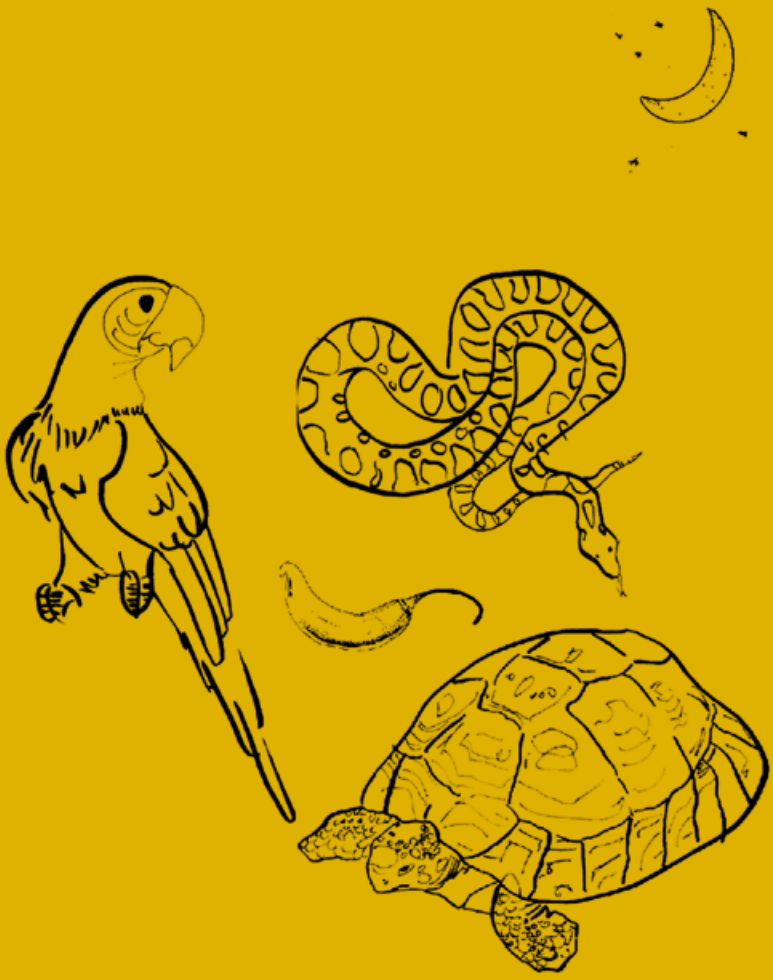
[23] ANOTAÇÕES PESSOAIS: chega uma parente e senta conosco. Seu marido está sendo benzido pelo cacique na casa. Dona Luzia fala em baniwa com a mulher, e ela me diz: "Luzia tá dizendo que ela não consegue conversar bem com a senhora, né? Que ela queria conversar bem. Ela acha que tu fica brava com ela, mas não. Mas é que ela não tem como conversar. O português é diferente, né?". Percebi que com o tempo, quando fomos criando amizade e confiança, Luzia ficou mais tranquila quanto a esta questão. Com certeza, se soubesse baniwa, as histórias seriam muito diferentes.

[24] ANOTAÇÕES PESSOAIS: em ñgatu *itakuatiara* significa pedras com desenhos; Inscrições rupestres. A comunidade do Camarão, de onde vieram, estava muito próxima dos locais sagrados Baniwa, onde estão as inscrições nas pedras. Portanto, um nome escolhido que faz uma evidente ligação entre as comunidades a partir da valorização da ancestralidade.

[25] ANOTAÇÕES PESSOAIS: por que ele é chamado pelo nome baniwa e ela não? Acredito que tenha relação direta com os movimentos missionários, sendo muito mais intensos na comunidade dela que na dele. Dessa forma, talvez ele tenha vivido mais nas tradições dos antigos que ela e, assim, tenha menos o sentido de "vergonha" que ela. Pois, uma das filhas de Luzia me disse que tinha vergonha do nome Baniwa, nem queria colocar nome baniwa nos filhos. Já outra filha, que casou com um branco e mora em Belém, disse que tinha orgulho de colocar nos filhos um nome na sua língua.

Borboletas Amarelas

Inscrição rupestre na Serra do Cabarí



Símbolos de "*Itakeji*"
ILUSTRAÇÕES: Ruth Steyer, 2018.

ITAKEJI

Caminhamos cerca de uma hora entre capoeiras e matas virgens, cruzando caminhos que se dividiam e levavam às roças de outras mulheres. Em determinado ponto, Maria, que ia à frente, pois via melhor, disse: "*Ácari, abu, ácari*". E saiu pulando e correndo para desviar rápido dos caminhos daquelas formigas que picavam doído, a *ácari*. A vó (*abu)*, seguiu os seus passos logo atrás. Quando terminaram as trilhas das formigas no chão, Luzia virou para trás e falou em baniwa com elas, depois me traduziu: "Só voltamos em três meses, podem ir embora, vamos demorar, não precisa esperar". E me disse ainda que, se pisamos nas formigas ou uma nos pica, elas se espalham, e aí mesmo que não vão embora. Ao mesmo tempo que advertia com a respiração ainda ofegante, Luzia falava num costumeiro tom calmo, acolhedor e risonho.

Quando chegamos à roça, o sol, *kamui,* ainda estava baixo no céu. Essa era uma roça nova, e o cerrado já crescia rápido entre os filhotes de maniva e os galhos e troncos queimados. Luzia me mostrou onde havia replantado pimenta, banana, abacaxi, jurumum, cana, açaí e também me falou dos diferentes tipos de maniva que eram dela e de qual cunhada, ou prima ou irmã tinha ganhado cada espécie. Assim que chegamos à parte onde iríamos capinar, catou uns gravetos secos e fez fogo para proteger. Depois, com as costas bem dobradas para capinar, as mãos desenraizavam mato por mato. Maria ajudava e às vezes se distraía comendo ingá. Depois, juntou umas folhas de bananeira, varreu uma área e montou a sua casinha para descansar e brincar. Luzia capinava e de vez em quando olhava para o alto das árvores que cercavam a roça. Ela me fez reparar que começava a ventar um pouco mais forte. Logo me

perguntou se eu estava menstruada, e eu respondi que ainda não, mas que deveria ficar em poucos dias. Ela disse: "Ele sabe que tá pra vir, ele sente de longe".

Ela sentou num pedaço grande de pau e contou que era de costume, que os pássaros da noite ainda estavam cantando e toda sua família já tinha acordado e tomado banho para trocar o espírito do sono, espírito do vovô *Dainari*. A mãe de Luzia manejava a canoa até a roça e os filhos ajudavam a remar. Uma hora, mais ou menos, subindo o rio. Depois, caminhavam por uma ou duas horas mais, dependendo da roça que iriam, para finalmente chegar.

Luzia disse que teve um dia em que estavam arrancando mandioca, para deixar mandioca mole[26] no igarapé, quando começou a ventar forte a copa das árvores. A mãe de Luzia olhou em volta e até os paus das árvores grandes estavam mexendo. Era muito, muito vento. O céu escureceu por completo, e mais e mais vento. Ela se lembra do barulho que ouvia alto: "*cá cá cá cá cá*...", e o vento revirava tudo do lugar. "*Aschewawá*, bóra já", a mãe falou. Largaram as manivas e saíram andando rápido. Só pegaram os terçados. "Quem que tá menstruada?", a mãe perguntou entre os passos apressados. "Eu", Luzia falou. "Poxa vida, minha filha, por que que não ficou em casa? Aqui é mata. Agora que vai acabar nossa vida!"

Inácia, a mãe, deixou o *aturá* lá mesmo, só pegou a caçula para carregar num canto das costas, encaixada no quadril. Seguindo pelo caminho da roça, começou a cair muita chuva. Luzia disse que o ruído do trovão na mata dava muito medo, e ela e os irmãos corriam para perto da mãe. Quando chegaram à beira, a canoa dava

---

[26] São muitos os detalhes e os conhecimentos no processamento da maniva, diferenciando-se bastante entre cada mulher e, ainda mais, entre diferentes etnias. Por exemplo, as Baniwa deixam a mandioca amolecer com casca, e outras, como as Baré, primeiro raspam e depois colocam na água para amolecer.

voltas com o banzeiro que os esperava. Ela não lembrava bem como, mas, quando entraram na canoa para voltar, o céu fora se abrindo aos poucos, o vento acalmou e a tormenta logo parou. Talvez sua mãe tivesse achado árvore para benzer. Maria escutava atenta, pois já sabia de quem a *abu* falava, perguntou então: "Vovocá, mas como é que é o *awacaruna*?".

> — Aquele vento era ele, *awacaruna,* o curupira, um *yoopinai*[27], dono do vento. Ele é de carne e osso. Grandão, muito compriiiiido o braço. Ele vem, *cá cá cá cá*, ele puxa com o braço dele. Tem casa dele onde tem pau grande caído. Ele entra e fica lá. Não sei quem que é pai dele. Ele é homem, é, sim, *tinhari*. Mas tem *Inahu*, mulher, dele também. A mãe dele, é graaaande a bunda dela. Tem a outra bunda dela assim, desse tamanho. Ela gosta de comer gente. Ele mata. Ele mata com o mijo. Quando ele vê gente, ele deitado aqui, faz *xiiiiiiiii*, como água fervendo. Sentada no pau assim, faz xixi e mata a gente. Ele come gente, aquele *awacaruna*. Tem que benzer, queimar caranha pra ele não vir. Alguém que sabe benzer com tabaco, pra fumar assim, pra fazer *fuuu*, pra esfumaçar, assim, pra fazer, pra ele ir embora. E não pode ir menstruada. Se benzer, pode ir. Se não benzer, ele vem. O Luiz, meu marido, que benze. Ele sabe benzer. É só colocar caranha aqui no pé. Ele gosta de mulher menstruada porque é muito cheiro, né? Ele sente o cheiro de longe. Quando nasce criança, assim mesmo. Verdade que eu tô falando.

---

[27] "Os *Yoopinai* são espíritos da mata, da água e do ar, são considerados 'donos' dos rios, dos animais e das florestas, sendo, por isso, agressores potenciais dos humanos que, para sobreviver, precisam predar esses recursos. Seus ataques humanos podem causar várias doenças" (Garnelo, 2003, p. 67).

Luzia, então, apontou e fez com o braço o movimento do sol. Disse para voltarmos para casa que estava muito quente, o sol já estava alto e devia ser perto do meio-dia. Caminhamos a volta e não encontramos mais as formigas. Precisei fazer xixi no meio do caminho e, ao perceber, havia acabado de menstruar. Fiquei meio desconcertada, mas falei para Luzia e ela apressou o passo. Maria me fitou com os olhos arregalados.

Fazíamos o caminho de volta, e Maria disse: "Tá *pitiu*, *abu.* Tá cheirando forte, vó", e inclinava o nariz para perto da mata para cheirar melhor, ao mesmo tempo que não tirava os olhos do chão. Seguimos mais um pouco, e Maria deu um pulo no caminho. *"Ápi, ápi*, *abu*!" Luzia parou de súbito e me pediu um pau grosso. Eu me demorava tentando saber qual, e ela rapidamente quebrou um pedaço de pau de uma árvore próxima e tentou acertar a *ápi*. Era uma jararaca grande. Maria tinha pulado sobre a cobra e, como a *abu* não enxergava muito bem, a neta ia dizendo para onde ela deveria bater para acertá-la. Com o medo que estava, pensava no porquê não saíamos do caminho, fazendo um corte pela mata, já que estávamos numa área que não era tão densa, e deixávamos a jararaca ali. Luzia continuou tentando acertar a cobra, mas ela finalmente voltou para a mata. Então, falou com a neta em baniwa. Maria voltou bem no lugar onde havia encontrado a *ápi*, meio receosa, procurando-a entre a mata, virou de costas, curvou a coluna, apontou a bunda para a direção em que a cobra havia fugido e repetiu as frases da *abu,* em baniwa, que diziam: "Vovô, olha o teu espelho". Entre risadas e certa apreensão, continuamos o caminho. Luzia explicou, como que me lendo, que, se deixássemos a cobra ali, seria perigoso para as mulheres ou crianças que iram passar por ali depois de nós. Por isso, ou se devia matar, ou fazer esse pequeno ritual para ela ir embora e não voltar mais. Passamos pelo lago para tomar banho, antes de ir fazer comida, e ela me disse que, naqueles dias, era

melhor eu não tomar banho no igarapé, só no lago mesmo, e que não era bom eu andar na roça sem benzer, menos ainda na mata. Maria me olhava assustada.[28]

Quando chegamos a casa, Luzia fez um *xibé*: colocou farinha num pote, com uma cuia pegou água de um balde e derramou na farinha. Mergulhava uma cuia menor, a cuiupí, na água com farinha e jogava-as desde cima para misturá-las bem. Depois, tratou o frango, *caraca* como dizem, no banco em frente à sua casa, e cozinhou uma caldeirada na boca do fogão que prestava. Fiquei só olhando, "pois não é bom menstruada cozinhar. Diz que aquele que come pode se sentir mal, principalmente se é pajé".

---

[28] Sobre os mitos e a visão de mundo Baniwa sobre a doença, ver Wright (2005) e Garnelo (2003). Na história do mundo primordial, *Ñpiriculi* matou um ser-espírito da água, *Omáwali (Umawalinai)*, a serpente. Os peixes, botos e cobras, dessa forma, são até hoje ofensivos aos seres humanos e, desde aí, há uma associação entre alguns tipos de doença e esse mundo aquático. O líquido seria o contrário da cura, o seco, o fogo, o benzimento para secar a pimenta, por exemplo. Por isso, uma picada de cobra nunca seria por acaso. Ela aparece quando alguém desobedece a alguma regra. A mestruação, dessa forma, aproximaria a mulher a esses seres-espíritos, aos seres aquáticos, seres de alteridade em relação à ancestralidade, já que dela escorre o sangue e distancia-a da linha ancestral, tornando-a um canal aberto para a doença (Garnelo, 2003). "A noção central de *kanupa* pode ser traduzida, grosso modo, como um estado perigoso de 'estar aberto'. Seu complemento indissociável é a proibição, a restrição, o 'estar fechado' (*itakawa)*. Todo o corpo de Kuwai (carne e sangue) é *kanupa.* Por outro lado, no momento da primeira menstruação, as moças também são *kanupa*, *'abertas'*, embora a menstruação *(kewiken)* não seja em si mesma perigosa, exceto para os pajés. A explicação do perigo da menstruação, em parte, tem a ver com a posição simbólica da mulher nos mitos Baniwa. São invariavelmente ligadas ao mundo espiritual, especialmente a espíritos da natureza considerados perigosos para a humanidade: os *Eenunai* (espíritos trovão), os *Umawalinai* (espíritos aquáticos), os *Kuphenai* (espíritos-peixe), *Kuwai*, e até com *Inyaime*, os espíritos dos mortos. Em suma, pelo fato de menstruarem, as mulheres estão 'abertas' ao lado dos espíritos constantemente. Os pajés dizem que o contato com uma mulher menstruada 'faz mal para o sangue' dos pajés" (Wright, 2005, p. 171).

Ficou pronta a caldeirada e Luzia contou quantos iriam comer. Então, alguns netos que estavam ali foram em casa buscar seus pratos e colocaram todos em cima de uma mesa ao lado do fogão, junto com os que ela já havia colocado, mais farinha e pimenta. Uma cunhada de Luzia, Cecília, somou num cantinho uns beijus que tinha feito naquela manhã. À cozinheira coube a tarefa de dividir os pedaços de carne e o caldo igualmente entre todos. Quando já estava quase tudo dividido, chegou mais um filho, ao que ela buscou mais um prato, pegou um pouco de frango daqui, um pouco dali e, aí sim, chamou a todos para comer: "*Pinu pinra, nudaké. Pinu pirra, nuweduá*". Vem comer, neto. Vem comer, neta.

Rapidinho cada um pegou o seu prato. Éramos treze pessoas, incluindo Cecília com a filha caçula, os três netos que vivem com Luzia e o marido, Luiz, mais os outros netos convidados. A farinha, *madzuca*, o beiju, *pete*, e a pimenta, *ati*, cada um serviu quanto quis. Luzia disse ainda para mim: "Não come não, pimenta ardida, melhor a morupi que é pimenta doce". O sol batia forte na casa e os tetos de zinco faziam o calor aumentar. Uns sentaram nas redes, outros na cama e outros num banco largo. Maria disse que a *abu* não gostava que comessem onde dormiam, porque tinha história, e foi indo lá para fora procurar lugar para sentar. Antes de seguir Maria, a *abu* molhou o *xibé*, para tomarem depois de comer, e colocou a jarra de água com o pote do sabão perto da porta, para lavarem as mãos e a boca. Ela foi a última a pegar o prato. Sentamos lá fora, embaixo do jambuzeiro. Cecília e a filha também foram. Maria disse a elas, meio sussurrando, que eu estava menstruada. Perguntei a elas como foi quando ficaram menstruadas pela primeira vez, e Luzia começou contando.

Disse que ficou em casa, sentada na areia. Não podia andar no mato, nem na canoa. Só em casa. Nos quatro dias em que o sangue desceu, não comeu nada, apenas tomou *xibé*. No quinto dia, pelas

oito horas da noite, as mulheres ouviram o som de *Kowai* e saíram correndo para se esconderem no mato com os filhos não iniciados e com as filhas. O tio dela, pajé, começou a benzer os alimentos, e o benzimento durou até o outro dia de manhã. A mãe estava desde o primeiro dia preparando *caxiri*, bebida feita da fermentação da mandioca brava; o pai colhia as frutas da época para o *dabukuri*, a festa intercomunitária. O tio benzeu tudo: peixe, inambu, tucano, farinha e beiju. De manhã, *Kowai* foi embora e chegou a hora do *capehti*, o chicote. A mãe de Luzia pintou todo o seu corpo com *kejahwidzu*, urucum, enquanto aconselhava a filha como viver para não criar raiva, para não criar ódio, para conseguir fazer as coisas, para trabalhar e capinar rápido, para respeitar o marido, para cuidar dos filhos e para trabalhar bem na roça.

> — Quando tá pronto, *itakeji*, menstruada, aí eu saí de sentar. Quando passa a menstruação, aí apanha pra comer. Eu apanhei de chicote também. Quatro vezes. Quando chora, apanha mais. Meu pai fez o balaio pra mim. Eu ganhei o balaio. Aí cortaram meu cabelo, curtinho, e minha mãe trouxe o beiju.

Então repartiu o beiju entre todos da comunidade, mostrando que ela já podia fazer a divisão igualmente, sem sovinar. Lembra também que sua mãe contou algumas histórias de *Kaali* nesse dia, o dono das frutas e da roça. Mas poucas. Algumas que ela já conhecia de ouvir a mãe falando na roça, sempre um detalhe diferente aqui e ali:

> — Pega aquela folha ali de cinco pontas, minha filha, *kaali-nocaapi*, a mão de *Kaali*, pra lavar a mandioca.
> — Pra que, mamãe?
> — Pra vir mais e mais raiz.

— A gente arranca a roça de fora pra dentro, minha filha, sempre assim, vindo arredondando.
— Por que, mamãe?
— Pra ir cercando a raiz, não deixar ela fugir e, assim, indo em direção ao meio da roça, a raiz vai ficando maior. Se não é assim, ela foge e só vai achar cada vez raiz menor."[29]

---

[29] Uma tentativa de resumo da história dos antigos, contada em partes pelas mulheres, por *Kerradá*, marido de Luzia, e alguns aportes de Wright (2005). As histórias são cheias de detalhes e todas estão intimamente ligadas, abarcando uma complexa rede que guia a cultura material e imaterial dos Baniwa. É praticamente impossível resumir, pois cada parte da história carrega um conjunto de símbolos, mas, aqui, faço esta tentativa para expor um pouco da ligação vertical com o cosmos. Primeiro ciclo — guerra entre humanos e animais-espíritos: No começo do mundo, tudo era caos e violência, os animais andavam em guerra com as pessoas. De um osso de gente que uma velha achou e cuidou, surgiram três camarões, que se transformaram em grilos e, quando ela levou na roça, eles continuaram crescendo até virarem gente: Ñpirikuli e seus dois irmãos começaram a criar o mundo e depois voltaram para se vingar dos animais que mataram seus parentes. Toda a história de vinganças desse período gerou uma série de intrigas que permanece até hoje. Segundo ciclo — nascimento de Kowai: Filho de Amaru, a primeira mulher, e Ñpiriculi. Ele expande o pequeno mundo de Ñpirikuli e ensina à humanidade os primeiros ritos de nascimento e iniciação pubertária. Durante o período de reclusão dos meninos para a iniciação, três deles desobedecem ao jejum, e Kowai os mata, sobrando apenas um. No final do ritual, o pai faz vingança contra o filho, queimando-o numa fogueira, e o mundo volta a um tamanho miniatura. Kowai se torna o símbolo da doença no mundo. Das suas cinzas, crescem os vegetais com os quais seu pai faz as primeiras flautas sagradas. Responsável por muitos *manhene*, venenos, que surgiram do seu corpo, mas também por ajudar a curar, encaminhando os pajés para os ancestrais localizados em outros mundos. Ele está no "centro do mundo", marca a transição entre o mundo primordial de Ñpirikuli e o passado recente dos humanos. Neste ciclo iniciam as brigas entre parentes de diferentes gerações e entre consanguíneos. Terceiro ciclo — acabando de criar este mundo: Momento de conquistas culturais para a humanidade. Surge a noite, cantos de cura, domesticação do fogo, plantas selvagens. Aqui há muitas guerras entre os homens e as mulheres, principalmente pelo roubo das flautas sagradas exercido por elas. Ao saírem fugindo pelo mundo e tocando as flautas, expandem

Cecília, a cunhada, disse que para ela foi diferente, pois sua mãe já era falecida e ela foi criada mesmo pela cunhada, Dona Luzia. Então, foi seu pai quem a aconselhou:

> — Quando chegou minha menstruação a primeira vez, eu não sabia que era menstruação. Eu fiquei andando assim, sem falar pra ninguém. Eu nunca tinha visto, né? Aí eu disse assim, Meu Deus o que está acontecendo comigo? Eu fiquei pensando... O que será isso? Por que acontece isso comigo? Acho que eu fiquei uma semana assim, né? Eu não sabia o que era. Mas, depois, aí quando voltou de novo, eu vi que não parava, aí eu falei pra minha irmã: Não sei o que tá acontecendo. Aí ela falou: "Tu tá menstruada". Só então eu fui benzida pelo meu pai. Porque quando fica menstruada não pode comer nada, né? Se a gente soubesse, mas eu não sabia o que era, né? Antigamente não revelava a menstruação. Quando a pessoa menstrua, ele deixava longe pra dormir. Aí, tem que benzer, deixar resguardar aí, aí que eu comi peixe, né? Tinha que ficar resguardando uma semana ou duas semanas. Às vezes tem gente que resguardava um mês. Quando a mulher menstruava, não podia comer peixe, não podia ter amizade com ninguém. Ficava resguardada em casa mesmo, no nosso lugar. Quando eu nasci, não tinha mais maloca. Cada um já tinha a sua casa, de palha, né? Cada um com a sua família, né? Meus pais moravam na maloca. Todas as famílias numa maloca só. Aquela minha filha que

---

o mundo novamente. Daí, são expulsas do território ancestral Baniwa. Por fim, Ñpirikuli procura os primeiros antepassados da humanidade, através das flautas, e vai para outro mundo. A troca de vinganças, *likoada*, passa a ser a principal causa da perpetuação de doenças. O cosmos, dessa forma, sempre esteve ameaçado pela maldade. Os donos de canto, *malikai-iminali* e os pajés, *maliiri*, devem, portanto, trabalhar para manter a saúde e a felicidade e afastar a doença. A *likoada* começou lá no mundo primordial, com Ñpiriculi e seus irmãos querendo vingança pela morte de seus pais pelos seres canibais.

tá em São Paulo, eu deixei ela quatro semanas sem comer. Só água. Porque diz que tem muito significado, porque diz que a pessoa vai ter que lembrar pra trabalhar, pra não ter preguiça, tudo isso, né? Aí a pessoa vai ter mais vontade de fazer o trabalho, ir pra frente, né? A Vanessa não menstruou ainda não. E a Gabriela, como ela menstruou pra cá, o meu irmão Luiz, ele não quer que a gente sofre mais. Ela foi só uma semana. Aí, quando dá já pra ela comer, tem que dar banho nela, tem que dar conselho pra ela assim. Diz que quando a gente menstrua a primeira vez, aí não pode banhar. Só que como eu não sabia o que tava acontecendo, porque eu era inocente, mas se tu sabe e vai banhar, aí pode acontecer muita coisa. Uma finada minha tia ela menstruou a primeira vez. Aí o que que aconteceu: antigamente eles pediam a mulher pra casar na marra. Arrancavam a pessoa, né? Eu já cheguei a ver isso já. Quando ela tava sentava, menstruada, eles já pediam ela pra casar com um homem velho. Isso aí tem história também, quando fica menstruada na lua cheia a primeira vez, vai ficar com velho. Se é lua nova, com novo. Aí, acho que ela falou que ela não queria casar com esse homem. Acho que eles queriam pegar ela, ela correu. Quando ela correu, ela foi cair na água. Ela foi nadando, pra fugir dele. Aí o quê? Ela tava menstruada, aí ela foi sentir na água, parece veio bater nela assim, aí ela sentiu como se uma pancada, assim, batesse nas pernas dela. De lá ela nunca andou. Ela engatinhou até o resto da vida, daí ela morreu. Acontece assim os indígenas quando anda assim, na menstruação, onde tem boto, sucuri. Parece a sucuri entrou nela. Ela engatinhou até o resto da vida. Aí então isso, aí o joelho já fala, já faz pra gente pra não andar por aí quando estiver menstruada. Graças a Deus não acontece nada daí. Tomar banho só no igarapé. Ou tu não banha dois dias, aí quando tua menstruação já tá fraca, daí eles benzem pra gente com cigarro. O cigarro benzido espanta.

