

**Renascimento cultural amazônico: relações interétnicas e dinâmicas culturais
entre os Yawanawa¹**

Virgílio Bomfim Neto
UFPE/NEPE

Relações interétnicas, Yawanawa, cultura

¹Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

Introdução

Bem se sabe que desde meados do século passado a dinâmica entre os povos indígenas e as instituições governamentais vem passando por mudanças significativas. A demarcação de terras indígenas e a ampliação efetiva de direitos que defendem sua liberdade de práticas culturais emergiu majoritariamente do esforço de povos, pesquisadores e ONGs que pressionaram os órgãos administrativos responsáveis pela garantia de seus direitos. A visibilidade do movimento indígena cresceu exponencialmente no início da década de 80, renovando os modelos pragmáticos de relação entre os povos e o Estado.

Entre vários dos povos em que o contato foi duradouro existe atualmente um movimento denominado de revitalização das práticas culturais, sendo esse um dos tópicos centrais do presente artigo. Os três tópicos iniciais foram escritos com o intuito de expor a gênese e o desenvolvimento das relações interétnicas entre os Yawanawa e os “brancos”, primeiramente entre seringueiros e no momento presente, entre as Ongs, os parceiros e os visitantes do festival Yawa. O terceiro descreve o festival Yawa, evento que os Yawanawa de Nova Esperança recebem visitantes para juntos celebrarem as “tradições” Yawanawa. Situadas as relações o quarto e quinto tópicos expõem respectivamente o ponto de vista nativo sobre “cultura” e as dinâmicas de revitalização cultural e um entendimento antropológico acerca da interseção entre relações interétnicas e dinâmicas culturais.

Memória e História

Apesar de conhecidas no lado peruano desde o século XVII, as etnias Pano em território brasileiro seriam contactadas com a ascensão da exploração econômica da borracha. Entre meados do século XIX e ao longo do XX a colonização do território por tais razões foi o principal elemento que afetou a disposição desses grupos nas regiões ocupadas, seja pela fuga ou mesmo pela aliança. O contexto de guerras e alianças intertribais indicam que migrações e reestruturações do quadro social já eram frequentes bem como a relação com povos vizinhos.

Com a crescente exploração industrial do caucho e da borracha por volta de

1890 e o adentramento em regiões até então pouco exploradas como a Bacia do Juruá, que aconteceram os primeiros contatos entre os Yawanawa e brancos. O nome mais antigo na memória local é Baxico, peruano lembrado pela exploração do caucho e temido na região por comandar extermínios de indígenas. Os Yawanawa e outros povos temiam a agressividade dos peruanos, tinham conhecimento de suas armas de fogo e de como atacavam os povos na região. Foi nessas circunstâncias que os Yawanawa, através do seringalista brasileiro Ângelo Ferreira, conheceram melhor quem eram aqueles “nawas”.

Apesar de termos a expectativa, considerando a história do contato entre populações indígena no Brasil, de que o contato inicial com populações indígenas por motivos de progresso seja violento, de acordo com fontes variadas este não foi o caso para os Yawanawa. Aquino e Iglesias (1994) apresentam fatos interessantes acerca desse momento que passou a ser um marco para a definição do que são hoje, especialmente porque faz parte dos atuais modos de relações interétnicas. Segundo os autores os seringalistas Ângelo Ferreira e Felizardo Cerqueira eram conhecidos por incorporar as populações Kaxinawá, Yawanawá, Rununawa e Iskunawa aos trabalhos do seringal em troca das mercadorias do barracão. Ao contrário dos seringalistas que faziam as “correrias”², estes padrões evitavam o conflito e estabeleciam relações amistosas, assim ampliavam sua área de influência com os indígenas. “Ângelo Ferreira também servia a outros padrões com seu contingente de “índios civilizados” na proteção dos seringais e na abertura de estradas (AQUINO, IGLESIAS, 1994, p.53)”. Em Tastevin (CUNHA, 2009, p.187) consta que Ângelo Ferreira teria amansado “sobretudo Yawa-nawas (javali americano), Iskunawas (pássaro clássico amarelo) e Rununawas (jibóias)...”

Ângelo Ferreira subiu o rio por volta de 1900-05 já acompanhado de vários índios de diferentes etnias (Sainawa, Iskunawa, Katukina) entre eles um Katukina que mediou o primeiro contato entre os Yawanawa. Conta a história que esse Katukina pediu aos Yawanawa que não fizessem guerra a Ângelo, que ele era uma pessoa boa. O chefe Yawanawa dizia que só falaria com aquele 'nawa' se tomassem rapé juntos. Ângelo recebeu um sopro de rapé e momentos depois houve uma grande refeição.