Maria na comunidade

Arara

Símbolos de "*Kamui* parado no céu".
ILUSTRAÇÕES: Ruth Steyer, 2018.

KAMUI PARADO NO CÉU

Elas falavam e comiam sem pressa. Os netos comeram rápido à nossa volta e depois escutaram a conversa brincando em cima da árvore. Cecília contou que gostava muito de morar na comunidade do Camarão, no Rio Aiari, porque lá ela não precisava de dinheiro. "A gente trabalhava na roça e pescava, tudo de graça. Não tinha material de escola pra comprar, porque não tinha escola. Não tinha pão, nem ônibus, nem nada." E que o falecido pai dela sempre dizia que a "roça do índio era o dinheiro do branco", porque da roça era de onde tiravam tudo. E que a primeira vez que ela foi conhecer o dinheiro devia ter uns dezessete anos, e não entendia como que o branco usava aquilo, como transformava o dinheiro em alimento.

Quando todas terminaram o almoço, voltamos para a casa e Luzia foi recolhendo os pratos e panelas sujos. Colocou todos dentro de uma grande bacia e nos chamou para ir ao lago lavar. As crianças iam na frente. O caminho até lá passava pela igreja adventista, ao lado da casa de Luzia, seguindo entre algumas casas de madeira ao fundo, diferentes das outras construídas pelo governo, alinhadas de frente para a estrada; depois cruzamos a maloca e, descendo, chegamos aos lagos. Ali cada família tinha um lago[30] onde cultivava peixe, tomava banho, lavava a roupa e a louça.

Quando chegamos, uma das filhas de Luzia, Cristina, já estava lavando os pratos. Sentamos na tábua de madeira que atravessava o lago, junto dela. Luzia disse que eram bonitos os dias na

[30] Os lagos foram abertos pelo município, sob denúncia da comunidade, visto que os igarapés ficaram assoreados pelo trabalho irregular dos militares nas margens da comunidade. Ver Silva et al., 2012.

sua comunidade *Walipere-dakenai*[31], no Içana, antes de casar e ir morar no Aiari com os *Hohodene*. Um dia o seu pai pegou uma paca. Depois de cozinhar bem, para tirar o *pitiu* da carne, a sua mãe colocou a panela de barro no chão para os mais velhos comerem. Sentaram ali, ao lado da panela, e cada um foi pegando com as mãos um pedaço do beiju e nele colocavam pimenta e um pedaço de carne. Estavam bem próximos uns aos outros e comiam devagar. Eram muito alegres e brincalhões. Todos juntos conversaram sobre o que tinham feito no dia que chegava ao fim e, quando acabaram, as crianças vieram comer.

Disse que teve um dia que escutaram ao longe uma voadeira. Luzia olhou rápido para sua mãe, pois o pajé dizia que os *iara-nawí*, os brancos, traziam doença e, por isso, as mães e os filhos iam correndo para o mato. Reconheceram de longe o bote, era um regatão que já tinha vindo algumas vezes na comunidade. Passava vendendo anzol, espingarda, sabão, sal e tecidos. O pai de Luzia tinha matado uma onça há poucos dias e conseguiu trocar o couro por duas espingardas do branco.

Cristina, a filha, então lembrou que o seu vô, já doente, um dia a encontrou lá na roça e contou algumas histórias:

> — Tudinho essas histórias ele contou: "Aquela finada tua vó era assim como tu, eu não sabia o que que ela estava fazendo, ela tirava *aturá*, ela pintava a cara com urucum, ia embora trabalhar. Ela coloca boné, ela vai embora. Ela

[31] Baniwa é o nome que identifica os povos que falavam a língua Aruak no Rio Içana e afluentes. Eles utilizam esta nomenclatura no contato interétnico, porém entre eles costumam se nomear de acordo com a fratria: Walipere-dakenai (netos das cinco estrelas), Hohodene e Dzauinai, no Brasil. Provavelmente o termo Baniwa seja de origem ñgatu, mas nem mesmo eles sabem explicar como surgiu. É possível que esteja relacionado com a palavra "maniva" (Ramirez, 2001).

cozinha *kiinhapira*, toma mingau, ela vai embora". Ele fica com ciúme dela. Quando ela chegava falava assim: "Vem Laureano, vem comer, bóra comer", nem ele quer comer. Ele não queria almoçar junto com ela. Ele tinha raiva dela. Ela pintava com urucum pra não pegar sol, né? "Assim mesmo aquela finada tua vó", ele falou. "Aí depois, tudo quando ela trabalhava, vinha aquele comerciante, ela tirava pilha, anzol, espoleta pra espingarda, né? Tudinho as coisas ela tira, tudinho o que ela precisa, essa mulher, rede…", ele falou. "Tudinho o que ela precisa. Ela não esperava por mim." Aí ele pegava o cobertor dela, colocava no curralzinho, né? Aí, assim, quando ela chegava, ela ficava alegre. Ela tinha café, bolacha, açúcar, tudo. Aí ela chegava: "Ai, Laureano, eu peguei essas coisas, vem ver". Diz que ele não queria ver não. "O que que tu fazendo?", ela falou. "Ciúme", ele falou. "Quando ela queima a roça, assim grande queima, bonito", ele falou. "Tá bom, eu estou indo já pra roça, tá?", diz que ela dizia. "Laureano, eu vou plantar." "Tá", ele diz. "Aí depois, umas três semanas, eu saí embora lá na roça dela. Já está grande esse aqui a planta", ele dizia. "Eu estou capinando, Laureano, estou indo pra roça." "Eu bravo com ela, bravo mesmo, não quero nem falar com ela", contou esse meu vô. Uma vez que foi comerciante lá na pracinha, ele disse que ela deixou farinha, ela pegou cartucho, terçado, tudo, tudo, ele falou.

Maria, que brincava com Fran e com Juninho, todos netos de Luzia, pulando e nadando no lago, já estavam ficando com frio depois de tanto tempo na água. Diego, que gostava de ouvir as histórias, tinha sentado quieto perto de nós. Enquanto Cristina terminava de falar, ele tinha ido bem perto dela, olhava para um lado, para outro até que, *plaft*, matou um carapanã. "*Abu, abu*, carapanã, bóra logo voltar! É hora do carapanã, *abu*." Luzia esperou, acompanhou só

com os olhos outro carapanã que pousava no seu rosto e, *plaft*, deu um tapa com a mão toda e matou o carapanã na testa. Pegamos as bacias, as crianças vestiram as roupas e voltamos pelo caminho.

Ao chegar a casa, no último fio de sol, *kamui*, percebemos que estava sem energia. Provavelmente já chovia forte na cidade, e era comum que acabasse a luz. Luzia pegou as lamparinas de querosene, acendeu e deitou-se na rede, e as crianças em volta, na cama. Diego perguntou: "*Abu*, por que não pode dormir no escuro? Por que vem sonho ruim no escuro?".

Na tranquilidade da noite na comunidade, ainda mais sem luz, ela contou em baniwa e depois traduziu para o português. Disse que no começo do mundo *Kamui* estava parado no céu. Bem lá no alto do céu. Não tinha noite, nem sonho, nem doença como agora, nem pajé, nem cura. O irmão mais novo de *Ñpiriculi*, *Erri*, perguntou a ele porque não ia ao outro mundo buscar a noite. *Ñpiriculi* disse que não existia noite, e *Erri* insistiu que, mesmo sendo mais novo, sabia que havia um outro mundo onde existia a noite e quem cuidava dele era *Dainari,* o avô deles. Nesse mundo o sol forte e parado castigava a pele. Havia muito trabalho e não havia tempo de descanso. *Erri* então disse ao irmão que iria até a fronteira do outro mundo e iria comprovar que lá o sol se mexia. *Ñpiriculi* colocava o peixe na pedra para pegar sol e ver se moqueava, virava para o outro lado, e nada. Eles não podiam fazer beiju, mingau, nada, porque não tinham fogo. Assim foi. *Erri* começou o longo caminho até a fronteira do outro mundo. Quando chegou lá, foi recebido pelo velho *Dainari.* Seus cabelos eram grandes e despenteados, seu hálito fedia, suas pálpebras caíam até a altura do peito, suas orelhas eram asquerosas e não tinha nenhum dente na boca. Quando chegaram perto da fogueira, estava cheio de caça assada, moqueado, sal e *kiinhapira*, tudo servido no chão. *Erri* ouviu pela primeira vez os animais da noite cantarem: o galo, o inambu, urumutu, mutum, o

grilo "*taritariiii, taritariiiii*". Então a mulher de *Dainari* serviu a janta e ele explicou que tinham seis tipos de noite. Aquela que se come seis vezes, outra que se come cinco vezes, outra quatro, ou três, ou duas e aquela que se come apenas uma vez, às cinco ou seis horas da tarde e depois só quando acorda. *Erri* disse que queria essa noite, que se come só uma vez.

Depois de comer, eles deitaram na rede, em volta do fogo, e dormiram. O galo cantou a uma hora da manhã, às três e às seis horas. Às três horas, eles levantaram e foram tomar banho. *Dainari* explicou que a noite troca o nosso sangue e que se dormimos demais, muito profundamente, sonhamos feio. Por isso temos que tomar banho logo cedo para trocar a vida. Lá nesse mundo onde existe a noite, existe também a dor de cabeça, o cabelo fica branco, tem piolho. Por isso tem que lavar o corpo. Tomando cipó-do-mato, *padzuma*, vai provocar, vai jogar para fora as sobras de comida que ficaram no corpo. Assim se lava a barriga. Com o cipó estrela, que é cheiroso, se lava o corpo. Com a cerâmica, se carrega a água para o banho. E *Dainari* ficou bonito depois do banho, como novo ainda.

Dainari deu o tabaco benzido para *Erri* fumar e um pouco a mais para ele levar para *Ñpiriculi*. *Erri* então fez o caminho de volta até *Ñpiriculi*. O coração de *Ñpiriculi* tremeu ao saber que no outro mundo havia fogo, estrelas, vento, lua, sal e moqueado. E que lá a capoeira não crescia rápido no roçado, tinha muita fruta e ninguém mexia, que a água nunca secava e tinha um jardim bonito. *Ñpiriculi*, então, com os seus companheiros, começaram o longo caminho até a fronteira com o outro mundo. Encontraram *Dainari*, jantaram com ele e com a sua esposa. Dormiram, tomaram banho cedo e lavaram a barriga. *Dainari* então juntou uma meleca do olho com um pouquinho de mato, colocou dentro de uma mala de palha de *paáto* e disse para *Ñpiriculi* que eles não poderiam abri-la até chegar a casa.

Começaram o caminho de volta para este mundo, mas a mala era muito pesada e ela fazia um barulho de água. Os companheiros de *Ñpiriculi* revezavam quem carregava a mala, mas era muito pesada! E eles começaram a ficar muito curiosos para saber por que ela pesava tanto e por que tinha aquele barulho de água se *Dainari* havia colocado só duas coisas dentro dela. *Ñpiriculi* resolveu, então, expiar e ouviu-se um forte estrondo seguido de uma grande explosão. O sol começou, segundo a segundo, a mudar de posição no céu. A noite chegou bem rápido e com ela os animais da noite, as estrelas e o vento. *Ñpiriculi* e *Erri* ficaram lá de cima observando de qual lado apareceria o sol novamente. *Amaru* estava lá embaixo. Ela queria fazer uma brincadeira com *Ñpiriculi*. Então, pegou uns pelos debaixo do braço, da virilha e assoprou. E assim surgiu o carapanã. *Ñpiriculi*, para não ficar para trás, fez a mesma coisa. Assoprou os pelos e surgiram mais carapanãs. Diz que *Amaru* estragou a noite. "Só isso mesmo", como diz Luzia para finalizar as histórias.[32]

Luiz, mesmo na meia luz, tirava o bucho do arumã para fazer urutus, balaios e jarros. Ouviu Luzia contar e depois disse: "Não é que ela até que sabe contar? Essa minha esposa é Içaneira, lá são tudo evangélico, eles não sabem nada de história dos antigo lá. Mas a mãe dela era do Rio Aiari, Hohodene, como eu". "Mas, *abu*,

---

[32] "O terceiro ciclo é um momento de conquistas culturais para a humanidade; aqui surge a noite, efetua-se a domesticação do fogo e das plantas selvagens, a criação das plantas medicinais e dos cânticos terapêuticos de *Dzooli*. [...] Ele enfatiza também outra faceta dos conflitos e disputas que perpassam a sociedade baniwa: as guerras travadas entre os gêneros, que eclodem de forma aguda após a morte de *Kowai*, devido ao roubo das flautas sagradas pelas mulheres; estas fogem para fora da terra baniwa com o produto do roubo e tocando-as voltam a expandir o mundo que havia encolhido após a morte de *Kowai*. O roubo desencadeia uma guerra entre *Nhiãpirikoli* e as mulheres, resultando na expulsão delas do território ancestral baniwa. O final desse ciclo é demarcado pelo afastamento de *Nhiãpirikoli* da humanidade" (Garnelo, 2003, p. 37).

por que sonhamos feio sem luz?", voltou a perguntar Diego. Luzia começou a contar outra história em baniwa, mas logo parou porque os netos já estavam dormindo. Ela então disse, como todos os dias à noite dizia: "*Uemariudza, teenakawatza, matsiá pitá punika*".[33] E fomos todos dormir.

Xica

---

[33] ANOTAÇÕES PESSOAIS:
Baniwa — Português
Matsiá pitá punika — sonhe bonito.
Uemariudza — bora já dormir.
Teenakawatza — até amanhã.

Fazendo urutu

ACIMA: Banho. ABAIXO: Brincando.

Símbolos de "Tomada pelo Diabo".
ILUSTRAÇÕES: Ruth Steyer, 2018.

TOMADA PELO DIABO

Era tempo de muita seca, e Luzia havia pedido ao seu marido, Luiz Laureano, que abrisse uma roça nova. Com a ajuda de um neto e sua motosserra, mais o machado de Luiz, os dois deixaram o terreno pronto para a queima. Luzia e Luiz combinaram de ir no outro dia de manhã queimar, caso não virasse o tempo, pois estava há uma semana sem chover, sendo o momento ideal. Ela falou: "Faz tempo que meu papai finado faz roça grande. Quando ele vai colocar fogo, muito, queima bem. Por aí, janeiro é verão. Agora nem é verão janeiro. Agora vem verão em março, né? Aí quando é verão, bota fogo pra roça queimar bem!"

O amanhecer já era quente, e fomos cedo pelo *inipo*, o caminho da roça. Além do casal e alguns netos, também foi junto uma sobrinha que estava de visita, que fazia faculdade e morava em Manaus. No caminho ainda encontramos com Vanessa, uma nora Kuripaco, que seguiu conosco. Quando chegamos à área derrubada em meio à mata, depois de longa caminhada, sentamos para comer um abacaxi maduro da roça antiga e esperar a melhor hora para queimar.

Kerradá foi acabar de derrubar uns galhos e amontoar outros, e Luzia, ainda sentada, começou a juntar as folhas secas enquanto entoava uma conversa com *Kaali*, o dono da roça, pedindo sua ajuda para ventar e espalhar o fogo e para não vir urubu à noite cagar na roça, pois se ele viesse não vingaria raiz. Vanessa falou que se lembrava de ouvir a sua mãe cantando essa música baixinho, mas que nunca aprendeu. Lilly Baniwa, a sobrinha, também não. Ela disse que essas mudanças tinham muita relação com a Sophie Muller e que o fogo, para ela, estava associado ao Diabo, assim como *Kaali*, *Ñpirikuli* e *Kowai*. "Quem foi ela?", perguntei. Luzia parou de cantar para ouvir, e Lilly respondeu:

— Os velhos sabiam que um dia ia chegar uma mulher, como se fosse uma irmã de *Ñpiricuri*. Tinha um velho, ele sabia como que era a gente, como que era nosso coração, tipo pajé, mas ele era um profeta. Mais que pajé. Parece que ele desmaiava e ia pro céu, aí Deus mostrava as coisas pra ele. Ele que profetizou a vinda da Sofia, como nós falamos. Ele falou que uma pessoa ia chegar e que ia falar do criador. Eles sabiam que existia Deus, mas eles não sabiam da palavra de Deus, né? Ele falou que uma mulher ia falar do criador. Palavras boas, palavras de vida. O nome dele era Ramón[34]. Ele desmaiava e falava pra trazer a garrafa, que ele trazia água do céu. Essa servia de remédio. Minha mãe diz que dava pra ver a água pingando sem ninguém colocar água. Aí a pessoa melhorava.

Lilly Baniwa, a sobrinha, disse ainda que sua vó e mãe, que moravam no Içana, onde ela também nasceu, na comunidade de Nazaré, contavam muitas histórias dessa mulher, que ficou marcada como heroína, ou mais propriamente como um ser sobrenatural, já que ela dizia que sua aldeia era no céu e havia sobrevivido a uma tentativa de envenenamento.[35] Luzia, então, falou:

---

[34] A resistência à dominação branca entre os índios do Alto Rio Negro foi marcada pela presença de movimentos messiânicos a partir de 1857. Mais que pajés, esses profetas pregavam a soberania Baniwa diante das atrocidades dos movimentos dos patrões, como as fugas para não serem roubados para trabalharem na escravidão da borracha. O primeiro movimento foi liderado por Venancio Anizetto Kamiko, da fratria Dzauinai, do alto Guainía (Wright, 2005).

[35] "Provada pelo veneno: Um grupo de índios estava sentado ao redor de uma fogueira quase apagada, no meio de uma choupana de barro no interior da Colômbia, envolvido num bate-papo sobre a origem duma mulher branca que navegava seus rios e ensinava nas suas aldeias. 'Ela é feiticeira', disse um. 'Não é não', responderam vários. 'Ela só quer nos ajudar.' 'Mas todos os feiticeiros falam do mundo oculto. Como ela poderia saber tanto do assunto?' 'Do livro preto dela. Ela diz que é o livro de Deus.' 'Ah, é Ñapericoli, o Grande Espírito! Lembram-se das palavras que nosso velho feiticeiro nos contava? Ele

uma vez falou que morreu e entrou na presença de Ñapericoli numa cidade de luzes ofuscantes.' A maioria deles não se lembrava, mas um índio idoso entrou na conversa. 'É verdade, e o nosso feiticeiro nunca pôde esquecer das coisas que Ñapericoli lhe contou no meio de todas aquelas luzes.' Todos escutavam atentamente. 'Ñapericoli lhe prometeu que algum dia lhe mandaria sua irmã ao nosso rio com uma mensagem para todos os povos.' Com espanto questionaram 'Será que ela é...?' Os índios rapidamente juntaram as peças. Aquela mulher branca que lhes ensinava parecia se encaixar na descrição. 'Irmã de Ñapericoli?' 'Que outro motivo ela teria para se preocupar conosco e nos ajudar?' 'Que outra pessoa poderia conhecer tanto do Grande Chefe e contar-nos coisas que não sabíamos sobre Ele?' 'Esta irmã branca não está nos contando do Céu e de como chegarmos lá?' 'Ela não veio de uma terra muito distante?' 'E não nos mostrou o livrinho preto com a mensagem do nosso Grande Chefe?' Então houve silêncio por alguns minutos. 'Como teremos certeza se ela é realmente a irmã de Ñapericoli?' Não houve resposta imediata para esta pergunta, mas logo um dos homens teve uma ideia: 'Se ela for realmente a irmã de Ñapericoli, não morrerá, mesmo que tome veneno. Só há uma maneira de descobrir. Qualquer dia colocaremos veneno no seu alimento. Se não morrer, ela é realmente a irmã de Ñapericoli'. Houve sinais de aprovação e desaprovação. A maioria não tinha muita certeza, mas o raciocínio parecia fazer sentido. A irmã 'branca' continuou suas viagens de aldeia em aldeia, mas começou a perceber que algumas pessoas, antes amigas e interessadas na mensagem, agora se afastavam dela. Um dia uma das mulheres mais amigáveis lhe sussurrou: 'Alguém vai lhe dar veneno'. A 'irmã branca' simplesmente sorriu. Que absurdo falar tal coisa deste povo aparentemente inofensivo. Certamente aquela mulher só queria assustá-la. Será que alguém daquela aldeia seria capaz de cometer assassinato? Aquela mulher teria segundas intenções? Será que queria que ela fosse embora? O jeito dela e os olhares furtivos davam-lhe a aparência de uma feiticeira. Mas isso não era motivo de alarme. A professora branca frequentemente visitava aldeias onde havia feiticeiros e logo se esqueceu do incidente. Passaram-se algumas semanas. Um dia quando a 'irmã branca' estava na aldeia onde ocorrera aquela reunião, um homem achou que estava na hora de fazer o teste. Já haviam adiado o suficiente; eles precisavam saber a verdade. Após uma reunião à tarde quando todos estavam jantando, uma tigela de sopa foi dada à faminta 'irmã branca'. A sopa era meio estranha. Tinha alguns pés de tartaruga, com unhas e tudo, flutuando na superfície. Só a aparência lhe deu náuseas. Entretanto, ela costumava comer tudo o que os índios lhe ofereciam. E também por não haver outra comida, tomou a sopa. Terminada a refeição, sentada na sua rede, ela foi tomada por dores no abdômen, as mais terríveis que já havia sentido na sua vida, e que continuaram por alguns minutos. Num canto

— Minha mãe conheceu Sofia Milena. Gostava dela. Aquela minha vó não gosta dela não. "Cuidado", ela falava. É, não gosta não aquela vovóca, aquela era brava, a mãe da minha mãe. "Ai cuidado, cuidado, vai acertá pra ti", ela falou, minha vovóca. "Ela bate, ela quer bater", ela falava da Sofia. "Vovocá, cuidado, orando com Deus, ela vai fazer mal pra ti", eu falei. Milena ensina pro crente. Ela ficava três semanas numa comunidade. Ela ensina escrever. Toda comunidade que morava ela fazia assim. Lê palavra de Deus, muito longe ela vinha pelo caminho. Ela foi embora, dormiu lá na metade do caminho, no acampamento. Eles cozinham comida, ela come. Ela dorme e escuta aquela anta, longe: *fuuuuu, fuuu*. Ela acorda, tira espingarda, tudo ela. "Agora é a hora dela. Deus abençoa pra ela agora. Manda embora agora Diabo." Ela fala, o coração dela, né? Aí acordou. Aquele meu tio, aquele Nazário, ele foi pra esperar a descida dela. Aí ele veio trazendo lá da boca do igarapé Uaraná. Vovocá estava na comunidade, assim nove horas, né? Descascando mandioca mole, ele remando, né? Sofia Milena remando também. Aquela Milena, né? Ela remava também, né? Ela

---

da cabana de palha emprestada para ela, havia uma grande cuia, usada para as bebedeiras nas festas. Chegou até ali no exato momento de depositar o conteúdo do seu estômago dentro da cuia. Ela cambaleou de volta à rede e ali ficou deitada, ofegante, sem força para fazer mais nada. Lentamente as dores amenizaram e ela dormiu. Ao clarear o dia ela acordou e se levantou para esvaziar a cuia, antes que viessem os índios. No entanto, a cuia já estava completamente vazia e um grande galo morto junto dela. Rapidamente, ela pegou o galo pelas pernas e enfiou por uma fenda na parede para que os índios não a acusassem de tê-lo matado. Não contou a ninguém sobre o incidente, e nem lhe passou pela cabeça ligar o fato ao que a mulher havia dito sobre envenenamento. Pensou que sentira náusea apenas pelo aspecto desagradável da sopa. Somente cinco anos depois o homem confessou que colocara naquela sopa de tartaruga veneno suficiente para matar cinco homens. Quanto aos índios, concluíram que a 'irmã branca' tinha passado no teste. Depois disto, eles receberam cada palavra dela com grande entusiasmo. Com certeza ela era a 'deusa branca'" (Muller, 2003, p. 13-15).

era branca, mas ela já falava kuripaco.[36] Aí ela desceu de novo até o Aiari. Ela mandava fazer casa, meu tio, aquele, morava em Jandu Cachoeira. Grande casa. Bem bonito casa. Como casa pra cá. Morava em maloca, lá na nossa comunidade. Aí ela mandou fazer casa pequena. Ela chama gente de toda comunidade pra fazer escola pra ela. Ela quer casa, bonito casa, bem bonito casa. Missionária. O pajé não gostava dela. Muito forte. Eu me lembro, pajé não gosta não dela. Os pajés escondiam a pedra deles pra ela não jogar na água, no rio. "Não, não tem", ele falou pra ela. Envenenou pra ela pra descer pra cá, né? Depois ela chamou gente pra fazer escola, pra fazer conferência. Casa bonito. Bom mesmo que ela faz. Conferência, fazia conferência. Eu não aprendi a escrever não. Muita mulherada que aprendeu. Nova ainda eu. Muita fruta eles davam pra ela: patauá, bacaba, banana, muito legal no Içana, pra comer de manhã. Como comunitário assim. Agora que envenenam muito lá. Faz tempo, não envenenam não. Agora não dá não, muito veneno agora. Antes dela não tinha muito veneno. Eu era muito pequena, não sabia bem nada. Muito pequena mesmo. Aquela minha irmã foi na escola com ela, minha irmã velha. Lê Bíblia, tudo. Agora morreu tudo gente lá no Jandu.

Lilly continuou contando:

— Minha tia dizia que ela colocava bancos, pegava carvão e mandava cortar uma tábua, porque não tinha caneta... Aí ela ensinava a escrita na própria língua. Ela só dava lápis pra capitão, chefe da comunidade, né? O resto escrevia só com carvão. Escrita na própria língua indígena, né? E minha tia

[36] Outros povos envolvidos na evangelização de Sophie Muller, que durou aproximadamente quarenta anos (além do Baniwa): Kuripako, Kubeo, Guayabero, Piapoco, Guahibo, Cuiva e Saliva (Wright, 1999, p. 147)

diz que ela trabalhava de manhã, à tarde e à noite. Não parava de trabalhar. Falando de Deus. Que ela tinha pouco tempo pra falar tudo, né? Pra resumir sobre a palavra de Deus. Pelo que a minha mãe contou, que já contaram, né? Porque a minha mãe era mais pequena ainda, né? Mas o erro que a Sofia fez foi ela falar pra deixar a cultura, não acho isso certo. Alguma coisa ela fez, mas isso foi muito ruim. Hoje em dia, se ela fosse falar isso, as pessoas são mais esclarecidas, eu não concordaria não com as coisas dela. Ela não respeitou a nossa cultura. Ela não podia proibir, porque era a nossa cultura, né? Ela foi no propósito de conhecimento dela, né? Não procurou saber se aqueles nossos parentes queriam aquilo, né? Aí ela escrevia, ela traduzia algumas partes da Bíblia pra kuripaco. Ela ainda tem escrito, a minha mãe. Tá tudo rasgado, mas existe ainda. Eu ia digitar pra minha mãe, né? Mandar imprimir. Tá incompleto, mas existe. Diz que ela pregava, ela falava e já escrevia tudo, ela tinha uma máquina. Um tio meu foi que ela nomeou, porque ela chegava na comunidade e já escolhia. Ela fazia as pregações dela e aí ela já via quem tinha dom de ser líder, né? Quem pegava as coisas com facilidade. Ela nomeava pra ser líder e mandava construir igreja. E assim ela ia rápido, e as comunidades continuavam praticando e aumentando os crentes. Ela descobriu que tinha mais índios pra cá, pro Brasil, aí ela entrou ilegal, né? Sem documento nenhum. Aí, quando descobriram que ela estava lá, começaram a vir os católicos também.[37] E, diz que o delegado do Satanás mandou

[37] ANOTAÇÕES PESSOAIS: Luiz diz que "Aquele Padre José Schneider chegou no Aiari e trouxe doença. Aí começou doença. Aí começamos comer outras coisas, café, pão, arroz". Este foi o padre salesiano encarregado de abrir uma nova missão no baixo Içana, pois objetivavam claramente barrar a expansão do evangelismo naquele rio, com a ajuda explícita dos militares. Daí iniciou uma divisão, que corresponde, aproximadamente: os crentes nas comunidades Walipere-dakenai nos rios Içana, Cubate, Cuiary e Aiari, e os católicos

> prender ela. Ela fugiu e voltou pra Colômbia. Muitos diziam que ela própria era o Diabo. Uma minha vó velha estava comendo caroço de ingá na beira do fogo quando ela, bem branca, com saia longa, camisa branca de manga e cabelos bem arrumados, chegou. Ela falou, *pedária*, velha, na nossa língua, né? A vó levantou, pegou a vassoura de pau e dentro da casa, de chão batido, correu atrás dela. A senhorinha alta e bem magra, fugindo, gritava na língua da minha vó: "Tu tá tomada pelo Diabo". E ela respondia: "Diabo que nada. Tu é que é o Diabo. Sai já da minha casa e não volta mais aqui".

Luzia diz que para ela também era coisa do Diabo comer e beber do mesmo copo ou prato, como estavam acostumados. Diz que os crentes, eram cinco no começo na sua comunidade, não bebiam mais no mesmo copo nem na cuia. Cada um tinha o seu. Iam para a roça e levavam o seu. Vanessa, a nora, que só estava ouvindo, falou:

> — Meu pai lembra bem da Sophie Muller, ou Sofia Milena, como chamam desde lá a fronteira com a Colômbia, de onde ela veio. Ele diz que quando ela chegou na comunidade de São Joaquim, que fica bem na fronteira, né? Ela já falava em kuripaco: "Onde estão as flautas sagradas?", ela disse. "Lá no igarapé." "Então vamos lá." "Aqui estão, embaixo da água." "Então pega, mergulha." "Tá bom." "Aqui estão." Ela, então, olhou em volta, pegou um pau grosso deitado no chão e quebrou todas as flautas. Aqueles que tavam com ela assistiram tudo parados. E ela disse: "Agora nós vamos para a igreja. Eu vou ensinar a Bíblia pra vocês". E depois disso nunca mais fizeram festa lá. Nem *caxiri*, nem nada. Nem benzimento.

---

nas comunidades Hohodene e Dzauinai no Aiari e Baixo Içana (Wrigth, 2005, p.168).

A conversa se estendeu e elas falaram que tiveram coisas boas que ela fez, como ensinar a escrever na língua, proteger os seus parentes dos brancos, "como aqueles profetas faziam", e que nas comunidades onde são crentes ninguém bebe, "o que é bom", pois não tem muitas brigas e mortes. Mas que o que mais mudou foram as festas com *caxiri* e os trabalhos dos pajés, que passaram a ser escondidos porque eram "coisa do Diabo", e assim foi diminuindo o número de pajés, sendo hoje muito difícil encontrar um pajé verdadeiro, que tenha bastante acesso aos outros mundos e que, assim, quase não há quem possa fazer os trabalhos de cura. Poucos sabem as histórias antigas e as músicas sagradas para fazer as curas, para fazer as iniciações, aí já não tem iniciação. Vanessa disse que para ela foi ao contrário. Que ela não conhecia nada das histórias antigas, e só foi saber quando casou com um filho de Luzia. E que por isso não foi benzida na menstruação, andava no mato e carregava peso mesmo menstruada. E compartilhou a reflexão se não seria por isso que ela e mais duas irmãs teriam dificuldade ou impossibilidade para engravidar. Disse que quando veio morar em Itacoatiara-Mirim aprendeu muitas histórias com o sogro, Luiz, e aí foi buscar pajé para se tratar e começou a acreditar nas histórias, mas que nunca ninguém tinha lhe contado. E que aconselhou a mãe, quando ela veio a São Gabriel de visita, a buscar um pajé bom para tratar da doença. A mãe foi com um parente lá no Alto, meio desconfiada de início, mas melhorou e passou a acreditar também: "Uns deixaram de acreditar nos antigos, nas histórias, de praticar, mas nada se perdeu. Tudo ficou guardado. Também fico pensando que se a Sofia Milena não tivesse vindo pro Içana, talvez a gente fosse igual aos Yanomami[38], que estão bem na sua cultura ainda hoje".

---

[38] Os Yanomami foram uma das últimas etnias a entrar em contato com o branco na região, a partir de 1910. Nas décadas de 1960 e 1970 esse contato começou a

As conferências iniciadas por Sofia Milena continuam acontecendo. Aí as comunidades, principalmente do Içana, ficam vazias, já que todos se encaminham para a comunidade onde será realizada a conferência, na qual, inclusive, já se constroem casas extras para receber as pessoas. Todas as três já participaram de conferências e gostaram muito, "pois tinha muito canto e comida". Mas Luzia agora é Adventista, Vanessa Testemunha de Jeová e Lilly ainda não sabe bem. Luzia contou que uma parente sua foi convidada, certa vez, pelo pastor da Igreja Batista, igreja de Sofia, para ir a sua casa. Ela foi com o marido e os filhos, mas a mulher do pastor não queria eles ali, não queria dar comida para eles que eram "selvagens e sujos". Eles foram embora depois de comer, pela insistência do pastor para que comessem, mas tristes e nunca mais quiseram saber de ser crentes. Viraram Adventistas também. Luzia diz que gosta de ir à igreja porque gosta de cantar, assim como gosta de cantar a música para *Kaali* e a música improvisada do *caxiri* que aprendeu com a mãe.

Vanessa então disse que, para não ficar tarde, ia seguir caminho para sua roça. Escutávamos as folhas espocando e caindo por causa do calor. *Kerradá* foi bem no meio do terreno, onde tinha mais troncos caídos, para começar a atear o fogo dali. Luzia voltou a cantar para *Kaali*. Ele também cantava para *Kaali* e, no silêncio do clarão aberto na mata, as vozes ecoavam longe. Lá do meio o fogo foi se espalhando alto e Luzia, com palmeiras secas e cascas de árvores, ia atiçando o fogo em toda a volta da futura roça. Ela disse que tinha que ter muito cuidado para não acontecer como aconteceu com *Ñpiriculi*,

---

se dar de forma mais massiva, principalmente pelos minérios nas suas terras. Foram construídas casas de apoio para Yanomami em São Gabriel da Cachoeira, assim como para outras etnias, para poderem se abrigar na cidade quando vêm de longe, de suas comunidades. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami. Acesso em: 20 maio 2018.

que matou seu filho *Kowai* ao cercar ele de fogo no meio da roça. Depois, *Kerradá* ajudou, e foram cada um por um lado, atiçando o fogo para queimar bem, já que quanto melhor a queima, melhores seriam as colheitas.

Não deixavam de cantar e olhar para o alto das árvores, no que o vento foi crescendo e o fogo se espalhando na terra. Era muito, muito quente e muito bonito ver a sincronia dos elementos e o conhecimento para que o fogo não se espalhasse na mata virgem e para que a queima fosse grande, prometendo muita raiz e fruta. No caminho de volta, Luzia disse que *Kowai* era o principal que Sofia dizia que era o Diabo, mas que, como ela era mulher, nunca tinha o visto e nem queria vê-lo: "porque ele traz doença, mas também é ele que cura com o pajé".

ACIMA: As 23 etnias pintadas no altar da Igreja de São Gabriel da Cachoeira.
NA PÁGINA AO LADO: Fogo na roça

Símbolos de "Descimentos".
ILUSTRAÇÕES: Ruth Steyer, 2018.

"DESCIMENTOS"

> *"Sou como a haste fina: qualquer brisa verga, mas nenhuma espada corta."*
>
> **[MARIA BETHÂNIA]**

As casas têm o mesmo padrão na comunidade de Itacoatiara-Mirim, algumas famílias fizeram reparos e puxados, mas as fachadas continuavam as mesmas. A casa de Luzia tem três cômodos: um é o quarto do neto mais velho; o outro é um banheiro usado como armário com cadeado na porta; e o terceiro é composto por quatro redes e duas camas, uma mesa, uma geladeira e um fogão. Na parede, muitas fotos da maloca, flautas, chocalhos, penas, *kangataras*, como é cocares em língua geral, colares com dentes de onça, jabutis e cabeças de veado que são usados para tocar.

Já havia começado o ano letivo na escola que fica na comunidade. A mulher do capitão[39] tocou o sino, como fazia todos os dias para convidar a comunidade para o mingau. Cada mulher que chegava, colocava em cima da mesa, ao centro, a sua panela com *kiinhapira*,

---

[39] "As histórias de vida enfatizaram esse período como a 'época dos patrões' (Meira, 1993), quando as trajetórias de vida dos Baniwa foram marcadas, no espaço e no tempo, por suas relações com os comerciantes. O que governava essa relação, sempre existente, era a 'conta' — bens obtidos a crédito e pagos pelo trabalho —, mas quem ficava com a conta e, portanto, com o controle era o patrão e, frequentemente, através de um chefe local ou 'capitão'" (Wright, 2005, p. 222). Esta figura do capitão, que nem sempre correspondia ao Cacique, era alguém que falasse bem o português para poder mediar as relações entre a comunidade e o branco. E assim foram se estabelecendo as figuras dos capitães, presentes na grande maioria do complexo cultural do noroeste amazônico. A "época dos patrões" solidificou a relação patrão-cliente como a principal forma de contato interétnico (Wright, 2005).

ou vinho de açaí, mingau de banana ou mandioca, uma térmica de café, beiju ou curadá. Os que chegaram foram se sentando nos bancos dispostos nas laterais, formando um quadrado em que todos podiam se ver. Quando parecia que ninguém mais chegaria, mesmo faltando muitos, o capitão falou "*Hare waika*" em baniwa, e depois "Bom dia" em português, e seguiu assim, entre uma língua e outra. Agradeceu as presenças, deu os informes sobre o começo do ano letivo e passou a palavra para os professores. Alguns deles vinham da cidade, outros escolheram morar na própria comunidade, tendo casas reservadas, caso não fossem moradores dali mesmo.

O capitão designou dois dos animadores da comunidade para distribuírem a comida. Eles escolhiam uma panela, experimentavam o conteúdo e depois passavam distribuindo nas xícaras e copos de cada um. Assim fizeram panela a panela. Quando acabou, o capitão anunciou o fim com um "huuul", ao que os homens e mulheres responderam "hul", "hei" e todos voltaram para as suas casas. Depois do café comunitário, os professores e alunos foram para a escola, e os pais foram caçar ou para a roça: o homem quase sempre à frente, carregando o terçado, e a mulher atrás com o *aturá.* Outros foram pegar o ônibus, que passava em frente à comunidade, para ir vender fruta, pimenta ou farinha na cidade. A comunidade ficava vazia. Raros movimentos de pessoas que iam e vinham. Nos domingos, próximo ao meio-dia, também tocavam o sino para o almoço comunitário. Antes, sempre que alguém pegava uma caça grande, como ainda não tinha sino, iam de casa em casa chamando todos para comer, e aquele que havia caçado não comia.

Nesse dia, Maria e Diego não quiseram ir à escola, pois queriam acompanhar a vovó e o vovô na cidade. O ônibus que vinha do porto de Camanaus passava em frente à comunidade cinco vezes por dia em sentido à cidade. Quando o ônibus parou, perto das oitos horas,

mulheres e homens ali da comunidade carregaram com calma cada uma das latas de farinha, as bacias de banana, beiju e pimenta para ir vender na feira da cidade. Ao subirem mais passageiros, tantas mais línguas se ouvia: baniwa, kubeu, kuripaco, tukano, língua geral e yanomami. Contavam histórias e riam muito durante o caminho. Alguns que vinham de comunidades de ilhas próximas ao porto, outros que viviam em comunidades na estrada e ainda outros que estavam só de passagem, nas casas de apoio da sua etnia ou em casas de parentes.

Luzia ia com Maria no colo. O motorista teve que deixar passageiros no ponto, pois era impossível subir mais gente. Quando chegou na cidade, em frente ao Banco do Brasil e ao lado da feira, tardou o tempo de cada um descer com suas vendas, sem atropelos, sem pressa. Porém, os comerciantes que almejavam comprar algum produto específico, como o açaí para processar na máquina e revender, aguardavam ansiosamente, abarrotando a saída dos passageiros.

Cada um dispôs seus produtos em frente ao mercado, em meio aos cumprimentos com os parentes que encontravam na cidade. Aqueles que venderam rápido foram fazer alguma compra no mercado convencional e, ao meio-dia, a maioria pegou o ônibus de volta para a comunidade.

Luzia não foi vender na feira, mas receber a aposentadoria na longa fila do banco. Atravessou a rua com muito cuidado, segurando firme nas mãos dos netos. A confiança do ir e vir das crianças na comunidade, na mata e nas brincadeiras se transformava em quietude e cuidado na cidade. Eles queriam comprar um doce, e como a vovóca não sabia lidar com o dinheiro, sendo alvo de pequenos furtos dos comerciantes, as crianças então pagaram.

Luiz aproveitou para ficar na fila do outro banco. Enquanto esperávamos, Luzia me contou como foi que casou com *Kerradá:*

— Ela chegando, minha tia. Ela é viva ainda. Ela chegou, ela falou pra Luiz: "Neto, cuida bem da minha sobrinha. Coitada, veio o teu pai puxou ela gritando, gritando demais", ela falou. Cheguei lá na comunidade do Camarão, não conhecia a mãe dele, nada. Nenhum conhecido meu. A mãe do Luiz era viva, aquela Wanana. Não sabe não escutar como que é a língua dela, ela também não escuta pra mim. Aquela irmã dela, Maria nome dela, disse "deixa ela voltar". "Tu quer voltar?", ela falou. Eu quero fugir, pensei. Não deixavam não pra mim sozinha. Quando eu fui tomar banho outra irmã dela foi comigo. Nem como que pra fugir. Eu quero voltar. Eu não queria de casar. Queria ficar não. Coitada, minha mãe, eu ajudava ela. Torrando farinha, fazendo beiju. Eu sovina minha mãe. Chegando, minha sogra fala pra mim, fala pouco nossa língua, né? "Fica comigo norá, não vou ralhar pra ti." Aquela brava, né? Eu choro muito. Não tem faca pra mim? Pra eu furar aqui a minha barriga! Eu quero morrer. Não sei porque assim eu! Eu fugi no mato. Eu caminhando um dia eu saí na outra comunidade. Eu vou lá, eu encontrei aquela minha vó na roça, ela esconde pra mim. Papai escutando fofoca, ele vem. "Bóra já remar", ele falou pra minha irmã. Quando eu vi meu pai, ah meu pai! Agora que eu vou voltando, não quero ficar não, eu falei. Ele é novo ainda pra mim. Não quero não, eu falei. "Tá bom", ele falou. "Bóra então, eu vou deixar pra ti." Mamãe finada, ela ficava lá no Tucumã. De tarde, chegando lá na comunidade do Tucumã. Chegou aquela minha cunhada, ela morava lá. "Eu chora um pouco contigo", ela falou. "Já sumiu no mato, ou onça que comeu", ela falou. Não, eu tava com a vovóca, eu falei. Aí voltei pro Içana. Depois que meu tio pediu de novo. Aí ele foi buscar de novo. "Bóra?" Bóra. Aí eu fui.

E lá na comunidade do Camarão, no Rio Aiari, moraram muitos anos. Uma vez, quando vieram a São Gabriel da Cachoeira comprar

coisas, quase ficaram. Era de quinze a vinte dias para vir remando de canoa, descendo o rio desde a comunidade. Abriram roça, mas voltaram lá para o Alto. Outra vez que vieram, aí ficaram e deixaram as coisas deles lá mesmo, a casa e tudo. Pois aqui a roça era mais perto da casa e o comércio também, sendo mais acessível aos bens que precisavam. E para voltar lá para o Alto Aiari, eram quarenta dias rio acima:

> — Quando chegamos aqui em São Gabriel tinha muito desse aqui, onça. Muito rastro dele, andava por aí assim. Aí eu falei pro Luiz, tu sabe afastar esse aí? Ele disse: "eu sei". Aí agora acabou onça por aqui. Só às vezes. Diz que pajé fica onça, *dzauwi*, mas só à noite. Paricá dele que faz assim, né? Ele anda daí na mata como onça, diz que ninguém pode deitar perto dele, o pajé. Por isso, longe a mulher dele fica, né? Deita no outro quarto, né? Eu já vi onça no mato. Mas ela não faz mal não. Tem tudo, onça pintado, *kadanani*, aquela vermelha, *dzaawi karrapi*, né? Aquele preto, *wima*. Lá no lago tem pegada de onça esses dias, mas ele não pega gente, só *tino*, cachorro. Mas, quando nós chegamos aqui, todo mundo ficou doente. Todo mundo deitado. Irene, a finada minha filha e Moisés. Nós morava lá no fim da pista do aeroporto. Todo mundo pegou malária. Só aquele finado meu sogro que não pegou não. Só ele. Todo mundo deitado. Aquela mulher do meu sogro, um ano ela ficou doente com malária.[40]

---

[40] De acordo com Wright (2005), há registros que em 1740 já havia "descimentos" forçados de Baniwa, capturados e enviados para Fortaleza da Barra e Belém, provavelmente como escravos. As doenças trazidas com a intensificação da colonização na metade do século XVIII, como o sarampo e a varíola, começaram a dizimar as comunidades do Içana e afluentes. Com as doenças, a precarização das condições de vida e a dependência dos produtos dos brancos, houve outros descimentos "espontâneos" para as cidades coloniais do Baixo Rio Negro, onde poderiam trabalhar para os brancos. Quando eles queriam

Depois de muito esperar no banco, caiu a luz da cidade e não conseguimos resolver nada. Como podia demorar a voltar a luz, ficamos ali esperando por Luiz, depois esperamos o ônibus. Na volta, sentei ao lado de uma mulher de uma outra comunidade que ficava próxima à estrada. Ela tinha cinco filhas mulheres e nenhum homem, além disso, seu marido dizia que as filhas não eram dele e, uma vez, tentou enterrar uma delas quando nasceu. Mas seu irmão o impediu e ficou com a menina por um tempo. Tempos depois a mãe conseguiu recuperar a filha.

À tarde fui com Janete, nora de Luzia, suas filhas e noras procurar ucuqui na mata, pois Feliciano, filho de Luzia, ao ir caçar, tinha visto um pé carregado. Passando pelas casas da comunidade, outras mulheres perceberam que íamos pegar ucuqui, pelos baldes dentro dos *aturás*, e rapidinho pegaram os seus e seguiram caminho atrás de nós. Janete passou uma folha no rosto para não manchar a pele de pano preto pelo sol forte e depois entregou às filhas. O caminho era longo e íamos todas, uma atrás da outra, conversando, entre baniwa e português. A árvore do ucuqui era bem alta, como a castanheira, e estava bem no centro da mata. A fruta se desprendia do pé, ganhando velocidade e força, sendo aconselhável ter bastante cuidado para não cair na cabeça. Catamos os ucuquis caídos e outros não paravam de cair. As mulheres, ao invés de xingar quando algum caía perto de si, agradeciam. E mais ucuquis caíam. Enchemos todos os *aturás* e sentamos longe do pé. Abrimos os ucuquis para guardar o caroço e a poupa, já que o mais pesado para carregar era a casca.

---

voltar, eram persuadidos à força, muitas vezes por etnias que se aliaram ao branco, como a Baré. Também as comunidades eram atacadas para forçar o "descimento", ao que os Baniwa tentavam se defender bravamente, e por isso ficaram conhecidos como "belicosos". Além desses descimentos, há registros de outros movimentos de migração dos Baniwa, seja para fugir do branco, seja por antigas disputas por território com outras etnias.

Impressionava-me a agilidade, força e elasticidade dos corpos dessas mulheres. Neuza, uma das noras de Janete, andava pelo meio da mata fechada enchendo o *aturá* e parecia nem sentir o peso; uma cunhada de Janete, da comunidade de Nazaré no Içana, sentou no chão com as pernas dobradas ao lado do corpo e descascou todo um *aturá* sem cansar ou trocar de posição. Os baldes iam enchendo de polpa e voltávamos a catar mais. Comemos alguns ucuquis debaixo do pé, mas no terceiro a língua começava a coçar e arder um pouco. O esperado mesmo era o mingau dele, que deixava de coçar e ficava bem docinho.