² Geralmente um grupo armado atacava a casa coletiva pela manhã, antes das pessoas saírem para seus afazeres. Matavam os homens e velhos conservando algumas mulheres e crianças.

Depois que comeram, Ângelo Ferreira começou a falar e o rapaz Katukina traduzia. Quando o chefe falava, o rapaz fazia a tradução também. Assim se Entenderam. Logo o povo indígena ficou sabendo que os homens brancos que estavam matando seu povo eram os caucheiros peruanos. Não eram os seringalistas e seringueiros brasileiros. (VYNNYA,OCHOA, TEIXEIRA, 2007, p. 20)

A história continua com Ângelo Ferreira recebendo de presente uma criança, João Txima que foi para a cidade, aprendeu português e quando se tornou adulto passou a ser o chefe dos Yawanawa e mediador das relações com o patrão. Aquino e Iglesias indicam que a atuação de Ângelo Ferreira na região se deu entre 1905 e 1909, quando foi assassinado por capangas de Alto Furtado (Aquino e Iglesias, 1994, p.9). Em seguida aquela região passou a ser de Abel Pinheiro. Mesmo com a mudança de padrões João Txima continuou intermediando as relações, nesse momento surge uma figura central na memória Yawanawa, Iva Sthivo, conhecido também como Antônio Luiz.

Houve desavenças entre a família de Iva Sthivo e João Txima relativas ao acesso aos bens. A família de Antônio Luiz abriu uma nova aldeia, na cabeceira de outro igarapé. Na memória Yawanawa esse ocorrido acontece pouco antes da morte de João Txima e depois da expulsão de Abel Pinheiro do seringal Marinha pelos “capangas dos cariocas” local que posteriormente viria a ser chamado de seringal Caxinauá. (Idem,p. 23)

Percebendo a chegada desses novos brancos Iva Sthivo e seu primo observaram os recém-chegados por alguns dias. Caçaram algum animal de porte foram até o local em que estavam os brancos e deixaram o alimento que foi retribuído por utensílios dos brancos imediatamente apreciados. A aliança entre Iva Sthivo e Antônio Carioca se iniciou. Os familiares de Antônio Luiz o seguiram e abriram a aldeia próxima ao seringal Caxinauá, localidade onde até recentemente viviam os Yawanawa.

Sempre mediados por Antônio Luiz os indígenas passaram a se reunir para realizar abertura e limpeza de ramais, de estradas de seringa e roçados para o patrão. Os serviços eram pagos em mercadorias como terçados, machados, querosene, espingardas e alimentos. Os Yawanawa achavam as trocas justas.

As negociações entre Antônio Luiz e Antônio Carioca são relatadas sempre como pacíficas, respeitadas pelos Yawanawa e pelos seringueiros que seguiam as

prerrogativas de seus chefes. Dessas negociações surgiu uma aliança entre os dois chefes, Antônio Luiz chegou a ir inclusive a Manaus com o Carioca para vender toras de aguano em troca de bens domésticos úteis a vida na floresta. Foi também batizado de Antonio Luiz pelo rito católico tendo como padrinho Antônio Carioca.³

Com as sucessivas quedas do valor econômico da borracha os Cariocas abandonaram a produção em 1968, venderam o seringal Caxinauá à Pedro Correia que em seguida vendeu a Altevi Leal que passou a arrendar as terras.⁴ A diminuição da mão-de-obra disponível para a extração da borracha acarretou em mudanças nas relações entre o grupo e os seringueiros. Se antes eram mediadas pelo líder, a partir de então tornaram-se individuais ocasionando a mudança de muitas famílias Yawanawa que se dispersaram pelas redondezas em busca de colocações mais produtivas. Essa era a única opção que restava para obter esses itens que haviam sido incorporados a gerações. Altevi deixou de arrendar os seringais da região vendendo a Paranacre em 1974 ano também do falecimento de Antônio Luiz. e da sua substituição na chefia pelo seu filho primogênito Raimundo Luiz.

O novo modo de relações diretas, sem a mediação do líder e a série de imposições que a Paranacre impusera aos Yawanawa afetaram a coesão do grupo. Por isso quando se referem a esse período o chamam de “escravidão”.