Janete contou, enquanto descascávamos:

> — Eu vim de Nazaré também, onde essa minha cunhada mora. De lá eu vim quando eu tinha quatorze anos, com meu marido já, porque quando ele achou pra mim com catorze anos lá, eu tava ajudando ainda, né? Só que como ele achou pra mim na cidade aí eu vim já com ele, como diz. Eu falo para aquele que sempre chega, somos diferente índio, né? Quando acha namorado já é pra ficar junto com ele. Por isso quando ele achou pra mim já eu venho junto com ele. Já era pra morar pra cá. A casa do pai dele antiga tava bem ali onde vocês tão jogando vôlei. Lá que era a casinha, uma barraquinha só. Não era assim a comunidade, era assim dentro do mato mesmo, só tem duas casas lá e um casa pro finado do pai dele, aquele velho, o Laureano. Aqui era só mato, mato igual esse daí. Só tinha só um caminhozinho. Feiozinho era esse estrada que tá aí, que dá no aeroporto e na cidade. Não tinha ainda asfalto não. Só aquela piçarra mesmo, como diz. Assim que eu fiquei aqui, aí eu tive esse primeiro filho, né? Carlos. Fiquei morando já pra cá, quando ele tava com um anozinho, aí nós fomos pra lá, né? Porque eu tô querendo morar pra lá. Agora já não é mais como antes, né? Que a mulher tem que morar na

comunidade do marido. Aí eu não acostumei aqui, como eu criei lá no lado do rio, assim, tomando banho, aí queria voltar pra lá, só que não dá. Lá eu senti muito difícil. Pra lá a gente sente muito difícil, como eu falei. Porque falta, como diz, pra comprar roupa, comprar sal, sapato, perfumezinho, sandália, esse daí que a gente veio, por causa desse daí. Pra comer lá é bom, tem caça, alimentação, tudo esse daí, peixe, esse tudo tem lá, de graça com meu pai. Aí nasceu essa aqui, a Jocinéia. Aí tinha ainda a outra, só que faleceu quando ela tava com duas semanas. Ela morreu pra Manaus, ela não tinha nome ainda. Aí eu tive essa Rose, né? Aí depois da Rose eu tive outro de novo. Um menino também. Quando eu tava com sete meses, aí peguei malária, tomei acho que remédio pra malária, né? Aí começou a fazer mal pra mim. Aí fui, abortei lá no hospital. De lá eu tive esse Orlandinho. Aí fiquei, aí tive esse Júnior. Depois do Júnior eu fiquei um pouco doente, né? Acho que, não sei que que eu tenho. Aí depois tive esse aqui, *Kerradazinho*, Everson, né? Aí pronto, aí depois eu acostumei já pra cá. Aí quando eu queria ir pra lá visitar a minha mãe, eu não acostumei mais não. Lá em Nazaré, acho que são trinta famílias ou mais. É grande. Tipo aqui mesmo. Aí esses meus filhos não acostumam mais pra lá, é, não acostumam mais nada. Aí de lá, quando chega lá, ano passado eu viajei, quando eu tive com um mezinho esse daqui, aí fui lá, não gostaram, como diz, não gostaram assim de comunidade. Como eu falei, a gente come de graça, toma açaí, tudo, tomando banho lá, é bonito o igarapé lá. As casa tudo de caranã, tem aquela de alumínio também. Aí as criança já quer voltar pra cá, né? Acostumaram pra cá, assistir televisão, andar no carro já. Arrrh. Aqui é bom. Cada um sabe quando precisa ir pra roça. Não pensa lá na frente. Vai vivendo cada dia. Se precisa ir pra roça, vai. Agora os velhos é difícil acostumar aqui. Uns vem e depois voltam pra comunidade.

A cunhada de Janete que estava de visita, lá do Içana, falava em baniwa e muito pouco em português, mas entendia bem. Janete diz que só foi aprender mais o português quando casou.

> — Eu não sei por que lá diferente. Lá ninguém sabe o português. Tudo as crianças, tudo os filhos deles, lá tudo meus sobrinhos, desse tamanho, tudo de lá da comunidade, tudo eles têm medo de branco. Quando branco chegava lá, eu tinha vergonha que eles vão perguntar alguma coisa, aí já vô esconder, né? Eles têm medo de branco, né? Ainda hoje. Por isso que eu falei, eu era assim, eu falei. Eu tinha vergonha, eu falei, eu não sabia falar, não sabia, é perigoso perguntar pra mim esse branco. Como que eu vou responder? Assim que eu lembrava. Agora vocês eu não quero que vocês têm vergonha, eu falei pros meus filhos. Deixa a vergonha pra trás de vocês, eu falei. Na igreja eu falava assim, portuguesinho, né? Aí criei esses meus filhos, eu falava só com baniwa. Só baniwa mesmo. Baniwa, baniwa. Por isso que meu filho, ele tá grande já, aí que começou a falar no português. Ele fala mesmo baniwa. Aquela segunda também assim mesmo. Só conversava com ela só baniwa. Aí começou a falar já no português com outras pessoas já, com os outros amigos, com os professores, aí começaram a ensinar ela, sabe? Agora a Rosi, quando eu comecei a falar com elazinha é baniwa, né? Mas daí os grandes já falavam português, aí falam maomente o baniwa já com ela. Ela fala mais português, aí conversava com o colega dela, também, na escola... Aí começa já falando o português. Mas fala baniwa também. Agora, Orlando não. Desde assim pequeninho, tamanho *Kerradazinho*, começa já a falar o português. Esse Orlando já não fala quase o baniwa. Mas ele entende tudo. Mas fala mesmo o português. Quando ele fala na minha língua, aí fala maomente. É. Ele grava minha palavra quando eu falo. "Mãe, como a gente chama no baniwa?", ele pergunta já

> pra mim. Assim, por exemplo, jacaré. "Mãe, como que fala jacaré?" Porque professor pede agora, ele diz que ele devia falar em baniwa. Aí que eu começo a explicar pra ele. Ah sim. Juniorzinho também, não falava nada baniwa. Agora escutei que ele tá falando, porque já falo no baniwa com ele. Agora esse *Kerradazinho*, não fala ainda. Não sei como vai ser.[41]

Entre as conversas, os baldes foram se enchendo de ucuqui e então voltamos pelo caminho, carregadas. Esse era um caminho de caça, que varava lá para o meio da mata, mais longe que as roças. Eu e Maria, outra mulher mais velha da comunidade, fomos ficando para trás.

---

[41] Há uma grande discussão em torno da diferenciação entre Educação Escolar Diferenciada Indígena e Educação Indígena. A primeira está ligada às lutas pelas especificidades indígenas em diálogo com os parâmetros curriculares do MEC e a segunda, à ancestralidade, indo além dos conhecimentos escolares e acadêmicos. Porém, como formar um projeto pedagógico numa comunidade pluriétnica, como é Itacoatiara-Mirim? Por exemplo, qual língua irão ensinar? Baniwa? Tukano? Tuyuca? Além disso, muitas vezes os professores falam ainda outra língua, pois vêm de outras comunidades. Diante desses desafios, o português acaba sendo a língua mais falada e aprendida na escola. "Os preceitos missionários se assentavam no pressuposto da imoralidade, ignorância, superstição e atraso dos índios, demandando um projeto civilizatório ativamente construído por meio da escolarização, da imposição progressiva da religiosidade cristã/católica e do uso de vestimentas ocidentais, da destruição das malocas, desmoralização dos seus rituais e proibição do uso de línguas indígenas dentro dos internatos (Oliveira, 1995). No seu longo período de atuação, a missão católica desenvolveu uma imagem profundamente depreciativa da cultura indígena. Os jovens precocemente recolhidos aos internatos conviviam diuturnamente com um conjunto sistemático de mensagens que desvalorizavam a cultura indígena, ao associá-la à incapacidade, à sujeira, à selvageria. Depoimentos de ex-internos demonstram uma internalização gradativa desta autoimagem, gerando-se um terreno propício para um abandono 'voluntário' dos demarcadores culturais mais evidentes, como os rituais de passagem, e para a negação da identidade étnica, vista como barreira na superação das desigualdades sociais a que os índios estavam submetidos" (Garnelo, 2004, p. 16-17).

As mulheres conversavam e ela me contou que também não entendia baniwa, pois era Barasana da Colômbia. Disse que sua família foi muito bem recebida em Itacoatiara-Mirim, mas que mesmo convivendo por muitos anos ainda não tinha aprendido a língua.

Contou também que uma vez lá na sua comunidade foram convidados para um *dabukuri* numa comunidade próxima, em Mitu. Isso foi em 1998, ela lembrava bem. No meio da festa vieram quatro homens, brancos, guerrilheiros. Pegaram um irmão do seu esposo, "atiraram e bateram na cabeça dele até ele morrer, e todos correram pra onde puderam para se esconder". O medo que eles tinham dos guerrilheiros sempre fora o de que roubassem as crianças, principalmente os meninos quando ficavam sozinhos na roça ou na mata, para treinarem para a guerrilha. Com o medo transformado em terror, ela e a família tentaram cruzar a fronteira para o Brasil, mas não conseguiram. Foram barrados. Somente no ano 2000 conseguiram uma carona com o avião da Aeronáutica até o aeroporto de São Gabriel e vieram pedir para morar na comunidade. Quando ela terminou de contar, eu tropecei no caminho e ela disse: "a senhora não vai mais voltar nesse caminho". Por quê?, perguntei. "Porque quando a gente tropeça assim, nunca mais a gente passa naquele lugar de novo. Lembro da minha cunhada me falando na última vez que eu fui pra minha roça lá na minha comunidade e depois conseguimos o avião. Nunca mais eu vi ela nem aquela minha roça. Mas a minha roça aqui tá bonita agora."

Nely, que estava um pouco mais à nossa frente, também disse que entendia pouco o baniwa, porque ela era Tukana casada com um Baniwa. Sua comunidade era no Rio Papury, e do outro lado do rio ficava a Colômbia. Disse que lá todos iam tomar mingau juntos quartas e sextas-feiras, ninguém faltava, e faziam juntos os serviços comunitários. A comunidade era bem unida. Mas depois ficou triste lá, porque muita gente foi para a cidade. Abandonaram suas casas e ficaram só três casas com moradores.

Continuamos caminhando e, quando chegamos de volta à comunidade, Luzia, Luiz e os netos estavam voltando lá da estrada. Ele disse: "Já chegou?" "Já cheguei." "Pegaram ucuqui?" "Uhum. E vocês, já chegaram?" "Já chegamos".

As crianças pediram que a vovóca contasse uma história para dormir, e ela contou uma curtinha, do bacurau: "Quando é lua cheia, estamos na rede, ele vem pra pegar no peito da gente. Aí ele vê, *Ahhhhhh*, dormiu mesmo. Aí ele quer deitar com a gente. Se a rede tá alta ele deita, se tá baixa, ele muito velho, osso dele quebra tudo. Perigoso rede alta. Se é pequena ainda, se é criança, ele carrega embora".

As crianças dormiram e Luzia ou *nuperru*, irmã mais velha, como me disse para chamá-la, contou que, quando chegaram à comunidade aqui perto da cidade, ficou tudo muito diferente. Que ela gostava de morar lá para o Alto, porque lá não tinha muito veneno.

> — Triste, *nuedwá*, irmã mais nova. A gente tinha roça aqui, minha filha aquela cabeluda, ela planta cará, aqui, grande. Ela acaba, cozinha, "tá pronto mamãe, vem comer, mamãe". Ela foi pra roça, eu fui plantar pimenta doce, né? Muito eu plantei pimenta doce. Muito, uma bacia pra descer na cidade, pra vender. Aquela minha filha morreu de veneno. Eu falo pro Luiz cuidar. Vão envenenar pra ele quando ele come por aí. Porque têm inveja pra ele. Mas ele diz que só toma no copo dele. Não toma no dos outros.

Até hoje Luzia tem guardado o cabelo da filha, para fazer um dia como fez para sua mãe:

> — Lá na Venezuela, eu conheci *Warriu*, pajé, uma branca. Ela cheirá. "Cuidado", ela diz. Ela mata gente. "R$3.500,00 eu mata uma gente", ela falou. Meu mamãe finado, quando

> mataram pra ela, eu levei o cabelo e a foto dela. Eu levei pra ela. "Dez horas, tu vem pra cá pra escutar como que morreu tua mãe, quem que envenenou pra ela", ela falou. Eu pegá lotação do Ayacucho, na Venezuela.

Quando Dona Luzia vai à roça, ela leva uma garrafa pet com farinha, para encher de água no igarapé e merendar *xibé* quando dá fome. Mas ela não deixa a garrafa sozinha em nenhum momento, carrega sempre perto, porque alguém pode colocar veneno sem ela ver. Acabamos a conversa e fomos dormir.

Descimentos

Passando pela roça

Socando açaí

À ESQUERDA:
Almoço comunitário.
ACIMA: Mingau. Mingau

Símbolos de "Música sagrada".
ILUSTRAÇÕES: Ruth Steyer, 2018.

MÚSICA SAGRADA

Luiz, esposo de Luzia, é *maadzero*, o que em baniwa quer dizer mestre de cerimônias. Assim, ele sabe das histórias antigas, aprendeu a tocar as músicas sagradas e anima os *dabukuris*. Além disso, é o cacique da comunidade desde que seu pai faleceu. Luiz disse que com a evangélica Sofia Milena tudo se perdeu, já que ela demonizou as suas práticas rituais. Ele contou que teve um dia que havia cansado da perseguição e de achar que estava fazendo coisa do Diabo ao tocar os instrumentos antigos e a continuar a contar as histórias do começo do mundo. Pegou todos os instrumentos que mantinha quase que escondidos e foi à igreja para entregar para o pastor. E aí, pela primeira vez, alguém lhe disse que ele não precisava quebrar suas flautas ou jogá-las no rio, que ele podia tocar, que isso não era coisa do Diabo.

Luzia disse que, desde que vieram morar perto da cidade, começaram a ser chamados, principalmente pela Federação das Organizações do Povos Indígenas do Rio Negro (FOIRN), para tocar e dançar fora da comunidade. Começaram a ficar conhecidos como grupo de apresentações de músicas e danças tradicionais e, neste tempo, foram convidados para se apresentar em Paris, pelo ano do "Brasil na França" (2005). Desde então, Luiz e seu falecido pai, Laureano, não tiraram da cabeça a ideia de construir uma maloca. Luiz contou que os organizadores do evento em Paris os levaram em museus nos quais tinha que pagar caro para entrar e que lá ele foi encontrar os seus antepassados junto das flautas e colares roubados, que pertenceram à sua família.[42] Disse que gostaria de ter trazido de

[42] ANOTAÇÕES PESSOAIS: é tradição entre os Baniwa queimar ou abandonar todos os pertences do morto, inclusive casa e roça, para que ele vá embora para os outros mundos.

volta os instrumentos e os parentes presos lá, para a música voltar a ser tocada em todo noroeste amazônico, mas não pôde e, assim, ele e seu pai resolveram que precisavam de uma maloca para as músicas, as histórias e as danças voltarem ao seu lugar próprio e, então, serem resguardadas e valorizadas, como valorizavam lá na França.

Com a ajuda do movimento indígena liderado pela FOIRN e de apoiadores como o Instituto Socioambiental (ISA), conseguiram apoio para construir a maloca em 2007. Então, Luzia, o marido e os netos foram morar na maloca. Porém, com o tempo, como a caranã do teto e os esteios já estavam muito velhos e precisavam de reparos, eles voltaram a morar na casa do governo, construída na comunidade. Ainda assim, eles estavam dispostos a realizar naquele ano a festa do dia dezenove de abril e de dez anos da maloca, comemorada com os professores da escola e convidados da cidade e das organizações que apoiavam a maloca de diferentes formas: com os projetos anteriores, com alimentação para a festa, encaminhando turistas ou desenvolvendo atividades.

Em um dos mingaus comunitários, a comunidade foi convidada para decidir para qual dia seria transferida a festa, já que no dezenove era dia de receber o Bolsa Família e, assim, todos enfrentariam as longas filas no ginásio de esportes da cidade. As opções eram o sábado ou o domingo. Luiz, o cacique, deixou o seu copo comigo e foi, mesmo sob chuva intensa, até a sua casa perguntar à esposa qual dia ela achava melhor, já que ela havia feito uma cirurgia de hérnia e não pôde ir à reunião. Ele voltou e só então decidiram.[43]

---

[43] "Apesar dessa simbolização, Jakson demonstra que na vivência cotidiana o masculino e o feminino são esferas complementares; no âmbito doméstico a mulher gozaria de bastante poder de decisão, e a violência discursiva das produções míticas Tukano expressaria as ansiedades e vulnerabilidades dos homens ante a autonomia feminina, gerando a necessidade de uma parafernália ritual, que busca tornar as mulheres mais obedientes e as relações de gênero mais seguras" (Garnelo, 2003, p. 41).

Luzia, há um mês, havia esquentado paneladas das últimas pupunhas da estação e enterrado-as. Como se aproximava a festa, desenterrou, misturou o açúcar, coou e deixou fermentar mais uns dias para um bom *caxiri*, sendo este de pupunha um dos mais apreciados.

Nuperru ainda estava se recuperando da cirurgia e, dessa forma, fazia os trabalhos mais lentamente, mas não deixava de fazê-los. Foi pegar maniuara para fazer a *kiinhapira* completa para a festa de inauguração. Fomos caminhando até lá perto da roça de Laura, sua outra cunhada. Maria, a neta, como sempre, nos acompanhava. Ela deu um pulo quando ouviu a terra tremer por dentro, e a *abu* me disse que eram os caminhos dos minhocões no centro da terra. O barulho era muito forte e alto, e imaginava o tamanho desses caminhos e outros tantos caminhos que deviam se cruzar abaixo dos nossos pés. Luzia colheu umas folhas jovens, um tipo de palmeira que o jabuti gosta de comer, e levou junto. Contou que "quando era criança, comia essa formiga muito, mas agora muito pouco".

Quando chegamos perto do ninho, ela começou a furar a terra com um pedaço de pau, até sentir o oco dos caminhos das formigas. Quando encontrou, cavou um pouco e assegurou que eram os caminhos delas, já que a folha entrava inteira na horizontal. Sentou ao lado com um balde e, quando puxou a folha fina e comprida, vieram muitas formigas presas pelas garras de um lado e do outro da folha. Com cuidado, ela tirava as formigas da folha e jogava no balde, enquanto Maria já colocava outra folha para dentro do caminho. Uma vez ou outra Maria pegava uma que vinha meio solta na folha e, com jeito, porque a sua picada faria sangrar, tirava a bunda onde estava a terra e comia o resto. O balde ia enchendo lentamente. *Nuperru* encontrou outros caminhos e assim ficamos uma manhã, até encher o balde. Luzia disse que se fosse lua cheia, nem adiantaria ir pegar maniuara, porque as formigas iriam todas beber água no igarapé e os caminhos ficariam sem donos, vazios.

Nesse mesmo dia, fomos buscar perto da cachoeira muitas folhas de carurú para engrossar a *muyeca*. A comunidade estava agitada, as famílias iam buscar frutas para os *dabukuri*, professores ensaiavam as danças com os alunos, a família de Maria, aquela Barasana, preparava a indumentária e ensaiava as suas danças e músicas. Luiz também ensaiava o japurutu com seu irmão Mário e mawaco com os meninos, cada um tendo feito a sua flauta. Luiz ainda fez tinta de jenipapo para pintar e artesanatos para presentear no *dabukuri*, pois disse que na maloca nunca se poderia vender nada, tudo sempre seria de graça, desde a comida, tudo, só podendo haver troca, pois este era o sentido do *podaáli*, a festa que antes acontecia sempre nas estações das frutas.

No dia antes da festa, as mulheres lavavam as cerâmicas guardadas para os momentos especiais, algumas ainda faziam goma, curadá, beiju e farinha para a festa. Mas a produção dos *caxiris* já havia começado dias antes, para poder dar tempo de fermentar e não ficar apenas um suquinho doce que só as crianças gostavam de tomar. Os meninos foram subir no açaí para fazer o *xibé* de vinho de açaí. A parte dos alimentos que a comunidade produzia, ela doou para a festa; outra parte, Luiz conseguiu de doação na cidade, pois além da comida tradicional, também iriam servir frango, arroz e macarrão.

Luzia e a família varriam a maloca, arrumavam os bancos, pegavam lenha e água, faziam o jirau para moquear o peixe durante toda a noite e capinavam. Dormimos ali mesmo na maloca. As crianças acabavam de se preparar colando as penas, guardadas pela *abu*, nas suas *kangataras*, cocares em ñgatu; Luzia reforçava a pintura do jenipapo nela mesma e no marido.

E aí chegou o dia da festa. Já cedo o sino da maloca tocou e todos foram tomar o mingau lá. Fogueira esquentando *kiinhapira* e *muyeca*, panelas de cada uma das mulheres e os pratos no chão. Quando chegaram todos, e foi a única vez que vi toda a comunidade

reunida, os animadores foram servindo as comidas. Pela manhã, os professores organizaram jogos com arco e flecha e zarabatana para os pais e alunos, com brindes e muita animação.

Ao meio-dia a comida estava pronta, e em fila cada um foi servido. No começo da tarde, começou, de verdade, o *podaari*. Primeiro, vieram os *dabukuris* dos professores, oferecendo as frutas para a comunidade e dançando e tocando o que haviam ensaiado. Depois, homens e mulheres entraram numa longa fila cada um com uma fruta e deixaram todas no centro da maloca, e Luiz, seu irmão Mário, Luzia e sua filha Olga dançaram o japurutu.

As mulheres da comunidade haviam preparado muito *caxiri*, a bebida fermentada de cará, pupunha e macaxeira. As mulheres estavam sentadas e conversavam na parte de trás da maloca, perto da porta. Luzia cantou aquela antiga música do *caxiri* e deu início à corrida do *caxiri*: de vez em quando as mulheres se levantavam, todas juntas, e iam distribuindo dos seus baldes, em fila. Luzia disse que só tomava quem quisesse, e não precisava dar o troco na corrida, ou seja, se alguém desse uma cuiada muito grande, não precisaria beber tudo e dar o troco com uma cuiada também do mesmo tamanho, "como era no antigo". Cada um bebia o quanto queria. Já circulavam os comentários sobre os *caxiris* daquela ou de outra mulher, que um estava muito doce e que o outro era melhor, pois estava bem forte. Explicou-me que quanto mais forte, mais prestígio aquela mulher ia ganhando na festa.

Começaram as danças com o *carriçu*, as Baniwa guiadas por Luiz e as Tuyuca guiadas pelo marido e filhos de Maria, a Barasana da Colômbia, pois o toque e as danças mudam. As mulheres, entre uma conversa e uma dança, continuavam a corrida de *caxiri*, animando e medindo o grau de embriaguez de todos. Dançaram também a música da cabeça de veado, do casco de jabuti e *mawaco*. Era apenas um *dabukuri*, não uma iniciação; portanto, o *Kowai* não viria e as

mulheres não precisariam se esconder. Não era música sagrada, que somente pode ser feita lá na comunidade do Camarão, de onde vieram, já que lá estão enterradas as flautas sagradas.

A cunhada de Luzia, *Idzadapa*, estava perto de mim e contou um pouco sobre as flautas sagradas:

> — Não sei mais muito. Antigamente meu avô contava muito. *Ñpiriculi*, né? Não sei muito não. Só sei de uma partezinha pequena. Diz que *Ñpiriculi*, eles moravam lá no Alto Rio Aiari, num igarapé que se chama, pra lá, é... Ucuqui. Diz que antigamente mulher nunca trabalhava roça. Os homens que arrancavam a mandioca, chegavam e raspavam, ralavam, aí eles tipicavam, faziam beiju, faziam farinha, tiravam a lenha, todos os homens. As mulheres que são aquelas, *Amarus*, elas faziam *dabucuri*, traziam peixe, traziam fruta. Diz que era assim. Ela vinha já chegando com *dabucuri* assim. Os homens fazendo beiju apressado. Diz que mulher não pode ver *dabucuri*. Mas naquela época ela via. Aí quando *Amaru* chegava, de longe a flecha já caía já, pro lado dos homens, pra lá da maloca. A flecha caia já. Pra eles poderem fugir já. Aí eles tentam ver, só que não conseguem porque as *Amarus* já vão com flecha, sabe? Diz que esse *Ñpiriculi* era sobrinho delas. Aí diz que um dia o *Ñpiriculi* ficou bravo: "Ai, já tô cansado dessas mulheres só mandando a gente". Diz que ele falou, né? "É bom a gente matar elas." Diz que ele falou. Aí, acho que ele falou, né? "Elas são demais. É bom a gente matar." Diz que, naquela época, todas essas caças, tudo era gente: cutia, tatuzinho, passarinho roto que chama, tudo esses daqui era gente. Diz que fizeram *dabucuri*, fizeram acho festa grande, aí diz que tavam, acho, benzendo moça que tava menstruada, né? As *Amarus* tavam benzendo, né? Benzimento pra comer, diz que eles faziam no antigo. Hoje em dia eles não benzem mais pra menstruada. Às vezes benze um pouquinho e já

entrega pra ela comer. Meu pai benzia muito. Benzia assim, acho que começava nove horas da noite até amanhecer, até ele terminar hora do benzimento, acho que às nove horas da manhã. Aí entrega já. Aí entrega com beiju. Aí ela tem que dividir o beiju desse tamanhozinho, muitos. Ela vai servir tudo comidazinho assim. Porque diz que mulher, aí se ela não souber dividir, ela nunca vai dar comida pra ninguém. Porque a menstruação é sagrada, né? Ela tinha que dividir aquele beiju pra todos. Aí quando diz que *Amaru* terminou de benzer já assim de manhã, oito horas... Por isso tem esses que cavam assim na terra, eles eram todos gente naquele tempo: "Bora matar, a gente vai sair bem no meio quando elas tão benzendo", ele falou. Aí já cavaram, já cavaram... Elas benzendo e tava amanhecendo já. Foram cavando já pra poder, eles, cortar elas, né? Aí elas foram já saindo, saíram! Não sei se acertaram alguma delas ou se não. Porque elas saíram às pressas. Elas tinham sentimento, elas tinham poder, tudo, elas sabiam que eles tavam querendo atacar elas, que eles queriam cortar elas. Acho que elas sumiram. Diz que a mais velha sumiu pra Bogotá. Ela entrou, né? Assim, sumiu. Outra diz que Bolívia, outra Caraca, a caçula diz que foi parar em Manaus. Outra não sei pra onde. Elas foram sumindo. Eram cinco, cinco Amarus. Aí, né, diz que *Ñpiriculi* falou: "cadê elas? Vocês mataram?" "Não, elas desapareceram". Aí diz que ouviram aquela mais velha cantando "buri buri". Outra respondeu "buri buri". Assim elas foram cantando "buri buri". Elas cantavam assim, porque elas viraram *dabucuri*. Por isso melhor mercadoria vem de Bogotá, Caracas, porque elas estão lá. Meu pai dizia: "Brasil não tem muita mercadoria assim boa, porque foi a caçula que foi parar aí". Eles queriam matar elas pra elas ficarem no lugar deles [de trabalho]. Depois que viveram isso, aí botaram a mulher pra ir pra roça, pra trabalhar. As *Amarus* sumiram e as mulheres foram trabalhar. Meu

finado pai dizia: "as mulheres dos brancos, elas não trabalham como nós porque pra lá que foram parar as *Amarus*, né?" Pode ser que ela deu o exemplo, né? Aí como ficou *Ñpiriculi* aqui, no lugar de ele ir trabalhar, ele já botou pra trabalhar a mulher, como escravo, não sei quê. Aí a mulher começou a ser escravizada até hoje, né?

E tu acha que a mulher é escravizada, Cecília?

— Não, assim, com meu pai, homem só podia derrubar a roça e nada mais. E pescar, fazer canoa e fazer casa. Só. Aí mulher tem que plantar, mulher tem que arrancar mandioca, tem que ralar pra fazer beiju e tudo, né? Mulher não podia pegar essas coisas e fazer canoa, né? Só que hoje em dia eu já vi que os homens já tão pegando mandioca, né? Já ajudam um pouco. Pra cá já ajudam um pouco. Lá onde a gente morava, lá não faziam essas coisas. Só pescar. Nem tirar lenha, nem tirar água, é proibido.

E vocês, mulheres, achavam isso ruim? — perguntei a ela. "Não, normal. Porque a gente já cresceu assim, né?". E vocês acham que eles têm que ajudar?

— É, eles têm que ajudar, porque é errado, né? Como hoje já entram os brancos, já falam assim "tem que ajudar, você não tem que maltratar mulher", então já escutavam essas coisas, né? Olha esse meu irmão, esse meu irmão Luiz, também ele não pode carregar filho, não podia. Olha esse meu irmão Luiz, hoje ele já carregava criança, já carrega mandioca que eu vi. Antigamente só pescar e derrubar, nem criança não tocava nem nada. Nada, nada, nada. Eu tô vendo agora, quase esse ano, ele pegar, ajudando. *Ñpiriculi* quando mataram elas, né? Ele chegou assim já mandando, né? Quem levava *dabucuri* daí eram só os homens. As mulheres não podiam mais não. Aí mudou tudo.

E será que vai mudar de novo?

> — Não sei. Diz que se a mulher vai ver *dabucuri*, se ela vê, eles matam. No começo do ano eram feitos os *dabucuris*, quando *Kowai* vinha. Meu pai disse que esse aí, diz que é Satanás, que vem lá do céu. Ele tem veneno, *manhene*, ele sopra, ele tem tudinho. Aí quando tu vê ele, aí que tu morre. Só os homens benzidos podem ver ele. Pro rapaz poder ver, eles têm que guardar uma semana, aí vão benzer ele, aí que vão mostrar pra ele.[44]

O *podaari*[45] foi então oferecido aos brancos presentes, como troca com o que também haviam colaborado. No meio da tarde, as pessoas da cidade foram indo embora, mas a festa se estendeu com o pessoal da comunidade e de outras comunidades próximas até acabar o *caxiri*, e pude ver aquilo que haviam me contado; quando os velhos estavam mais cansados, as crianças, que pareciam estar alheias ao que acontecia na maloca, só passando por ali uma vez ou outra, foram se aproximando e tomando o centro, aprendendo o lugar da dança e do canto.

Algumas mulheres com seus filhos pequenos e pessoas mais velhas de outras comunidades aproveitaram para pendurar as suas redes e descansar um pouco. Os tocadores mais experientes eram

---

[44] ANOTAÇÕES PESSOAIS: no ritual de iniciação dos meninos, eles passam, ou passavam, por um período de jejum e reclusão para se preparar para ver *Kowai*. Ali recebiam os ensinamentos sobre as histórias, sobre os cantos, os remédios do mato, e aprendiam a fazer os artesanatos com o arumã, todos os objetos necessários para a mulher fazer a farinha. Assim o menino estava pronto para casar.

[45] "Os rituais *Pudali* não são apenas sessões de trocas entre afins, sendo também um ativo mecanismo simbólico de abolição temporária das diferenças, de transformação do 'outro' em um 'semelhante a mim', limitando a periculosidade da relação entre doadores e receptores de esposas e potencializa a constituição de alianças seguras com uma alteridade perigosa" (Garnelo, 2003, p. 40).

requisitados para as danças. Num momento em que estes estavam cansados, alguém quis colocar música *Kuximawara*, música do antigo, nas caixas de som, que eram usadas por um animador que falava durante a festa. *Maadzero* Luiz proibiu, disse que em muitos lugares essa outra música tocava, mas que a música deles não, que nem lá para o Alto sabem mais tocar essa música porque se acostumaram com o som ligado. Voltaram a dançar o *carriçu* e, quando na maloca restava pouca gente e acabou o *caxiri*, Luiz falou no microfone que aquela festa estava encerrada. Todos foram embora descansar.

No outro ano, as expectativas para a festa de reinauguração da maloca eram ainda maiores. Como tinha saído uma campanha coletiva pelo ISA, foi possível buscar os materiais que ficavam longe da comunidade, pois, como a gasolina era cara, ficava muito difícil o deslocamento pelos rios. Luiz liderava o trabalho. Os homens faziam mutirão para tirar casca de árvore na mata para fechar a frente e as laterais e depois ser pintada. Outros fechavam o teto amarrando a caraná. Porém, a festa ficara ameaçada. Luzia, que era a grande anfitriã, ficou doente e Luiz não podia contar com a sua companheira.[46]

[46] ANOTAÇÕES PESSOAIS: no ano de 2018, são mais de 400 comunidades em São Gabriel da Cachoeira e apenas 11 malocas. Todas reconstruídas depois de muitos anos sem ver nenhuma por aquelas calhas de rios. Dessa forma, a maloca de Itacoatiara-Mirim serve de referência tanto para os parentes que moram perto da cidade quanto para aqueles que ainda estão na sua comunidade, nos interiores, e vêm à comunidade, próxima da cidade, procurando o *maadzero* Luiz para benzimentos.

ACIMA: Mingau na maloca.

À ESQUERDA: Mulheres.

ABAIXO: Em frente à maloca

Símbolos de “A doença desse mundo”.
ILUSTRAÇÕES: Ruth Steyer, 2018.

A DOENÇA DESSE MUNDO

Era cedo ainda e o pajé chegou da cidade com o primeiro ônibus. Cristina, filha de Luzia, esquentou rápido uma *kiinhapira* e serviu para ele. Depois, ele tomou *xibé* e esperou, calado, sentado no banco da casa. Luzia foi trocar a roupa, colocando uma que pudesse molhar. Cristina foi buscar água branca e colocou a bacia ao lado de um banco baixinho, atrás da casa. Era fresco ali e protegido do sol, pois tinham muitos pés de açaí, coco, laranja e cupuaçu. Luzia trouxe uma panela nova, presenteou-a ao pajé e sentou. Ele perguntou o que ela estava sentindo, e ela falou: "envenenaram pra mim, a minha barriga está inchada e não consegue de comer".

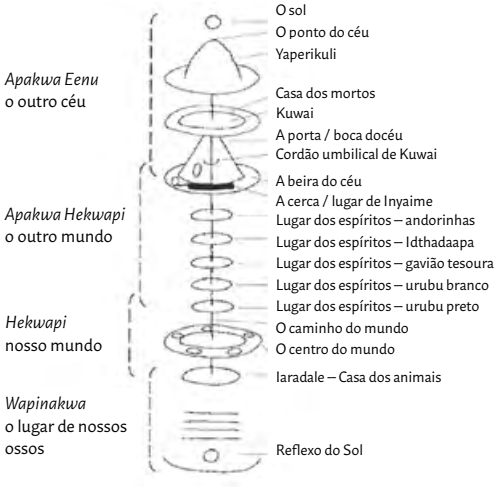
Ela falava em português, pois não sabia falar a língua dele e ele entendia pouco o português. Ela tirou o vestido e ele jogou uma cuiada de água com força sobre a sua barriga algumas vezes, e depois de um e do outro lado das suas costas. Ele então se abaixou e passou quatro vezes as mãos dos joelhos até os pés dela. Curvou um pouco mais e ajuntou do chão um emaranhado de alguma coisa, parecia mato esmagado. Mostrou para Luzia e parece ter falado que não era pouco o veneno. Jogou o emaranhado lá para o meio do mato e disse que precisaria voltar nos próximos dois sábados para terminar a cura. Voltamos para casa, ele sentou e benzeu demoradamente uma garrafa de água para ela ir tomando todos os dias, até a sua volta. Depois, pegou o ônibus e foi embora.

Assim que saiu, Cristina comentou: "Não sei se esse aí é pajé verdadeiro, mas eu não encontrei aquele que é verdadeiro, aquele sim que tirou pra mim aquela minha pedra. Aí ele me mostrou a pedra que tirou de mim. Nunca mais eu tive dor. Mas esse daí nem queimou o veneno nem nada, diz que se é veneno não pode jogar assim em qualquer lugar, porque vem outro e pisa". E lembrou também do pajé verdadeiro, tio do seu pai, aquele Felício Cordeiro:

"Ele sentava lá fora, na lua, usava o paricá e aí começava a falar assim, '*hummm, hummm*...' Tipo bêbado mesmo, daí que ele ia buscar a cura pra pessoa. Trocando espírito e indo lá no outro mundo. Quando o benzedor é bom, rápido passa a doença. Pajé é igual médico: tem médico bom, muito bom, menos bom, bem menos, quase nada bom. Meu pai sabe, sabe muito, mas não muito. Ele sabe bem benzer".[47]

---

47 ANOTAÇÕES PESSOAIS: Luiz fala que ainda não chegou com *Kaitari*, que é o dono do *paricá*. "O *paricá* tem dono, ele que ajuda a levar pros outros mundo". Abaixo, está um dos esquemas elaborados por Robin Wrigth a partir das narrativas dos pajés sobre esses outros mundos. Porém, outros pajés incluiriam outras camadas para debaixo da terra, transformando de doze para vinte e cinco camadas. Dentro da terra estariam outras gentes, como a gente pintada toda de vermelho, a gente com boca larga etc. E acima do nosso mundo são os lugares dos seres que ajudam o pajé a subir na procura das doenças e da alma do doente. Já os benzedores, ou os donos de canto, diferentes dos pajés, se utilizam principalmente do canto, do sopro, do tabaco e das plantas medicinais. Tratam de doenças mais leves, protegem, fazem as roças crescerem e chamam os animais de caça e pesca. Aqueles que sabem benzer bem, podem benzer para *Kalidzamai*, utilizados nos rituais de iniciação, nascimento e morte (Andrello; Wright, 2002).



Cosmos segundo os pajés Baniwa. FONTE: Andrello; Wright, 2002. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa. Acesso em: 20 maio 2018.

Luzia ia ficando com menos fome e com a barriga cada vez mais inchada. As filhas fizeram remédios caseiros, pegaram sete folhas de fruta-pão para dar banho na mãe e foram lá longe no caminho achar aquele bichinho que tem casa; aí o tostaram e o esmigalharam para comer.

Disseram para Luzia não comer muito caldo, pois eledeixa o sangue fino, e caso ela se machucasse, não pararia de sangrar. E a farinha, justamente o que mais comia, inchava mais a barriga. O cacique falou que "a doença, se a pessoa come fora do que é pra comer, muita pimenta, carne que tem muita gordura, aquilo não vai embora. Como quando alguém vai embora e deixa coisas na casa. Não vai embora nada. Aquilo dentro do corpo começa a girar ruim e estraga a pessoa. Não é só o veneno que estraga. Doença também vem se a pessoa não respeita". Luzia não podia comer alguns tipos de peixe nem pimenta, porque foi benzida pelo pajé. Às vezes o pajé dá jejum para toda a família, às vezes não.

Alguns filhos de Luzia queriam que ela fosse ser tratada na CASAI, a Casa do Índio, para tratamento na medicina do branco. Que se ela ficasse só com aquele pajé, não ia melhorar. Mas, outros filhos diziam: "índio só vai pra lá pra morrer. Ainda mais se vai pra Manaus. Lá mesmo que levam só pra morrer, porque lá ninguém faz exame, demora muito para ser atendido, e morrer longe da família, sem os familiares é muito ruim".[48]

Cristina, filha de Luzia, disse que os antigos contam que, quando morriam os parentes, enterravam na própria casa e depois a família deixava a casa e ia morar em outro lugar. "Na maloca mesma coisa.

---

[48] ANOTAÇÕES PESSOAIS: como colocar a saúde nas mãos dos brancos, *ialanawi*, esses mesmos que *Nuperro* tantas vezes se escondeu no mato porque seus avós lhe diziam justamente que eram eles que traziam a doença?

Aí deixava a roça, tudo, assim mesmo. Ainda hoje, quando é criança, enterram em casa", ela diz. "Queimam todas as roupas, tudo. Aí benze com breu e fumaça com tabaco pra pessoa ir embora. Mas guarda o cabelo, pra saber quem que envenenou. Mas só pode cortar aquele que não chorou a morte da pessoa. Se não, não funciona. Por isso, às vezes, a doente mesmo corta um pedaço do cabelo dela. Aí se for veneno, o pajé vai saber, mas se for doença do mundo mesmo, aí pronto."

No próximo sábado, depois da primeira vinda do pajé, ele voltou, e foi o mesmo ritual. Cristina varreu bem, atrás de casa, para ele não encontrar nada no chão e, assim, poder comprovar se ele era verdadeiro, se tirava o veneno de dentro da doente. Dessa vez, outras netas e sobrinhas de Luzia também aproveitaram a visita. Uma deu beiju e farinha, outra ofereceu uma panela e a terceira pagou em dinheiro mesmo. Com todas foi muito parecido, sempre ele perguntava o que ela sentia, jogava água, corria as mãos nas pernas e encontrava algo no chão. Mas o que encontrava era diferente para cada uma. Quando já íamos voltando para casa, chegou outra neta com uma panela novinha. Cristina reparava para ver se ele ia tirar alguma coisa do bolso, ou se ia tirar mesmo a doença de dentro da pessoa. Com a chegada inesperada, seria o momento ideal para ver se ele estava mentindo, porque para as outras poderia já estar preparado, mas e para esta, como faria? De onde tiraria o veneno? A última que chegou sentou no banco, tirou a blusa e ele jogou o finalzinho de água que ainda restava na bacia. Perguntou baixinho para a mãe dela se ela tinha sido benzida quando ficou menstruada a primeira vez e a mãe disse que não. Ele disse que depois ia conversar com o pai dela então. E me explicou que tem veneno do mato e tem veneno cultivado. Ele falou que aprendeu a benzer com paricá, tipo um rapé, os pariqueiros, como dizem. E que tem doença que o branco não acha, porque é veneno. E tem doença que o pajé não encontra, mas o branco consegue achar. Que os pajés que ele conheceu assopram

de longe para tirar o veneno, mas que ele aprendeu com água. E foi embora. Mas ninguém sabia dizer se ele era ou não verdadeiro, o que aumentava a angústia.

Olga disse: "É o pajé verdadeiro às vezes não cobra nada. A pessoa só dá aquilo que ela quer. E tem pajé que, mesmo que você deixou ali a oferta pra ele, se ele vê que não vai poder curar a doença daquela pessoa, se ele não encontra o outro espírito novo pra ela, ele não leva o pagamento. Assim ela pode ir buscar outro tratamento. Mas não sei esse daí se é pajé verdadeiro".

Luzia se mostrava duvidosa entre ir para a CASAI ou continuar com o pajé. Se ele fosse falso, não ia ter como melhorar, também porque o coração duvidava. E ela disse que "se o coração dela não vai no caminho bom, ela não vai encontrar cura. Se o coração está alegre, vai encontrar alegria, se está amoroso, vai encontrar amor. O coração tem que estar feliz pra conseguir cura".

Todos os dias os filhos contavam os sonhos que tinham tido para tentar entender a doença da mãe. Luzia também sonhava e tentava entender se deveria ou não ir para a CASAI. Disse que antigamente era muito diferente:

> Não tinha tanta doença, nem gripe, nem nada. Se é pajé verdadeiro, ele chupa, se é na cabeça, na cabeça; se é na perna, na perna. Aí depois ele vai lá e vomita. Depois, água. Aquele meu tio cheirá paricá. Ele cheirá paricá, aquele meu tio finado. Aquele meu irmão também. Cheirá paricá, tremendo pra ele, pra chupar rápido, barriga. Aquele meu irmão, assim mesmo que tirou pra mim. É rápido, ele puxa. E pronto, já. Aquele meu tio finado cai no chão, acorda pra puxar na barriga do doente. Usando paricá, ele vomitou, aí sai nosso veneno. Ele falou que é veneno. Assim. Esse meu

tio conheceu a Sofia Milena.[49] Ai *djuuuu*.[50] (*Ela então faz um bico, que todos fazem igualzinho, para apontar a galinha que se empoleirou na sua rede.*) Aquela Sofia escondeu a pedra dele. Ele usa a pedra. Tem pedra bonito, assim. Tem até passarinho e urubu sentado lá dentro da pedra, né? Ele guarda a pedra, não sei não como em português, *kokerrudá*. Ele tem pena de arara, assim faz (*mostra passando as penas em volta dela*). Ele coloca a pedra no coração, aí ele troca de espírito. Ele desce assim, ele virou, virou bonito, branco, gavião. Bonito gavião branco. *Erri*, o gavião. Finado meu tio, muito pajé. Agora não, agora não tem pajé. Só lá no Ayacucho e no Aiari, muito caro pra ir pra lá. Como pra fazer? Não tem mais pajé verdadeiro, tá morrendo muita gente.

Luzia quis então procurar o médico, mas não queria ficar internada na CASAI. Porém, a primeira coisa que o médico falou é que ela teria que ficar lá, pois, pelo DSEI[51] funciona assim: os pacientes

---

[49] "Os pajés podem ser cantadores [benzedores] e vice-versa, mas há diferenças na formação, curas e saberes que cada um domina. Os pajés 'chupam' (extraem por sucção objetos patogênicos de seus pacientes), enquanto os donos-de-canto 'sopram', ou, como eles dizem, 'rezam' (cantam ou recitam fórmulas com tabaco sobre ervas e plantas medicinais a serem consumidas pelos pacientes). Somente os pajés usam maracás em seus cantos e danças e o pó sagrado pariká nas suas curas, o qual os leva a um estado de transe. Para os donos-de-cantos, o tabaco e uma cuia d´água são os instrumentos principais. Tanto os pajés como os donos-de-canto têm um extenso conhecimento das plantas medicinais utilizadas nas curas" (Andrello; Wright, 2002).

[50] ANOTAÇÕES PESSOAIS: a expressão "ai djuuuu" é utilizada pelas Baniwa desde que *Amaru*, a mulher ancestral, falou, e até hoje as mulheres falam assim quando alguma coisa dá errado.

[51] Ministério da Saúde para a implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dsei): "Uma tentativa de dar atenção à saúde de grupos etnicamente diferenciados e de resolver uma longa disputa com a Fundação Nacional do Índio (Funai) pela condução dos rumos das políticas de atenção à saúde indígena

ficam na casa para poderem receber o tratamento adequado, tomarem os remédios na hora certa e, se tiver alguma emergência, serem encaminhados de lá para o hospital, acompanhados para fazerem os exames possíveis na cidade e, se preciso, serem encaminhados para Manaus. Além disso, eles contam com enfermeiros que acompanham os pacientes, alguns falam a língua da etnia com a qual trabalham, mas poucos. Por outro lado, se Luzia ficasse internada, não estaria em casa no terceiro sábado com o pajé e mais distante dos cuidados com os remédios caseiros e banhos.

A CASAI, em São Gabriel da Cachoeira, era basicamente uma casa para os com pneumonia ficarem isolados, outras quatro para os outros pacientes e acompanhantes pendurarem suas redes, um banheiro, uma cozinha grande, um consultório e as salas administrativas. Por sorte, o rio corria perto da CASAI e aqueles que podiam caminhar iam até lá para tomar banho e lavar as redes e roupas. Os que não podiam, deviam se acostumar com os banheiros.

Luzia foi diagnosticada com Hepatite C e, dessa forma, deveria ir a Manaus, pois só lá poderia fazer os exames para receber o tratamento adequado.[52] O médico explicou que, muito provavelmente, ela pegou a doença por uma transfusão de sangue. Pois, antes de 1985, como não se conhecia a doença, não era possível detectá-la no

---

[...] Os convênios [entre órgãos do governo e entidades indígenas] inauguram uma nova forma de legitimação das lutas etnopolíticas por setores do governo brasileiro, propiciando o repasse de recursos públicos para as Organizações Indígenas" (Garnelo, 2003, p. 23).

[52] ANOTAÇÕES PESSOAIS: o médico contou ainda que isso não significava que ela iria receber o tratamento em Manaus, pois ele deve custar atualmente cerca de cem mil reais para o governo. Ela entraria na fila de prioridades, os exames demonstrariam o grau de avanço da doença e se o tratamento seria eficiente. Ou seja, talvez, uma mulher indígena do Rio Negro, com cerca de oitenta anos, estivesse longe das prioridades do governo.

sangue. Sendo assim, o vírus podia circular de um paciente a outro sem conhecimento dos profissionais da saúde. Portanto, muitas pessoas que receberam sangue antes desse ano, correram o risco de contrair a doença. E, de fato, Luzia havia recebido duas bolsas de sangue depois de um aborto quando morava lá no Alto Rio Negro e conseguiu vir até o hospital de São Gabriel.

Luzia disse que sabia que da vez que quase perdeu a vida tinha sido soprada por alguém que queria o seu mal, por isso perdeu o filhinho que também estava doente dentro dela. Eles moravam no Camarão, aí um parente pajé veio e disse que ela já ia morrer. Outro pajé, o tio de Luiz, olhou para ela e disse que não, que ela não ia morrer ainda, que ela ia pegar um avião até São Gabriel da Cachoeira, seria atendida e ia viver muito. "Quase deu briga entre esses dois pajés", ela disse. Aí o marido pegou o bote com motor 100, dois galões de gasolina e foi até o aeroporto mais próximo. De lá, já madrugada, levou a esposa, "branca, pálida e pesada" até o avião e conseguiram ir para o hospital da cidade.

Luzia conversou com o marido para saber o que devia fazer e ele disse para ela seguir o coração, se ele lhe dissesse para procurar apoio em Manaus com o remédio do branco, ela deveria ir. Os parentes levavam saracura para cuidar do fígado, ouviam receitas de outras acompanhantes e integravam ao tratamento "do branco" o tratamento tradicional.

O rio estava muito seco e os barcos que faziam a travessia de São Gabriel da Cachoeira a Manaus estavam parados, aumentando a fila de pacientes para serem encaminhados e aumentando também todos os preços do comércio. Depois de uma semana de chuvas fortes, ele voltou a ser navegável e, de um dia para o outro, avisaram que ela seria encaminhada.

Nessa noite, aqueles que tinham moto ou podiam pagar uma lotação foram ver Luzia na CASAI. Ela me disse: "Eu vou, eu também sou gente". Foi com uma filha de acompanhante, pois falava melhor

o português e era "índia brava", como disseram. Sendo assim, não ia ficar só esperando, mas ia exigir o tratamento da mãe. No outro dia de manhã, o carro da CASAI parou na estrada em frente à comunidade, indo cedo para o porto, e a família foi se despedir. Tinha que ser rápido porque o barco tinha hora para sair. Uma neta ficou só olhando de longe, porque estava menstruada e sabia que "a doença poderia piorar se sentisse o cheiro de mulher menstruada.[53] Até se a pessoa anda sobre as pegadas de uma mulher menstruada, o corpo sente".[54] O carro foi e os netos ficaram sentados na beira da calçada.