Como seu pai, Raimundo Luiz buscava formar alianças com os brancos, mas os novos patrões dessa vez eram violentos e não havia distinção para quem era indígena, eram comumente chamados de “caboclos” ou “seringueiros” constantemente alvo de depreciação. Alguns anos antes da morte do pai, Tuin Kuru havia conhecido missionários em uma aldeia vizinha e observando suas atividades os convidou para se aproximar de seu povo o que resultou no estabelecimento de um posto na localidade. Para os Yawanawa que eram crianças naquele tempo prevalece a visão da atuação

³Antonio Luiz é recordado como um exemplo pela sua capacidade de liderança, por ser um excelente caçador, por ter garantido a sobrevivência de seu povo e ser conhecedor das plantas e do mundo espiritual.

⁴Na realidade a queda do valor econômico da borracha brasileira foi nas primeiras décadas de exploração, mas conjunturas políticas favoreceram a permanência de brasileiros no negócio. “O boom sul-americano da borracha despencou em 1912, quando a Amazônia perdeu sua posição privilegiada no mercado. Trinta e sei anos antes, um inglês chamado Henry Wickham tinha contrabandeado sementes de *Hevea brasiliensis*, a espécie mais popular de seringueira da Amazônia.

missionária ligada não só predicação religiosa mas também aos tratamentos, o ensino, alfabetização no português e recursos.

Os mais de 18 anos ininterruptos de atuação missionária são atualmente considerados por pessoas de proeminência política os mais prejudiciais para seu povo, para sua cultura. Os mariris eram cada vez mais raros, os Yawanawa não se enfeitavam mais, após anos de predicação religiosa o prestígio e o auxílio dos especialistas espirituais era desprezado e diminuída.

Mudanças - Conquistando direitos

Enquanto no “seringal Caxinauá” esse era o contexto, na cidade de Rio Branco havia sido fundada em 1979 a Comissão pró Índio- Acre (CPI-AC), instituição decisiva na afirmação e luta pelos direitos indígenas principalmente dos povos localizados na região. Dentre as tarefas desenvolvidas pela instituição estavam como principais objetivos o mapeamento das povoações indígenas da região e a criação da articulação sócio-política pela garantia de seus direitos e território.

Terri Aquino, um dos fundadores mapeava a presença dos povos indígenas na região do Juruá e visitou o seringal Caxinauá. O “Txai Terri” informou a Raimundo Luiz sobre a FUNAI e os direitos indígenas dizendo que eles não tinham de viver daquela maneira. Também fez uma entrevista que foi utilizada para denunciar os abusos da empresa e as condições em que os indígenas viviam.

Através de Raimundo Luiz conheceram os “direitos indígenas”, buscaram o reconhecimento do território, o conhecimento e participação da causa que era dos “índios do Brasil”. Raimundo Luiz é o primeiro a ir a Brasília, conhecer outras lideranças indígenas. Insere nesse novo ambiente dois jovens, Biraci e Sales, enviando-os para a cidade para estudar com missionários, momento em que a convivência com os centros urbanos se torna mais recorrente.

Esses jovens Yawanawa deram continuidade a luta por direitos, participaram das reuniões do CIMI e do CPI (VYNNYA, OCHOA, TEIXEIRA, 2007, p.40), se informaram sobre a legislação indígena e com o conhecimento adquirido defenderam seus direitos. Em 83, a T.I. já é identificada pela Funai e com apoio das instituições já

mencionadas os Yawanawa junto com os Katukina expulsaram os seringueiros e patrões dos seringais Caxinauá e Sete Estrelas. A terra foi demarcada em 1984⁵. A década de 80 marca a intensificação das relações entre Yawanawa e de tantos outros povos com instituições locais e nacionais de apoio aos indígenas.

Liberto dos patrões e com o auxílio dos órgãos já citados, foi fundada a Organização dos Agricultores Extrativistas Yawanawá do Rio Gregório (OAEYRG) que se dedicou a extração do látex, mas sem grandes resultados devido o total declínio da economia da borracha. As relações interétnicas das últimas décadas introduziram não apenas uma nova etnia, mas também novas formas de lidar com o trabalho e a aquisição de bens que sem dúvida influenciaram o modo com que se davam as relações de trabalho e organização social

Na cidade Biraci passou a buscar novas formas de sustento para seu povo numa conjuntura econômica problemática de acesso a recursos. Ao passo que as atividades econômicas com as quais os Yawanawa se engajaram mudam para os projetos de parceria (FUNAI, AVEDA, CVA), Biraci, pela escolha de seu *kuka*⁶, se torna *Shaneihu*⁷.