Nesse dia, *Kerradá*, esposo de Luzia, me disse:

> — Eu vou te contar meu sonho dessa noite. Eu estava procurando a *pedária*, a Luzia. Ninguém sabia onde ela estava. Duas mulheres falaram que ela tinha ido por tal caminho. Eu fui. Quando chega lá está ela, sozinha, com a rede bem alta. Pergunto o que ela tá fazendo lá. Ela diz que, "assim mesmo". Olha então pra baixo pra ti ver o que tem aí, eu falo. A rede tava em cima de um, como se fosse sobre de um cemitério assim. Bem alto. Eu pergunto: por que você está aqui sozinha, minha mulher? Se alguém tirar a tua rede aqui, aqui mesmo tu vai ficar, tu já vai morrer. Ela olha pra baixo, vê que é certo o que eu disse. Eu falo: bóra já, vamos tirar a rede e vamos embora, "tá", ela diz. A gente tira a rede e vamos embora. O que será este sonho quer dizer? Será que ela vai quase morrer e aí vai viver de novo? Se ela for forte, né?

---

53 ANOTAÇÕES PESSOAIS: a sobrinha de Luzia contou que gostaria de receber o benzimento pela primeira menstruação. Que ela iria na vez que foi organizada a ida, através do Projeto *Podaári*, para a comunidade do Camarão, onde estão enterradas as flautas sagradas, mas acabou não indo porque foi morar em Belém para ajudar uma tia que casou para lá.

54 ANOTAÇÕES PESSOAIS: como seria então lidar com isso na CASAI, já que o ambiente é compartilhado com tanta gente? E se a cozinheira estivesse menstruada, por exemplo?

Será que ela vai ficar muito perto da morte? Quase fraquinha assim? Se vamos cuidar bem dela, ela vai viver ainda. Se não vamos cuidar bem, ela já vai pro outro mundo. Já vai trocar espírito. Como a maloca, quando começou a chover dentro, ela já estava velha, nós viemos morar pra cá. Deixamos a casa velha, já cansada, lá mesmo. Assim também a pessoa. O corpo já tá cansado, já tá fraco, já tá querendo deitar na terra. Voltar a ser terra. Luzia deixou o espírito dela em algum lugar. O pajé tem que sonhar, tem que ir lá ver onde o espírito que já deixou a casa está. Se ele ainda volta ou não. Se encontra o espírito novo pra pessoa doente. Por isso tem que vir vento, chamar vento, pra trazer espírito novo. Se vai encontrar o espírito, vai curar. Se não vai encontrar o espírito novo, não vai melhorar, vai morrer mesmo. Tem a maloca dos pajés, maloca do caminho da morte. Só tem uma porta de entrada. É lá que o pajé vai buscar o doente. É para lá que ele pode mandar alguém também. Quando usa o paricá, não usa de graça. Usa pra saber. Ele te dá poder. Usa pra ir pro outro mundo. Ou com os avós, aqueles velhos mortos que já estão no outro mundo. O paricá vai contar pro coração se aquele caminho é sim ou não. A pedra do pajé, essa não é desse mundo não. Ela veio do outro mundo. Ela tem poder. Tem que saber usar ela, pra não estragar. Como máquina computadora. Se não sabe usar, estraga. Eu quero de levar *pedária* na maloca, à noite, com a pedra, dar banho nela e tentar de trazer o espírito novo pra ela, pra ela melhorar. Se ela vai pra Manaus com o coração bom, bonito, ela vai curar. Se ela vai com o coração num caminho escuro, não vai voltar não. Felicidade é o caminho da cura, da saúde. Pra se proteger da doença, tem que fazer caminho mais poderoso, de maior felicidade. Maior alegria. A doença é ficar na tristeza.

Parece que a comunidade ficou vazia desde então.

Fogo

LUGARES DE FALA

> *"O que poderá mudar enquanto a criança escuta na sala discursos igualitários e observa na cozinha o sacrifício constante dos empregados? A verdadeira mudança dá-se a perceber no interior, no concreto, no cotidiano, no miúdo; os abalos exteriores não modificam o essencial."*
>
> **[ECLÉA BOSI]**

> *"Depois que morreu o bugre, fiquei morando sozinho na tapera que era dele e o pouco que possuía passou a ser minha herança que todos podiam ver e achavam que estava certo, eu sendo um filho sem pai e ele um homem sem filho, porém a parte mais rica do que o bugre me deixou era coisa diferente, riqueza que só se guarda por meio de repartir porque história a gente esquece se não contar a ninguém. Só quando eu contava histórias, em cada boca da noite, é que minh'alma aquietava, se não o desassossego..."*
>
> **[MARIA VALÉRIA REZENDE]**

Diante desse percurso, cabem algumas reflexões para continuar caminhando: quem são essas narradoras? Como as histórias indígenas têm sido retratadas neste lugar entre o eu individual e o nós coletivo, enquanto representação de um povo? Quais os cuidados para estabelecer relações de encontro, "zonas de contato", para traduções entre culturas que não se construam sob o conceito de colonialismo ou canibalismo, por mais "pós-colonial" que seja o discurso? Quais as transformações possivelmente geradas por essas traduções? Como o desenraizamento da palavra e, assim, das relações, sentido como carência e propulsor motriz desta pesquisa, é pensado depois dessas experiências de encontro?

De acordo a dissertação *O que narram os contadores de histórias: memórias, histórias e práticas* (2012), de Simone André, houve um

reaparecimento das figuras do narrador e da narradora no Brasil no final de 1950, porém, como figuras diferentes da tradicional. O narrador tradicional é, para ela, aquele reconhecido e revelado no seio da sua comunidade e, também, normalmente mais velho e iletrado, que aprende e narra seus repertórios a partir das histórias passadas oralmente e faz essa prática de forma gratuita e espontânea, em pequenas comunidades ou no seio familiar. Já o novo narrador adquire este status ao se dedicar a estudar o ato de contar história, o que, portanto, remete aos professores, bibliotecários, voluntários dos mais variados campos, atores e, mais propriamente, os que se nomeiam contadores.

Porém, estas duas categorias assim, tão fixas, parecem não dar conta de abarcar a complexidade que é este terreno da narração. Talvez essas classificações careçam de maior aprofundamento para encontrarmos outros entendimentos sobre o que é ser contador, visto que, por vezes, aqueles considerados tradicionais têm ocupado espaços que seriam legados, nesta classificação, à figura do novo contador profissional. Por exemplo, quando um pajé conta histórias num festival de contadores.

E mais, entender que nas comunidades indígenas encontramos outras formas de classificação. Naquelas onde há a presença do pajé, por exemplo, implicaria ainda outra categorização de contador, visto que este as utiliza em momentos de cura, após ter passado por um longo ensinamento para aprendê-las. A forma como ele vive as histórias, portanto, também foge àquela classificação. E essas histórias que o pajé conta, ou as que não pode revelar, talvez também sejam diferentes das histórias contadas por essas mulheres.

Dessa forma, o que nos cabe aqui é ampliar as noções sobre quem são as contadoras e os contadores de histórias. Acredito que, ao desvendar o caminho que aproxima e mistura essas duas figuras, subtraindo os antagonismos entre o que seria a contadora tradicional e a nova contadora, se possa encontrar os pontos de contato

onde transbordam as complexidades desses dois mundos (até certo ponto) classificáveis.

Nesta pesquisa, realizada a partir de histórias pessoais de mulheres indígenas, convém questionar: como entram as histórias pessoais nas narrações indígenas? Em geral, vemos os escritores indígenas representando mais um povo que uma autoria individual. Então, qual o espaço do *eu* na literatura e etnologia indígenas? Como as histórias pessoais no contexto indígena dialogam e representam um povo? Ou ainda, como questiona a professora Suzane Lima Costa: "os indígenas devem ser sempre pensados no coletivo, como se o 'eu' não tivesse um lugar nas narrativas que autor-representam o grupo? Ou [quer dizer] que os discursos indígenas tendem a desmentir a ilusão individualista, ao dissolver o 'eu' na rubrica coletiva [...]?" (Costa, 2014, p. 66).

No artigo "Povos Indígenas e suas narrativas autobiográficas", o objetivo principal da autora é investigar por que o assunto das biografias e autobiografias indígenas ainda é tão raro no campo das letras e da etnologia indígena, visto que "dentro ou fora do âmbito acadêmico, as ideias sobre os indígenas no Brasil quase sempre excluem os seus nomes próprios para representá-los como coletividade, como povo" (Costa, 2014, p. 66). O que significaria, portanto, essa falta, essa ausência de narrativas indígenas que envolvem o *self* e privilegiam o mito ou a história do seu povo? E ainda, como se dão essas relações de autoria ou de assinaturas coletivas em nome do grupo que representam?

Interessa-me este argumento sobre a ideia e o exercício de biografar as próprias histórias, de "fazer valer o nome próprio da pessoa indígena, sem esvaziar seu lugar coletivo de existir" (Costa, 2014, p. 68), de pensá-la sem perder de vista o seu rosto, para refletir como as histórias vindas de diferentes vozes podem compor o coletivo, necessário a um movimento de representação e de luta maior

que o individual, ao mesmo tempo que mostram e tratam de questões individuais.

A partir dessas questões sobre as imbricações do sujeito singular na assinatura coletiva, realizada através de estudos de diferentes materiais produzidos pelos indígenas em parcerias com editores e colaboradores, Costa (2014) levanta três hipóteses em relação à noção de autobiografias próprias dos modos de narrar dos indígenas: "1) As autobiografias sem nome próprio, quando as narrativas são produzidas em nome do coletivo e entrecortadas pelas histórias singulares" (Costa, 2014, p. 68). Nessas, o *eu* absoluto está sempre implicado no *nós* narrativo, formando uma "complexa rede de narradores, que explicam quem são numa simbiose contínua entre a singularidade e a coletividade dos seus pertencimentos" (Costa, 2014, p. 72). Trata-se prioritariamente da "retomada de si" e da construção identitária ou reinvenção de etnias a partir de histórias pessoais coletivizadas.

Já a segunda hipótese trata-se de: "2) As autobiografias extrospectivas, quando a narrativa de si não narra o eu-íntimo, mas o eu mítico/histórico" (Costa, 2014, p. 68). Muito próximas aos conceitos da primeira, porém aqui, não se trata de narrativas em primeira pessoa, de histórias que aconteceram consigo ou com parentes próximos, senão daquelas compartilhadas e sabidas pelo coletivo, aquelas que remetem aos mitos e à história que forma o povo étnico.

Além disso, há a última hipótese: "3) As autobiografias dos encantados, quando os indígenas atribuem a autoria das suas narrativas ao espírito das matas" (Costa, 2014, p. 68), nas quais a autoria das histórias do povo só existe pela tradução da prática ritual e a crença coletiva no sagrado é o construtor "do nome, do vínculo com a terra, do território" (Costa, 2014, p. 78).

Se pensarmos nas histórias narradas nos capítulos anteriores, de acordo com este mapeamento, podemos identificar essas diferentes vozes nas narrativas pessoais, nas quais interagem o "eu-plural" e

o "nós-autoral", articulando reflexão sobre o si mesmo no pertencimento ao grupo. Assim, principalmente no segundo capítulo, ao entrar nas histórias de mulheres baniwa, poderia-se supor a construção de uma concepção múltipla do eu, "impulsionada pelas novas subjetividades que fissuram o discurso sobre a construção de *selves* estáveis e unívocos, próprio dos modelos das autobiografias tradicionais" (Costa, 2014, p. 68).

Porém, no caso desta pesquisa, essas "autobiografias" são mediadas e, desse encontro de "tradução" das histórias, certamente surgem outras questões as quais veremos mais adiante. É interessante, ainda, o desdobramento reflexivo surgido com o mapeamento anterior. A mesma autora, a partir da difundida pergunta de Gayatri C. Spivak, "Pode o subalterno falar?", questiona: "ele pode falar, mas a quem interessa escutar? Estamos escutando essas falas? Como as relações também de poder são configuradas para fazer com que essa fala se constitua socialmente e ganhe efetivamente um interesse social?" (Costa, 2013).

Novamente vamos falar da escuta, ou melhor, da sua falta. Ao discutir a questão da autoria indígena, Costa (2013) reflete especificamente sobre a fragilidade do terceiro ponto da "tríade do sistema representativo da literatura": escritor(a), obra e leitor(a). A autora lista inúmeros escritores e escritoras indígenas que estão agenciando a criação de um ambiente para a escuta dos escritos sobre seu povo, suas crenças, suas formas de pensar o mundo. Porém, há escuta? Por onde tem circulado a literatura indígena? De que forma os meios de distribuição e circulação estão alimentando este ciclo? Sua fala vai além. Ela analisa que, se nessas produções há a representação do indígena na aldeia com os costumes ancestrais "preservados", imaginário que alimenta o idealismo dos não indígenas sobre a figura do índio, essa escrita encontra interesse e, portanto, leitores e ouvintes.

Por outro lado, se o escritor escreve sobre outros temas além dos mitos, apesar dos mitos estarem sempre presentes na própria formação do escritor e escritora indígena, se há algo que mine a representação de sua figura arquetípica, já não é visto pelo leitor como literatura, ou seja, não há ouvintes. Quando é feita uma literatura que a autora chama de (auto)biográfica, como a produção de cartas de protestos para mídias e redes sociais, a intransigência dos possíveis ouvintes deflagra o desrespeito e o racismo. Como se para ser literatura indígena tivesse que necessariamente corresponder à representação colonialista que se fez sobre uma figura imutável do indígena no imaginário construído pelo "não índio".

Portanto, Costa (2013) conclui que, ao retomar os movimentos identitários e de fortalecimento de suas culturas, a utilização da escrita como modo de criar novas formas de arquivo e memória pelos indígenas do nordeste brasileiro, sobre os quais a mesma autora se foca, ajuda a ampliar a sua visibilidade enquanto um povo étnico e, assim, consolida a luta frente a uma sociedade de direitos, já que aquilo que os faz povo está sendo explicitado na linguagem escrita, de forma a ampliar as discussões e na busca de garantir os direitos assegurados pela Constituição de 1988.

A partir das discussões acerca das (auto)biografias indígenas, se pode refletir sobre como ela representa e fortalece ou não a identidade étnica e qual o movimento realizado pelos escritores indígenas para habitar os espaços entre o eu e o nós. Porém, como dito, o lugar de fala das narrativas que compõem este trabalho é mediado da oralidade para a escrita e, assim, além de questionar o lugar do eu no coletivo, é necessário questionar como é feito esse encontro e suas implicações entre diferentes culturas.

Questiono então: é realmente reconhecido e valorizado o conhecimento oral ou ainda privilegiamos o logocentrismo e a ciência do escrito como mais comprovável que outras? Se a oralidade indígena

está escrita, quem a escreveu e sob quais pontos de vista? E o que pode ser bastante perigoso: sob quais censuras? Há um horizonte de expectativas criado pelos brancos nessa escrita para agradar aos não indígenas?[55] Ou ainda, como pode-se dar uma relação entre o dito "subalterno" e o "não subalterno" sem ser uma relação colonialista? Não seria, portanto, necessário transcender ao próprio conceito de subalternidade?

Para tentar responder estas questões e localizar um pensamento que dá base e ao mesmo tempo questiona este lugar de "tradução" entre diferentes culturas, vamos nos utilizar das reflexões de Boaventura de Sousa Santos (2002). De acordo com ele, a partir dos conceitos desarraigados, mas presunçosos, do ocidente e do progresso, criou-se a "razão indolente", sustentada pela homogeneização cultural, e uma ideia de totalidade na qual o ocidente é o centro, a norma. Porém, criou-se também a sensação de despertencimento, desenraizamento, a carência de experiências e um aumento das expectativas em relação a um futuro que nunca chega. "Da minha perspectiva, para haver mudanças profundas na estruturação dos conhecimentos é necessário começar por mudar a razão que preside tanto aos conhecimentos como à estruturação deles. Em suma, é preciso desafiar a razão indolente" (Santos, 2002, p. 241).

Walter Benjamin (1986) refletiu sobre a crise do narrador, no entreguerras, deflagrada pela impossibilidade de contar depois das experiências inenarráveis da guerra. Assim, a guerra "teria privado o mundo das relações sociais através das quais as gerações anteriores transmitiam o seu saber às seguintes" (Benjamin *apud* Santos, 2002, p. 244). Dessa forma, neste "novo mundo", a educação e o conhecimento teriam deixado de se traduzir em experiências:

---

[55] Esta questão provém dos questionamentos feitos por Patricia Henríquez (2009) em seu artigo sobre a arte teatral pré-hispânica.

"Tornamo-nos pobres. Fomos abandonando um pedaço da herança da humanidade após outro, tivemos muitas vezes de o depositar na casa de penhores por um centésimo do seu valor, para receber em troca as moedas sem préstimo da 'actualidade'" (Benjamin *apud* Santos, 2002, p. 244).

Sobre esta mesma crise escreveu Simone Weil (1943), sob o ponto de vista do desenraizamento do sujeito que ameaça a sua participação na vida comunitária, desencadeado pela crise cultural incitada pela modernidade e suas consequências intersubjetivas. Assim, pensar que a crise da narração e o desenraizamento foram escritos no mesmo período nos faz refletir que a falta de experiências no presente afeta tanto as raízes como as narrações. Ou ainda, afeta em si a memória, fonte de enraizamento e história.

Na tentativa de mostrar que essa crise, talvez, pudesse encontrar alternativas através do alargamento do presente e das experiências, Santos (2002) faz uma crítica à "razão indolente" e argumenta três fundamentos sociológicos para a criação de uma "razão cosmopolita", os quais seriam fundados desde a "sociologia das ausências", a "sociologia das emergências" e a "tradução".

De forma resumida, uma das razões que comporiam a "razão indolente" seria a "metonímica", a qual considera o todo hegemônico, mas esquece-se de que esse todo é apenas uma parte do todo, colocada ao centro. Por exemplo, nas relações branco/negro, o branco seria o centro e o negro uma margem. Sendo assim, em todas as relações estabelecidas entre estes, o branco sempre estaria na posição confortável do todo ao centro, a regra, e o negro sempre como o exótico, o outro. Sua proposta é que há possibilidades de que esses encontros sejam entre duas totalidades, como de fato o são.

A partir de uma transgressão das ciências sociais convencionais, ele afirma que para que sejam possíveis os encontros e, dessa forma, a ampliação das experiências e consequentemente do presente, é

preciso quebrar com as "monoculturas" que criam experiências de "não existência": a monocultura do saber, que cria o ignorante; a monocultura do tempo linear, que cria o atrasado, o primitivo; a lógica da classificação social, que naturaliza as diferenças e hierarquias e cria o inferior; a lógica da escala dominante, em que apenas o global existe e o particular ou local não; e, por último, a lógica produtivista que cria o improdutivo e o preguiçoso. Todas estas monoculturas, assim, relegam à não existência aqueles que estão fora dos seus padrões (Santos, 2002).

Para tanto, para a superação das totalidades homogêneas e excludentes, seria necessário o exercício das ecologias: a ecologia dos saberes, em que todo saber carece de alguma ignorância e, assim, por exemplo, sabedorias invisibilizadas podem ser somadas à incompletude do saber científico; a ecologia das temporalidades, em que diversas temporalidades coexistem, por exemplo, o indígena que planta e o empresário, ambos são contemporâneos (o primeiro não é mais ou menos tradicional ou primitivo que o segundo); a ecologia dos reconhecimentos, em que os dois são diferentes, nenhum é o "normal" e o outro o diferente; a ecologia das transescalas pela qual se reconhece como o local, que ainda não está globalizado, pode confrontar os globalismos localizados e o global; e a ecologia de produtividade, que recupera e valoriza os sistemas alternativos de produção contra a produtividade capitalista (Santos, 2002).

Dessa forma, se as diferentes culturas, as "partes", são heterogêneas e possuem vida própria, se as "partes" são totalidades em si mesmas e assim há mais de uma totalidade ao mesmo tempo, se amplia o presente a partir da diversidade de experiências possíveis e se transforma aquilo que eram ausências ou "não existências" em presenças e o impossível em possível.

Num segundo momento, o autor aborda a crítica à "razão proléptica" (outra constitutiva da "razão indolente"), através da "sociologia

das emergências" que "consiste em proceder a uma ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências do futuro (o Ainda-Não) sobre as quais é possível atuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade da frustação" (Santos, 2002, p. 256).

Santos (2002) parte do pressuposto de que se são três as categorias modais da existência (realidade, necessidade e possibilidade), o foco da "sociologia das emergências" estaria na terceira e mais esquecida categoria, a possibilidade. A partir da carência, do não e da falta, o ser humano é impelido ao movimento, ao "ainda-não", em contrapartida ao modo da "razão proléptica", que ao ocultar a possibilidade, contrai o presente e as experiências e, assim, faz o futuro parecer apenas uma continuação e extensão desse presente, atando os movimentos e as possibilidades de transformação social, ou, como refletido por Santos (2002, p. 257), "as expectativas modernas eram grandiosas em abstracto, falsamente infinitas e universais".

Assim, se o campo das experiências acaba por expandir o presente e se as expectativas em relação ao futuro ganham vida também neste presente, temos um futuro que pode ser criado de forma cuidadosa e esperançosa, pois a partir da carência que gera movimento construiríamos o futuro. Finalmente, a experiência e as expectativas em relação ao futuro estariam em equilíbrio, sendo possível construir transformações no hoje para o amanhã. Diferentemente de uma razão que homogeniza e fragmenta o real, imobilizando qualquer possibilidade de movimento, já que não há "possibilidades" para o futuro.

Dessa forma e seguindo o pensamento do autor, "não se devem pensar novas totalidades ou adotar novos sentidos para a transformação social", mas, sim, "novas formas de pensar estas totalidades e de conceber estes sentidos" (Santos, 2002, p. 261). Aí chegamos ao terceiro fundamento sociológico proposto pelo autor, que seria o trabalho de "tradução", complementar dos dois fundamentos anteriores, a "sociologia das ausências" e a "sociologia das emergências".

Já que estas últimas aumentam o número e diversidade de experiências, "o trabalho de tradução visa criar inteligibilidade, coerência e articulação num mundo enriquecido por uma tal multiplicidade e diversidade" (Santos, 2002, p. 267). Portanto, na "tradução" as realidades seriam vistas como totalidades, em momentos de encontro estabelecidos pelas "zonas de contato".

Assim, relembro a questão sobre como os mundos, o meu e os das mulheres indígenas, poderiam se encontrar de outras formas que não a partir de uma relação colonialista, indo além do olhar sobre a outra como periférica, mas entendendo-o na sua totalidade. Para tanto, de acordo com Santos (2002), seria necessária essa mudança epistemológica no encontro de "tradução" e, assim, possibilitaria "ver o subalterno tanto dentro como fora da relação de subalternidade" (Santos, 2002, p. 253).

Muitas vezes na História da Arte, ou mesmo nas ciências, se viu a busca por inspiração e novos modos de agir no contato, convivência e aprendizado com outras culturas, o chamado "multiculturalismo", dito por Santos (2002). Esse movimento partia, majoritariamente, daquelas culturas consideradas "do centro" ou eurocentradas, que vão em direção ao que se consideraria as margens, visto que essas seriam culturas atrasadas e inferiores no processo civilizatório, comprovados pelo seu modo político absolutista em oposição aos Estados democráticos e pela falta de escrita (Pinto, 2012). Portanto, ia-se, ou melhor, vai-se longe para o encontro com outras culturas, mas, muitas vezes, o fim do processo era e é o mesmo: a supervalorização daquela cultura central, agora transformada, e o contínuo menosprezo ou ocultamento das periféricas. Ou, ainda:

> Nas duas últimas décadas, a modernidade ocidental descobriu as possibilidades e as virtudes do multiculturalismo. Habituada à rotina da sua hegemonia, pressupôs que, estando a cultura ocidental disposta a dialogar com as culturas que

> antes oprimira, estas últimas estariam *naturalmente* prontas e disponíveis para esse diálogo e, de facto, ansiosas por ele. Este pressuposto tem redundado em novas formas de imperialismo cultural, mesmo quando assume a forma de multiculturalismo (é o que designo por multiculturalismo reaccionário) (Santos, 2002, p. 271).

E este é o grande perigo desta pesquisa e de outras que escolhem percorrer esta corda bamba, ao se propor a estas "zonas de contato", pois, ainda que nem sempre imperem relações colonialistas, estamos tentando entender como se fazem essas conexões, nas quais de fato haja troca, e não uma relação de poder sobre a outra cultura. Pois nossos corpos estão carregados de histórias e, enquanto não pudermos olhar com cuidado para isso e criarmos outras formas de vincular-nos, incorreremos no risco de reproduzir uma forma de poder e dominação. Quais poderiam ser os cuidados, portanto, para esses encontros, "esses campos sociais onde diferentes mundos-da-vida normativos, práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem"? (Santos, 2002, p. 268).

Primeiro, a partir da ideia de que as duas culturas são incompletas e podem encontrar respostas por meio do encontro, afirmando uma impossibilidade de teoria geral:

> [...] dado que não há uma prática social ou um sujeito colectivo privilegiado em abstracto para conferir sentido e direcção à história, o trabalho de tradução é decisivo para definir, em concreto, em cada momento e contexto histórico, quais as constelações de práticas com maior potencial contra-hegemônico (Santos, 2002, p. 266).

Dessa forma, nesta pesquisa, tentando fugir das opressoras "zonas de contato" da modernidade ocidental (a "epistemológica", na qual se confrontaram a ciência moderna e o saber ordinário, e

a "zona colonial", na qual se defrontaram o colonizador e o colonizado) e a fim de que a zona fosse estabelecida por relações horizontais (em que cada saber pudesse decidir aquilo que gostaria de colocar em contato), penso que a "zona de contato" com essas mulheres tenha sido não somente entre branca e indígenas, mas também entre mulheres, e acredito que aí a "zona de contato" tenha se aprofundado. Relações de amizade e afeto em que as conversas não giravam apenas por meio de questionários e entrevistas, mas por conversas nas quais os dois mundos se encontravam.

Entretanto, obviamente, este mesmo contato mais íntimo e experiencial também carregava em si hierarquias de poder. Por exemplo, ao falar português, e não as línguas delas, estava impondo a língua dominante? E assim como dito por Santos (2002), haveria uma disparidade no domínio à língua portuguesa, além do "facto de a língua em questão ser responsável pela própria impronunciabilidade de algumas aspirações centrais dos saberes e práticas que foram oprimidos na zona colonial?" (Santos, 2002, p. 272).

Além da língua, outra dificuldade para a "tradução", de acordo com Santos (2002) seria a própria perspectiva de cada lugar de "tradução", pois muitas vezes não se tem pontos em comum ao primeiro encontro e, assim, aquilo que seria evidente pode tornar-se o próprio material de troca na "zona de contato". Dessa forma, somente num aprofundamento desse ponto de contato se poderia, de fato, chegar a argumentos adequados. "É um trabalho exigente, sem seguros contra riscos e sempre à beira de colapsar" (Santos, 2002, p. 272). Assim, se no começo me sentia uma colonizadora que buscava no exótico as respostas para meus próprios desenraizamentos, ao longo da pesquisa, quando essa "zona de contato" foi se aprofundando, outros conhecimentos começaram a ser trocados de forma mais horizontal e, talvez, de fato, outras relações puderam ser construídas. E ainda, já que no começo tudo era novidade e

matéria de troca, acredito que tenha sido importante a segunda viagem e convivência para adensar as experiências, atentando para os perigos da idealização ou da condenação da outra cultura, e entendendo um pouco das suas complexidades, atuações de resistência e transformação.

As histórias narradas nos capítulos anteriores tiveram o papel agenciador das mulheres donas das histórias, a partir do que escolheram contar ou não. Assim, também há muito que não me contaram e que, talvez, com maior aprofundamento da "zona de contato", quisessem compartilhar. Ou mesmo, com maior aprofundamento da "zona de contato", as mesmas histórias passariam a ganhar outros significados para a "tradução".

Além daquilo que cada uma escolheu ou não colocar nas "zonas de contato", pode haver lugares que são impronunciáveis ao encontro, "devido à opressão extrema de que foi vítima [...] Trata-se de ausências profundas, de vazios sem possibilidade de preenchimento, vazios que dão forma à identidade imperscrutável dos saberes e práticas em questão" (Santos, 2002, p. 269).

E ainda, além desses vazios, há a última dificuldade de tradução citada por Santos (2002, p. 272), o silêncio:

> Não se trata do impronunciável, mas dos diferentes ritmos com que os diferentes saberes e práticas sociais articulam as palavras com os silêncios e da diferente eloquência (ou significado) que é atribuída ao silêncio por parte das diferentes culturas. A gestão do silêncio e a tradução do silêncio é uma das tarefas mais exigentes do trabalho de tradução.

Dificuldades que ainda não encontram respostas, mas algumas tentativas de resposta a partir da experiência. Talvez as histórias pessoais possam auxiliar a criar uma "zona de contato" e de pertencimento, já que nas memórias pessoais cada sujeito torna-se

protagonista da sua própria história. Ninguém sabe mais sobre suas histórias que elas mesmas.

No exercício de escrita da "tradução", me perguntava como estar contaminada com os mundos particulares dessas mulheres, mas ao mesmo tempo deixar claro qual era o meu lugar de fala. Como trazer esses universos por meio de uma escrita que se mistura com a oralidade das falas delas? Como transitar entre a realidade e a ficção? Como abrir os campos de significado para o leitor, daquilo que estava transcrevendo-traduzindo? Entendo que estes questionamentos sobre a escrita se estendem ao ato de narrar ou de atuar estas histórias, pois são também lugares de fala e representação da outra. Para pensar este lugar da representação, volto a trazer Viveiros de Castro (2015, p. 31-32):

> [...] o etnógrafo deve estar preparado para compreender que o objetivo principal dos seus interlocutores indígenas — e o fundamento da sua cooperação — é o de converter o pesquisador em um aliado político, em seu representante diplomático ou intérprete junto à sociedade de onde ele provém, invertendo assim, tanto quanto possível, os termos da "troca desigual subjacente à relação etnográfica" (p. 521). Os nativos aceitam se objetivar perante o observador estrangeiro na medida em que este aceite (e seja tecnicamente preparado para isso) *representá-los adequadamente* perante a sociedade que os acossa e assedia — tal é o pacto etnográfico, mediante o qual os sentidos políticos e científicos da ideia de "representação" são levados por força (pela força das coisas) a coincidir.

Com esta ideia de "pacto etnográfico" tentei fazer o exercício da escuta para transpor as ideias que fazia sobre o "oriente indígena" e o "ocidente branco" e sobre as fronteiras de lá e de cá, na busca por dissolver as oposições reiteradas e massacrantes entre civilizado e

primitivo, civilização e barbárie, modernidade e tradição. Pois, se vivemos nos dualismos, estamos constantemente falando de relações de poder e colonialismos.

Então, para começar este caminho de aprendizado com as mulheres indígenas, de exemplos e pistas de novas formas de habitar e conviver no mundo, mais que ordens e modelos a serem seguidos[56], porque cada contexto é um e tem as suas particularidades, busquei atentar para os perigos da "tradução" e, como o mesmo Santos (2002, p. 268) diz, "o trabalho de tradução é um trabalho transgressivo que, como o poeta nos ensinou, vai fazendo seu caminho caminhando". Portanto, também não há fórmulas a serem seguidas, antes uma reflexão sobre como se conceber e estruturar esses encontros. E assim, mais ou menos consciente desses questionamentos ao longo da pesquisa, tentei, na experiência de convivência e por meio da escrita, dar passos neste caminho por mais pertencimento, enraizamento, experiências e transformações.

Aqui volto a trazer a fala de Ailton Krenak (1999):

> Só quando conseguirmos reconhecer essa diferença não como defeito, nem como oposição, mas como diferença da natureza própria de cada cultura e de cada povo, só assim poderemos avançar um pouco o nosso reconhecimento do outro e estabelecer uma convivência mais verdadeira entre nós.

Por outro lado, considero importante, ainda, trazer a reflexão de Denilson Baniwa:

---

[56] Sobre a diferenciação dicotômica entre tomar o conhecimento dos indígenas como exemplo ou modelo, ver Eduardo Viveiros de Castro na Conferência *O modelo e o exemplo: dois modos de mudar o mundo*, realizada no Centro de Atividades Didáticas de Ciências Humanas, outubro de 2017. Disponível em: https://ufmg.br/comunicacao/noticias/viveiros-de-castro-propoe-formas-de-viver-em-paz-com-o-mundo-em-conferencia. Acesso em: 20 out. 2017.

> Os antropólogos não sabem, mas nós vivemos um rancor contra tudo e contra o mundo, que até poderia explicar várias coisas que a antropologia tenta entender faz tempo: o porquê dos jovens não quererem mais falar a própria língua ou estarem com vergonha de serem indígenas, por exemplo. Temos que fazer uma revitalização cultural, dizem os pesquisadores, tal como jesuítas falando que deveriam ensinar Tupi aos índios, para que estes não perdessem sua cultura. Tudo muito sem sentido pra quem é indígena [...] Ninguém fala da violência, das gangues, da raiva contra os brancos que nos torturam com chacotas, só pelo fato de sermos diferentes. Da raiva dos meninos contra as meninas que preferem os brancos, da raiva que as meninas têm dos meninos indígenas porque não se parecem com os brancos. Não se fala das drogas que são um alívio, da 51 que é um lazer, dos pequenos furtos como "Capitães da Areia Amazônicos" tentando encontrar um jeito de burlar a miséria humana, das brigas e mortes violentas. Ninguém fala das cicatrizes dos combates entre gangues de crianças, nem do choro das mães e dos irmãos levando marmita para crianças de quatorze, quinze anos presos na delegacia (Baniwa, 2017).

Portanto, os passos nesta direção do outro e da outra, ainda que possam contribuir para a ampliação de experiências, também estão sujeitos a estas visões de mundo que cada um carrega consigo, esta corda bamba que é o encontro, a "ferida". Amadou Hampaté Bâ (2010) descreve sobre a tradição da oralidade na África, em seu texto *A Tradição Viva*. Ele conta que o tradicionalista deixava a sua cidade para buscar o conhecimento no diferente, registrava diferenças e semelhanças, descobria e vivia outras iniciações, participava de reuniões, ouvia os relatos históricos, enfim, entrava em contato com a história e a tradição de outros lugares, estados e países. E ele acrescenta que, para que a viagem fosse bem sucedida, deveria ser paciente e lembrar-se:

> A condição mais importante de todas, porém, é saber renunciar ao hábito de julgar tudo segundo critérios pessoais. Para descobrir um novo mundo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se "à escuta" (Hampaté Bâ, 1977, p. 218).

Assim, os próprios modelos de se fazer ciência deveriam ser repensados para se construir "zonas de contato" autônomas dos processos da "razão indolente" e em busca de uma "razão cosmopolita". Um caminho nessa direção, acredito, esteja pensado pela antropóloga Jeanne Favret-Saada, quando escreve sobre a afetação do etnógrafo e diz que é preciso aceitar ser afetado e assumir "o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer", pois, "se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada". E por outro lado, "se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível" (Fravret-Saada, 2005, p. 160). E assim, dessa forma, alargar as possibilidades de experiência no presente entre o eu e a outra e, portanto, equilibrar o presente na construção do futuro a partir da diversidade e não da hierarquia.

Poderia perguntar, ainda, por que "traduzir"? Assim como argumentou Simone Weil (1943), enraizar-se não significaria uma atitude contemplativa à história, aos locais e às pessoas que ajudam a acessar a memória do coletivo, do pertencimento. Antes, o passado seria a inspiração para iniciativas, e não tomado de forma idealizada beirando o reacionarismo. Assim, também o encontro com o outro, a multiplicação de contatos e a troca de influências estimularia a construção da identidade do sujeito de experiências, enraizado, e não a pressuposição de que o enraizamento estaria atrelado ao isolamento do espaço geográfico e da produção cultural de uma coletividade.

Esta busca por encontros, por "traduções", dessa forma, pode ajudar no enraizamento dos sujeitos que se encontram nas "zonas de contato", não para construir respostas ou teorias globais, mas para — no entrelaçamento de experiências — construir conhecimentos palpáveis para o agir pela transformação pessoal e social.

Assim, a escuta e as narrativas biográficas das mulheres indígenas em "zonas de contato", cuidadas e construídas, podem representar atos de resistência e enraizamento, já que a narrativa carrega um sentido político em si, e a ruptura biográfica acarretaria um desenraizamento social. Então, recuperar o eu para recuperar o nós.

Por fim, há uma multiplicidade irredutível quando se diz "povos indígenas". Portanto, não se pretende com esta pesquisa falar "das indígenas", mas antes, de experiências bem localizadas e singulares daquelas mulheres, naqueles contextos em que vivem. E, assim, assumindo este delicado lugar de dupla representação, política e científica, a partir de relações afetivas e de troca, experienciar e criar um futuro em transformação.

REFLEXÕES

> *"Somos indígenas e muitos perguntam quem são os indígenas. Nós, indígenas, somos os guardiões da História. Em nossa memória guardamos todas as cores, todos os rumos, todas as palavras e todos os silêncios...Vivemos para que a memória viva não se perca [...] E se antes fomos pássaros de muitas cores, de altos e diferentes voos, agora, nós indígenas, guardamos essa memória para que os seres humanos voltem a ser a grande cor que contém todas as cores, os cantores de todos os sons e os de muitos e altos voos."*
>
> **[CARTA ZAPATISTA]**

Contar histórias é um caminho que exige tempo e experiência, tanto para dar profundidade aos encontros, ou "zonas de contato", nos quais se ouve, vive e aprende histórias, como para compreender como podem se dar esses encontros e, ainda, para ativar a escuta e a memória tão pouco valorizadas no mundo do progresso.

O recente livro do líder Yanomami Davi Kopenawa, escrito com o antropólogo Bruce Albert (2015), *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, diante de mais de quarenta anos de convivência, parece um bom exemplo de tradução cuidadosa, delicada e essencial para imaginarmos novos caminhos possíveis, tanto nas "zonas de contato" entre os diferentes, como em possíveis criações e projeções do futuro no aprendizado com a diferença.

Vejo este trabalho, escrito e aqui finalizado, apenas como um primeiro passo nesta pesquisa, com muitas dificuldades e experimentações que podem ter se aproximado mais ou menos do campo da "tradução", ou do colonialismo e "canibalização".

O conhecimento revelado da realidade das mulheres indígenas com quem convivi pode, por vezes, ser ainda bastante superficial diante da complexidade que são os seus modos de pensar o mundo. Por outro lado, se ainda representa o começo de um percurso, este

início já fez despertar questões que transformaram meu modo de ver a realidade indígena e contar estas histórias, perguntas que me incitaram ao iniciar esta pesquisa.

Quando contamos histórias, ainda que estejamos lendo um mito escrito por um indígena, estaremos interpretando e representando uma visão de mundo. Dessa forma, cabe-nos perguntar: quais são as fontes dessa história? Qual é a etnia envolvida? Onde vivem? Como vivem? Quais são os seus desafios diante das histórias de contato? Corremos o grande risco de reiterar um estereótipo, como se houvesse "o índio", e contribuir para a sua marginalização e invisibilização, caso não tenhamos refletido sobre tais questionamentos.

As histórias narradas nesta pesquisa trazem um pouco do contexto e dos desafios e, acredito, fazem refletir sobre a realidade dessas mulheres indígenas em diálogo com os mitos de origem. Talvez aquelas histórias que viajavam naquele baú multicultural, aquelas histórias que eu não sentia que podia contar, agora, possam ganhar voz representativa. E representação aqui, no sentido duplo, científico e político, preconizado por Viveiros de Castro (2015). Mais que científico, seria um papel artístico, ao representar as histórias das mulheres; e político, como ponte representativa entre elas e o mundo a que tenho acesso no meu cotidiano.

Desta forma, meu objetivo não foi encontrar um modo de contar, um "corpo indígena" ou um método para contar; mas entender qual é esse lugar de fala enquanto contadora. Conhecer um pouco de onde falam as vozes que escrevem os livros indígenas que nos chegam e refletir sobre o que implica contar uma história do outro ou da outra. Sendo que esses outros podem ser pensados para além desse encontro com mulheres indígenas.

Nas artes cênicas, vive-se a crise do drama e a crise da representatividade; o momento também é de questionamento sobre os lugares de fala, sobre corpos que performam seus saberes "in-corporados" ou "corporizados", mas que representam uma personagem.

Ou seja, fala-se a partir do corpo, questiona-se suas dimensões identitárias e políticas, suas raízes, suas opressões, seus lugares invisibilizados. Nessas experiências performativas do teatro, o real e o ficcional se entrelaçam de tal forma que o espectador já não sabe onde exatamente estão os limites da encenação e da vida real, já que o teatro tem se reinventado na busca por novas vias de contato, novas "zonas de contato".

Para Diana Taylor (2011), falar da qualidade performática de uma atuação, cênica ou social, permite refletir sobre sua qualidade de conhecimento "in-corporado" ou "corporizado", ou seja, sobre a transmissão de saberes pelo corpo. Dessa forma, além de sua função representacional, o corpo ou o "corpo-arquivo", ganharia dimensões de agente, proporia novas maneiras de conhecer e de atuar seu gênero, etnicidade e classe social.

Então, o "corpo-arquivo", por meio da experiência da "zona de contato", se transforma, já que é no corpo que as experiências se gravam. E é esse corpo que vai contar. Então, quanto mais intensa e aberta a "zona de contato", mais conhecimento, mais possibilidades de representar aqueles outros corpos com quem se aprendeu e trocou experiências.

Mas como representar estas vozes indígenas na nova "zona de contato" que se forma com o espectador ou com o leitor? Busquei este lugar de fala a partir da experiência, do ver e do ouvir para poder aprender e, aí, contar. Porém, mais que respostas, ainda seguem muitas dúvidas: como nós, artistas, podemos ocupar esses lugares de fala nesta dupla representação? Por exemplo, perguntas simples, mas necessárias: para quem vai o dinheiro? Quem se beneficia de forma direta com os trabalhos? Como desenvolver projetos que possam integrar a dupla representação? Esta responsabilidade política e afetiva faz parte do processo de "tradução". Não como tutela na qual a artista é a agente de poder, mas como companheiras de caminhada, de luta. A luta indígena está no corpo. Não tenho como

dimensionar a luta dos povos indígenas, para aqueles que lutam no dia a dia e aqueles que são as vozes dos movimentos. Porém, de corpo presente nas lutas, também o meu corpo é atravessado, guardadas as proporções, por esta luta e torna-se luta.

Por exemplo, Renato Soares, que é reconhecido enquanto fotógrafo, prefere não fazer exposições, mas vender as suas fotos para materiais pedagógicos que, de acordo com ele, é o principal veículo de comunicação sobre as realidades brasileiras. Assim, com essa venda, ele pode destinar parte da verba às aldeias onde fez as fotos. Esse documentarista empreendeu o objetivo, com mais de trinta anos de experiência na fotografia, de registrar os trezentos e cinco povos indígenas, hoje reconhecidos e contabilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). O projeto se chama "Ameríndios do Brasil".[57]

Entendo, ainda, que é um caminho delicado expor as histórias pessoais das mulheres, que mostram as complexidades dos seus mundos e que, ao mesmo tempo, nos aproximam diante dos desafios de ser mulher. Ficava apreensiva, às vezes, pois, como mostrar essas fissuras, esses extravios que me contavam, sem condenar uma cultura? Sem mostrar apenas uma faceta? Sem reiterar uma imagem "menosprezada" das indígenas, mas também não idealizada?

Toda cultura tem suas complexidades e lida com o mundo da sua forma, porém essa forma foi violentada em muitos momentos e por inúmeras invasões diferentes na história do contato, como visto: pela escravização, pela cultura dos "descimentos" forçados do Alto Rio Negro para os centros de trabalho no Médio e Baixo Rio Negro; pelas formas de trabalho ditas "aviamento", ou seja, trabalho por endividamento; pela exploração da borracha; pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que acobertava os interesses dos mineradores; e pela

---

[57] Mais informações sobre este projeto disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=170581. Acesso em: 20 nov. 2016.

falta de demarcação. E ainda, pela educação salesiana que menosprezou a cultura indígena e proibiu a língua, difundindo a ideia de que "o índio" era atrasado, preguiçoso e que para se civilizar precisava deixar de lado os seus costumes, aprender de maneira diferente em regimes de internato, na ideia de que deixar a sua etnicidade, a sua cultura, a sua identidade, o faria caminhar mais longe. "Ser alguém." E isso ainda repercute na luta por ser aquilo que se é.[58]

Filhas e netas destes contextos, essas mulheres encontram muitos desafios, ainda desamparadas por políticas públicas. Mas, junto com estes desafios, mostram a sua sabedoria e resistência diante de tantas violências. Muito mais que vítimas, recriam seus modos de vida no dia a dia por meio da "rexistência".

Percebo ainda que, para fazer os recortes, colagens, interpretar e reinterpretar as histórias que me contaram, foi importante as leituras da história e antropologia do noroeste amazônico. Entendi que muitos comportamentos e gestos eram mais que pessoais, inclusive transpassavam as fronteiras da comunidade ou da etnia. E mais, tendo como eixo as histórias delas, pude fazer as conexões com o que me contavam e com o que outros antes de mim já haviam feito neste sentido. Não entrou como foco neste trabalho analisar as relações entre as diferentes vozes que contaram essas histórias, pois procurei simplesmente trançá-las e escrevê-las a partir do que essas mulheres escolheram contar. Porém, este livro traz apenas algumas histórias contadas, escolhidas na tentativa de passar por diferentes temas que elas narraram como retratado dos seus cotidianos, onde se misturam o eu, o nós, o histórico e o mítico.

Mas, ao escrevê-las, além dos questionamentos sobre como deixar claras as vozes que as compunham, me questionava sobre o

---

[58] Vide a presença dos evangélicos, com a figura de Sophie Muller, ou Sofia Milena, no princípio, e hoje com as inúmeras igrejas que se expandem e multiplicam no noroeste amazônico, conforme narrado anteriormente.

tom da minha escrita. Sobre ser mais ou menos literária, sobre como encaixar as reflexões teóricas e histórias, sobre como colocar ou não as minhas inquietudes diante das histórias. Tentei seguir o objetivo de ser guiada pelas próprias narrativas, de acordo os temas que elas suscitavam e, no mais, descrever os lugares e situações vivenciadas na escuta dessas mulheres. Entendo que este trabalho buscou um lugar entre a escrita acadêmica e a literatura, entre as falas delas e as minhas, entre o oral e o escrito, entre o vivido e o imaginado, e que se enuncia como uma possibilidade. Percebo que, ao mesmo tempo que me abriu esta possibilidade para uma tentativa de escrita literária, trouxe-me o desafio de incursão nesta área, já que esta não era uma escrita que havia experimentado antes. Este processo me instigou a perceber mais profundamente a importância da palavra dita e, também, da palavra escrita como ferramentas de poder, e do exercício artesanal da narrativa, que necessitaria talvez de mais tempo para ser mais bem trabalhado.

Ou seria esta escrita uma possibilidade de "traição" da própria língua? O que tentei desenvolver ao longo desta escrita foi uma escuta do coração, que poderia parecer bastante romantizada, mas que, como me disse um dia o Mestre Luiz: "se a gente vê uma onça, o coração fica parado, duro". O coração sabe. Uma sabedoria pode ficar estagnada se não atentermos a ela. Com esta escuta, procurei me conectar com as histórias, tentando sentir os ritmos delas, aquilo que elas me moviam, e procurei ser sincera nas palavras, buscando traduzir o essencial de cada narrativa. Dessa forma, volto à ideia do "corpo-arquivo", de um corpo que não busca recriar o passado, aquele vivido, mas que, ao contar, aquilo que o afetou da memória que apreendeu transforma-se em nova escuta, em possível nova experiência. Muitas vezes o ser "branca" e a ideia de ser, por exemplo, o espectro da missionária Sophia Muller, ou Sofia Milena, me assombravam, me fazendo questionar como este papel de pesquisadora atuava sobre a comunidade. Os movimentos indígenas e a retomada

por uma valorização da cultura e não depreciação ou demonização começou há mais de vinte anos, principalmente com a FOIRN e com o ISA no noroeste amazônico. Então, quando me convidavam para me pintar e dançar, por exemplo, sendo que muitos de lá não se pintavam e dançavam, ao invés de pensar que estaria de alguma forma forçando alguma crença ou regra, me tranquilizava na ideia de que estaria apoiando estes movimentos. Como um dia um senhor me disse: "Agora vocês estão aprendendo com o índio".

Percebo, ainda, que a falta de respiro das palavras também vinha da forma como estava condicionada a fazer pesquisa em arte. Toda palavra deveria estar conceituada, quase não restando espaço para poder, de verdade, falar. Estudar não deveria ser se afastar da palavra, da vida. Antes, aproximar-se. Como trazer para perto a vida nas nossas pesquisas, nos nossos caminhos, nos nossos contares? Talvez, com a leitura de mais escritores e escritoras indígenas, eu pudesse ter encontrado outras fontes para construir as argumentações deste trabalho e aproximar a pesquisa dos formatos acadêmicos. Como no caso da dissertação de Rosilene Pereira, *Criando Gente*, que, a partir das suas próprias histórias e dos familiares, nos conta como são criadas as crianças.[59] Assim como ela, na antropologia, estudantes e líderes indígenas estão escrevendo suas histórias, que certamente são importantes "zonas de contato" criadas para o conhecimento e o reconhecimento.

---

[59] Sobre a história contada pelos indígenas, entre tantas referências já existentes, pode-se buscar por Ailton Krenak; Babau Tupinambá; Boletim de áudio Wayuri; Casé Angatú; Chicão Xucuru; Cineastas Indígenas, organizada pelo projeto Vídeos nas Aldeias; Conexão Itaty; Daniel Munduruku; Davi Kopenawa e Bruce Albert; Eliane Potiguara; Galdino Hã-Hã-Hãe; Graça Graúna; Índios na visão dos índios, organizada pela Thydêwá; Maninha Xucuru-Kariri; Marcelino Tupinambá; Maria Pankararu; Mario Juruna; Narradores Indígenas do Rio Negro, produzida pela; Olívio Jecupé; Quitéria Binga; Rádio Yande; Rede de Comunicadores Indígenas do Rio Negro; Rita Potiguara; e Zabelé Pataxó.

Assim, finalizo essa viagem-escuta, em que, no encontro e no conhecimento das histórias das mulheres com as quais convivi, lá onde idealizava que palavras, pertencimento, vínculo e comunidade pudessem traduzir o presente, deparei-me com uma realidade na qual, muitas vezes, o desenraizamento, os desafios e a luta por fincar as raízes na terra podem ser até mais evidentes que as ideias de desenraizamento que fazia antes de ir.

São histórias que falam de uma relação de harmonia com a terra e de escuta dos seus saberes. Porém, as opressivas histórias de contato e as faltas de políticas públicas que asseguram o direito à terra e aos modos de produção locais, ameaçam constantemente um modo de ser e uma visão de mundo. "A terra não tem dono", como disse Araci, "qualquer um pode plantar aqui nessas terras, ela não vai se acabar".

Dessa forma, ao mesmo tempo que resistem modos de vida em suas diferenças, em escuta e proximidade com a natureza, dilatam-se amplamente os desafios de pertencimento e de possessão do corpo contra a "despossessão" empreendida pelo Estado, no sentido do termo empregado por Viveiros de Castro (2016), ou para "descaracterizar como índios aqueles de quem se cobiçavam as terras", como refletido por Manuela Carneiro da Cunha (2017, p. 255).

A luta pela terra, pelas demarcações das Terras Indígenas, dessa forma, tem sido a luta primeira dos povos indígenas, principalmente pelos perigos iminentes dos garimpeiros, grileiros, de construções de hidrelétricas e dos ruralistas com suas monoculturas. Ainda assim, apesar de todas as invasões em terras ancestrais, mortes de rios, alagamentos de lugares sagrados e desrespeito e menosprezo das culturas indígenas pelas religiões, eles seguem "rexistindo" e tentando contar ao mundo outros modos possíveis de se viver. Talvez, reduzindo os ritmos dos pensamentos no futuro, acreditando nas forças da natureza, acalmando o corpo e o espírito, aprendendo a ouvir o coração e, principalmente, na sabedoria do silenciar.

Com Araci aprendi sobre as aparentes contradições da vida, na qual o caminho, o fio da vida, sempre pode pender para um lado ou para o outro, para o bem ou para o mal. Mas que, efetivamente, estes dois lados não são contraditórios. Antes, é importante manter a própria inteireza e unidade do caminhar e estar com os pés bem plantados para, com intuição e conhecimento, construir e desenvolver as suas aptidões e realizações no mundo. E ainda, é preciso ter um olhar sem véus ou hipocrisias sobre as coisas, pois existe a maldade, e ela é materializada em forma de sopros, de venenos e dos perigos na mata diante de desrespeitos. Assim como existe a cura, as plantas medicinas e os benzedores e pajés. Araci é dona da roça, senhora da mata e guardiã da floresta.

As histórias que Sandra contou me fizeram pensar sobre o enraizamento enquanto transformação no dia a dia. Das histórias das mulheres da sua família e das suas próprias, me marcou a coragem da mulher em transformar o presente para a construção de novas perspectivas. De acordo com Sandra, a mulher tem sofrido no Rio Negro e, portanto, tem buscado melhores condições para o "bem-viver". Assim, as questões de gênero também estão sendo refletidas por elas, e é responsabilidade das mulheres jovens seguir na construção desses caminhos, assumindo lugares de poder para terem as suas vozes ouvidas, já que a criação e a transformação da história têm sido cultivadas especialmente pela natureza feminina.

A vivência na comunidade de Itacoatiara-Mirim, que ao todo durou cerca de cinco meses, foi bastante intensa. Um dos meus primeiros aprendizados foi quando o meu modo de ser individualista, que de forma quase invisível carregava, se chocou no encontro entre culturas. Apesar dos conflitos gerados pela sociedade, principalmente pelas questões relacionadas ao acesso ao dinheiro, ainda há muitas atividades, formas de organização e relações que estão pautadas na troca e no sentimento de comunidade. Pouco se fica no espaço individual da casa. As crianças estavam sempre

juntas, brincando, com autonomia pelas matas e igarapés, e eram ouvidas pelos mais velhos pelas suas sabedorias. As horas de comer eram contempladas com muitas visitas e, na divisão exata, sempre dava comida para todos. Entender o que é o coletivo nas vivências diárias dessas mulheres me trouxe novas perspectivas para aquilo que pensava sobre o que era uma "comunidade", na qual a força do coletivo é, efetivamente, ferramenta de luta. E, também, em outro sentido, entendendo a complexidade dos seus modos de vida, pude perceber algumas dificuldades relatadas por elas na vivência em comunidade e como algumas mudanças trazidas pela proximidade com a cidade trouxeram bem-estar e melhores condições de vida. Principalmente nas mudanças em relação às ajudas dos maridos com a roça e com os filhos, não sobrecarregando as suas funções femininas, já que os contextos são outros, diferentes lá do Alto Rio Negro, e as demandas também mudaram.

Fizeram-me refletir ainda sobre as relações de vida e morte dentro de suas cosmologias, sobre a importância que dão para a proximidade da família, o reconhecimento dos sonhos e a significância das histórias para os momentos de cura. Além, é claro, da autoridade dos pajés, parteiras e benzedores.

E, por fim, o aprendizado sobre os modos delas contarem as histórias. O uso exacerbado do corpo, interjeições, imitação dos sons da natureza e de animais, diversidade de entonações, sussurros. Contavam com tempo, em detalhes, utilizavam-se muito de diálogos dentro da narração e de pausas, de variação dos ritmos e de uma imaginação expandida. Percebi que lá também não existe o medo constante da sexualização do corpo e que as relações são muito mais próximas, portanto, com muito contato corporal e de olhares. Uma fala que chega, que atravessa, que acolhe, que traz para perto. Uma narração que é presente.

Além das histórias contadas pelas mulheres e das vivências compartilhadas, também os conhecimentos registrados e revelados

pela terra, armazenada de energia pelo cultivo cuidadoso e harmonioso das donas da roça, me fizeram atentar para os silêncios e para as outras vozes que compõem as histórias: os sons dos pássaros, dos grilos, dos ventos, do fogo e das pedras. Do ouvir que se descondiciona dos ruídos da cidade e ganha outras sutilezas.

Assim, se os limites entre as culturas são fluidos e dinâmicos e há a possibilidade de relações mais igualitárias, abre-se espaço material e simbólico para a diversidade coexistir e, assim, para o presente se expandir, como refletido por Boaventura de Sousa Santos (2002), levando à possibilidade de um futuro mais enraizado e narrado, no qual os saberes adensam o cotidiano com os mistérios das histórias compartilhadas.

Concluindo, então, o contar, o narrar, o performar e o atuar devem estar enraizados. Histórias podem servir para consolar, dar carinho, fazer ver o mundo de outro ponto de vista, aprender com as diferenças, para transformar-se e silenciar. Para encontrar a calma do mundo, se dar tempo. Para viver os detalhes, as imaginações possíveis num "mundo que deu terrivelmente errado". Para refletir sobre as emoções, deixar os pensamentos ganharem pulsões e, finalmente, escutar as palavras, a outra e a vida ao redor. Pela intimidade e diversidade de caminhos, pela fertilidade das mestras, pela travessia de novos portais de conhecimento, pela falta que impulsiona à vida.

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, Simone Ribeiro Barros. *O que narram os contadores de histórias*: memórias, histórias e práticas. Dissertação (Mestrado em Processos Formativos e Desigualdades Sociais) — Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2012.

ANDRELLO, Geraldo; ROBIN, Wright. Verbete Baniw. *Povos Indígenas do Brasil e Instituto Socioambiental*, 2002. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa. Acesso em: 20 maio 2018.

AUSTIN, John L. *Cómo hacer cosas con las palabras*. Madrid: Paidós Ibérica, 1975.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva *in* História geral da África, I. Metodologia e pré-história geral da África. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/345975/mod_forum/intro/hampate_ba_tradicao%20viva.pdf. Acesso em fev. 2022.

BAITELLO, Norval. Corpo e Imagem: comunicação, ambientes e vínculos. In: RODRIGUES, David (org). *Os valores e as atividades corporais*. São Paulo: Summus, 2008.

BANIWA, Denilson. O que os jovens indígenas querem?. *Combate racismo ambiental*, 11 dez. 2017. Disponível em: https://racismoambiental.net.br/2017/12/11/o-que-os-jovens-indigenas-querem-por-denilson-baniwa/. Acesso em: 20 jun. 2018.

BARROS, Manuel de. *Poesia completa*: Manoel de Barros. São Paulo: Editora Leya, 2010.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. (Coleção Obras escolhidas. Vol. 1.) São Paulo, Brasiliense,1986.

BERTOLI, Naiara Alice. *Um projeto de encenação a partir de um olhar performático sobre o Teatro Ambientalista*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado e Licenciatura em Teatro) — Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), Florianópolis, 2012.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas Sobre a Experiência e o Saber de Experiência. Conferência proferida no I Seminário Internacional de Educação de Campinas em julho de 2001. Tradução de João Wanderley Geraldi. *Revista brasileira de educação*, Campinas, n. 19, p. 20-28, 2002.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade*: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 20 out. 2017.

BRASIL. *Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008*. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 20 out. 2017.

BRASIL. *Projeto de Lei do Senado nº 193, de 2016a*. Disponível em: https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/125666. Acesso em: 20 out. 2017.

BRASIL. *Proposta de Emenda Constitucional nº 55, de 2016b*. Disponível em: www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/127337. Acesso em: 20 out. 2017.

BRUM, Eliane. O golpe e os golpeados: a barbárie de um país em que as palavras já não dizem. *El País*, 20 jun. 2016. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/20/opinion/1466431465_758346.html?id_externo_rsoc=FB_CC. Acesso em: 20 jun. 2016.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

BUSATTO, Cléo. *A arte de contar histórias no século XXI*: tradição e ciberespaço. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

CABALZAR, Aloisio (org.). *Manejo do mundo*: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, noroeste amazônico. São Paulo: Instituto socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2010.

CABALZAR, Aloísio; RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro*: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1998.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Involuntários da pátria*. Aula pública do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro 20/04/2016. Disponível em: http://provocadisparates.blogspot.com.br/2016/04/os-involuntarios-da-patria-eduardo.html. Acesso em: 20 jun. 2016.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9643.pdf. Acesso em: 20 jun. 2016.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005. Acesso em: 20 jun. 2016.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Prefácio. In: KOPENAWA, Albert; BRUCE, Davi. *A queda do céu*: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

COSTA, Suzane Lima. *Literaturas de autoria indígena e os pressupostos da Lei 11.645/08*. I Simpósio Transculturalidade, Linguagem e Educação, Universidade Federal de Sergipe, 17 a 19 de junho de 2013. Disponível em: https://vimeo.com/78390297. Acesso em 20 out. 2017.

COSTA, Suzane Lima. Povos Indígenas e suas narrativas autobiográficas. *Estudos Linguísticos e Literários*, Salvador, n. 50, jul./dez., 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil*: História, Direitos e Cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. *Cadernos de Campo*, v. 13, n.13, p. 155-161, 2005.

FIADEIRO, João; EUGÊNIO, Fernanda. *O encontro é uma ferida*. Excerto da conferência-performance Secalharidade. Culturgest, jun. 2012. Disponível em: https://ladcor.files.wordpress.com/2013/06/o-encontro-c3a9-uma-ferida.pdf. Acesso em: 20 jun. 2016.

FOIRN — Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro; ISA — Instituto Socioambienta. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro*: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. Mapa-livro. MEC/SEF, 1998.

FONSECA, Renato dos Santos; RIBEIRO, João Paulo et al. *Vocabulário bilíngue*: Nheengatu-Português/Português-Nheengatu; paraná pixuna rendaua itá supé arama-Brasil. São Paulo: USP, 2013.

FONTENELE, Cristiana. *Suicídios de jovens indígenas motiva denúncia internacional*. Adital, 27 mai. 2015. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/543111-suicidios-de-jovens-indigenas-motiva-denuncia-internacional. Acesso em: 03 mar. 2022.

FRASER, Márcia Tourinho Dantas; GONDIM. Sônia Maria Guedes. Da fala do outro ao texto negociado: discussão sobre a entrevista na pesquisa qualitativa. *Paidéia*, v. 14, n. 28, p. 139-152, 2004.

GARNELO, Luiza. *Poder, hierarquia e reciprocidade*: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

GIRARDELO, Gilka (org.). *Baús e chaves da narração de histórias.* Florianópolis, SESC-C, 2004.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. *História geral da África I*: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

HENRIQUEZ. Patrícia. *Oralidad y escritura en el teatro indígena prehispánico in* Estudios Filológicos, 2009. Disponível em:https://www.researchgate.net/publication/270072057_Oralidad_y_escritura_en_el_teatro_indigena_prehispanico. Acesso em fev. 2022.

HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses (org.). *Baré*: povo do rio. São Paulo: SESC São Paulo, 2015.

HESSE, Hermann. *Demian*. 9.ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1974.

HOLANDA, Adriano. Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica. *Análise psicológica*, v. 24, n. 3, p. 363-372, 2006.

ÍNDIOS Munduruku: Tecendo a resistência. Direção: Nayana Fernandez. Reino Unido/Brasil, 2015. (25min.). Disponível em: http://www.canalibase.org.br/munduruku-lutam-pelo-territorio/. Acesso em: 20 set. 2015.

KASTRUP, V. A aprendizagem da atenção na cognição inventiva. *Psicologia e Sociedade*, v. 16, n. 3, p. 7-16, 2004.

KLEIN, Naomi. *Tudo pode mudar.* Capitalismo x Clima. Lisboa: Portugal. Editora Presença, 2016.

KOCH-GRUNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas*: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

KOPENAWA, Davi; Bruce, Albert. *A queda do céu*: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto et al. *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília: Minc-Funarte, 1999.

LASMAR, Cristiane. *De Volta ao Lago de Leite*: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP/ ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LEPECKI, André. El cuerpo como archivo: el deseo de recreación y las supervivencias de las danzas. In: NAVERÁN, Isabel; ÉLIJA, Amparo (org.). *Lecturas sobre Danza y Coreografia.* Madrid: Artea Editorial, 2013. p. 59-81.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *As línguas e as cosmologias indígenas*. Palestra realizada no IX Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Ocidental, no Campus da Universidade Federal do Acre, 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=GvuMHX-nFk8. Acesso em: 20 jun. 2017.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *Educação para manejo do mundo*: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Contra Capa, Laced, 2013.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *O índio brasileiro*: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Os Indígenas Antropólogos: desafios e perspectivas. *Novos Debates*: fóruns de debates em antropologia, v. 2, n. 1, 2015. Disponível em: http://novos-debates.abant.org.br/index.php/numeros-anteriores/v2n1/opiniao/139-v2-n1/opiniao/210-os-indigenas-antropologos--desafios-e-perspectivas. Acesso em: 20 jul. 2017.

MACHADO, Regina. *Acordais*: fundamentos teórico-poéticos da arte de contar histórias. São Paulo: DCL, 2004.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais*: Colonialidade, Pensamento Liminar e Saberes Subalternos. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MINDLIN, Betty. *Vozes de origem*. Seleção e organização: Betty Mindlin e Narradores Suruí; tradução e transcrição das gravações: Antonio Ipokarã et al.; narradores: Suruí Dikboba et al. Rio de Janeiro: Record, 2007.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MULLER, Sophie. *Sua voz ecoa nas selvas*. Anápolis: Transcultural, 2003.

MUNDURUKU, Daniel. *Parece que foi ontem*. São Paulo: Global Editora, 2006.

NOVARINA, Valère. *Luces del cuerpo.* Bilbao: ArtezBlai Sl, 2011.

OLIVEIRA, Ana Gita de. *O mundo transformado*: Um estudo de "Cultura de Fronteira" no Alto Rio Negro. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

PINTO, Renan Freitas. *Amazônia, viagem das ideias*. 3.ed. Manaus: Valer, 2012.

POTIGUARA, Eliane. *A necessidade da literatura indígena diante de um mundo globalizado*. Palestra realizada no 1º Seminário de Linguagens e Culturas Indígenas, no Campus da Universidade Federal do Acre, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1MiazxzVMoc. Acesso em: 20 jun. 2017.

RAMIREZ, Henri. *Línguas Arawak da Amazônia setentrional*. Manaus: EDUA, 2001.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*: a formação e o sentido de Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROSA, João Guimarães. A Terceira Margem do Rio. In: ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SÁNCHEZ, José Antonio. *Prácticas de lo real en la escena contemporánea*. Madrid: Visor Libros, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, out. 2002.

SCHECHNER, Richard. *El teatro ambientalista* [Environmental Theater]. México: Árbol Editorial, S.A. de C.V. Colección Escenario, 1988.

SCHECHNER, Richard. *Performance*: teoría y prácticas interculturales. Buenos Aires: Libros del Rojas, 2000.

SILVA, Moisés Luiz da; MONTARDO, Deise Lucy de Oliveira; SILVA, Adeilson Lopes da. Projeto "Podáali: valorização da música Baniwa" e a Maloca Casa do Conhecimento: narrativa de um processo de transformação dos lugares do mundo. In: ANDRELLO, Geraldo (org.). *Rotas de Criação e Transformação*: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN, 2011.

SILVA, Adeilson Lopes da; SILVA, Moisés Luis da; MONTARDO, Deise Lucy (org). *Dossiê Podáali e a Maloca Casa de Conhecimento*: Valorização da Música Baniwa. São Gabriel da Cachoeira, AM, fev. 2012. Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/dossie_podaali_e_casa_de_conhecimento_fev2012.pdf. Acesso em: 20 abr. 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STAMBAUGH, Antônio Prietto. ¡Lucha libre! Actuaciones de teatralidad y performance. In: ADAME, Domingo (ed.). *Actualidad de las artes escénicas*: perspectiva latinoamericana. México: Universidad Veracruzana, 2009.

STRAPPAZZON, Adriana Ines. *Pelos caminhos de manivas e mulheres*: conhecimento, transformação e circulação no Alto Rio Negro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

TAYLOR, Diana. Introducción. In: TAYLOR, Diana; FUENTES, Marcela (org.). *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

TORRES, Iraildes Caldas (org.). *Mulheres Sateré-Mawé, a epifania de seu povo e suas práticas sociais.* Manaus: Valer, 2014.

TURNER, Victor. *Antropología del ritual*. México: INAH/ENAH, 2002.

VEIGA, Patrícia Regina Vennetti. *Do oral para o escrito*: a narratividade em Nheengatu no Alto Rio Negro — AM. Dissertação (Mestrado em Linguística) — Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2015.

VENÂNCIO, Beatriz Pinto. *Pequenos espetáculos da memória*: registro cênico-dramatúrgico de uma trupe de mulheres idosas. São Paulo: Aderaldo e Rothschild Editores, 2008.

WEIL, Simone. *Echar raíces*. Editor digital: RLull ePub base r1.2, 1943. Disponível em: https://www.lectulandia.com/book/echar-raices/. Acesso em: 20 jul. 2017.

WERRERIA, Narubia. *Ser arte* (Narrativa poética indígena da pós-modernidade). Palestra realizada no 1º Seminário de Linguagens e Culturas Indígenas, no Campus da Universidade Federal do Acre, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?-v=L-w_clAg2Cc. Acesso em: 20 jun. 2017.

WRIGHT, Robin M. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

WRIGHT, Robin M. (org.) *Transformando os Deuses*: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

WRIGHT, Robin M. (org.) *Waferinaipe Ianheke*. A sabedoria dos nossos antepassados: histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do Rio Aiari. Rio Aiari, AM: Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1999. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 3.)

XAVIER, Carine Rossane Piassetta. *Narrativas quilombolas*: saberes e teatralidade de mulheres idosas da comunidade Adelaide Maria Trindade Batista, em Palmas, PR. Dissertação (Mestrado em Teatro) — Programa de Pós-Graduação em Teatro, Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2016

XAVIER, Carlos Cesar Leal. *A Cidade grande de Ñapirikoli e os petroglifos do Içana*: uma etnografia de signos Baniwa. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

APÊNDICE | VÍDEO

O curta *Mãe da Roça* foi disponibilizado aos leitores e leitoras no link abaixo. As filmagens foram realizadas durante a pesquisa nas cidades de Santa Isabel do Rio Negro/AM e São Gabriel da Cachoeira/AM, nos anos de 2017 e 2018.

LINK PARA ACESSAR O VÍDEO:
https://youtu.be/B7YsnEZJEO4

DIREÇÃO: Naiara Alice Bertoli e Ruth Steyer

FOTOGRAFIA: Naiara Alice Bertoli e Yarssan Dambrós

MONTAGEM E EDIÇÃO: Ruth Steyer

CANTOS: Luzia Inácia e Olga da Silva

FLAUTAS: Luiz Laureano e Mário Joaquim

AGRADECIMENTOS: Sandra Gomes Castro, Araci Cunáua Cruz, Luzia Inácia, Janete Garrido, Olga da Silva, Cristina Inácia da Silva, Vanessa Ermínia Luiz, Cecília da Silva, Laura da Silva, Marineia da Silva Garrido, Maria Auxiliadora da Silva Porto, Margarida da Silva, Irene Lima, Orlanda Pereira Mesquita e suas famílias; Comunidade de Itacoatiara-Mirim, CNPq, PROMOP, UDESC/CEART e Milton de Andrade.

1ª edição	dezembro 2021
impressão	meta
papel miolo	pólen soft 80g/m²
papel capa	cartão supremo 300g/m²
tipografia	epica e town

NAIARA BERTOLI nasceu em Guaramirim, interior de Santa Catarina, onde ouviu as primeiras histórias, se encantou com o circo e começou a fazer teatro. Foi em Florianópolis, perto do mar, que aprendeu a ampliar a escuta, a atuar outras personagens e a viver do fazer artístico. Em 2017 chegou no Rio Negro, Amazonas, na cidade de São Gabriel da Cachoeira onde mora atualmente. E é neste lugar que sua imaginação despertou ao conhecer e viver tantos mundos, a motivando a produzir e realizar projetos multiculturais.

A palavra-alma, palavra que move, carrega experiência, sentido e significado, só pode existir se houver escuta. Num mundo ensurdecido pela pressa e pelo excesso de informação, a escuta torna-se espécie em extinção. Tal como o processo acelerado de destruição da vida que vemos acontecer na Amazônia, a magia da conversa, do diálogo e da transmissão vem se perdendo pela aceleração imposta pelo "sistema".

Essa viagem de Naiara Bertoli, na qual ela se transforma num corpo-escuta, é um convite a questionarmos essa pressa massacrante e alienante. Através dos seus encontros com as mulheres indígenas do rio Negro, revelam-se histórias de luta, fé, amor, cuidado, resistência e resiliência para sobreviver ao processo cíclico de violência colonial. Reinventando-se com alegria genuína e amorosidade, essas mulheres nos ensinam a identificar o mundo apressado que impede o vínculo, que impossibilita a escuta, nos transformando nessa "sociedade do cansaço", como reflete o filósofo contemporâneo Byung-Chul Han.

"Num país onde as palavras parecem não mais dizer. Se elas restavam esquecidas diante da falta de ouvintes, como poderiam criar vínculos entre o que foi e o que viria?", pergunta a autora. As narrativas das mulheres indígenas em suas paisagens cheias de significado e imaginação nos dão a oportunidade de mergulhar num universo sensível e diverso que sobrevive ao avanço da mercantilização da vida e da homogeneização do pensamento. A transmissão em palavras escritas dessas histórias só foi possível graças ao ouvido atento e sensível do corpo-escuta que se colocou em movimento para ir ao encontro pleno da experiência.

JULIANA RADLER

REALIZAÇÃO:

CAPES

UDESC | CEART

ppgac Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas
CEART - UDESC

ISBN 978658646477-1