Se articulando com Terri conseguiu o apoio da Oxfam que doou uma quantia de 7 mil dólares. Com esse dinheiro retornou à aldeia para dar a notícia aos seus parentes, conversou com Sales e outros jovens que havia conseguido aquela quantia e que a partir dela poderiam comprar um batelão e abrir uma cantina. Também fez um discurso sobre os missionários pedindo apoio para a decisão de retirá-los da terra indígena, algo que até então não havia sido cogitado, afinal seu próprio *kuka* os havia convidado e pensavam sem eles não conseguiriam ter acesso a remédios e outros elementos que mantinham o elo.

Biraci que vivia entre a cidade e a aldeia participava de congressos, assembléias e se inteirava do que era “tudo aquilo que estava se formando ali naquele momento”, associações indígenas, cooperativas, delimitação de território, direitos indígenas, proteção da biodiversidade da Amazônia.

⁵ Primeira T.I. delimitada no estado do Acre.

⁶ O *kuka* é o tio materno, figura central na reprodução do parentesco Yawanawa por meio de casamentos entre primos cruzados.

⁷ Em português os Yawanawa dizem que *shaneihu* é o “cacique”.

Através da amizade que se fortalecia com os anos de engajamento político e o constante contato pelo Movimento dos povos indígenas do vale do Juruá (MPVJ) Ailton Krenak sugere que Biraci vá ao Rio de Janeiro para participar da Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento e Meio Ambiente, especificamente de um evento paralelo chamado Parlamento da Terra que tinha presença preponderante de indígenas e populações tradicionais.

Através da liderança de Biraci Brasil Nixiwaka foi selado na Eco-92 um acordo econômico com a AVEDA, empresa norte americana de cosméticos que deu subsídio para os Yawanawa iniciarem uma plantação de urucum com base em princípios ecológicos. Logo em seguida firmaram um acordo com a Couro Vegetal da Amazônia para uma produção sustentável de lâminas de borracha. Concomitante, desde 1999 o governo do Acre estabeleceu uma política chamada “povos da floresta” que vem atendendo várias demandas dos indígenas. Essa política promove acessibilidade as cidades próximas, assistência médica e educacional e diversas melhorias nas aldeias. Com o apoio governamental e os lucros da parceria os Yawanawa ampliaram suas formas de “revitalização cultural”, através de escolas indígenas, documentários, livros e o etnoturismo com o Festival Yawa.

Desde 2002 acontece o festival Yawa, entendido entre os participantes como como um evento de "celebração cultural", das tradições indígenas tendo a participação de visitantes de vários países interessados em conhecer e vivenciar as tradições nativas, muitos engajados com causas socioambientais.

Outros “Nawas”

Evidentemente há algumas instituições chaves na compreensão do que se constituiu como movimento indígena e que sem dúvida foram essenciais na luta indígena, introduzindo os representantes dos povos no conhecimento das dinâmicas políticas e jurídicas da conjuntura nacional, auxiliando a se tornarem ativos na política e nas formulações das leis que dizem respeito a eles. Estas instituições deram subsídio para a autonomia de lideranças nas reivindicações de seus direitos e no processo de “resgatar suas tradições e costumes”.

Uma das atuações mais marcantes e que antecede o surgimento de várias organizações não governamentais nacionais é a da OXFAM.⁸ A instituição atuava no nordeste do Brasil desde a década de 60. A partir de 1972 a instituição volta a sua atenção para populações indígenas nas regiões amazônicas, que por mais de vinte anos deu apoio por meio de recursos financeiros a instituições como o CIMI e o CPI-AC, para viabilização de assembleias, cooperativas e apoio jurídico tendo como missão favorecer a autonomia política dos povos indígenas nas lutas, permitir o intercâmbio de experiências entre as etnias e auxiliar na manutenção de seus costumes.

A doação da OXFAM coincide com a articulação de Biraci para a retirada dos missionários, segundo o mesmo, dando início a revitalização cultural Yawanawa. Cinco anos depois teria início o projeto com a AVEDA que resultaria na abertura de uma nova aldeia chamada Nova Esperança. Por esses fatores as instituições citadas foram essenciais no processo de afirmação étnica no Acre estando diretamente ligada aos Yawanawa.

Guardando suas particularidades, esse breve histórico demonstra que os Yawanawa se inseriram no processo de mudança da política indigenista brasileira que abriria novos rumos para essas relações na contemporaneidade. Com a promulgação da constituição 88, a abertura para os indígenas se constituíram enquanto pessoas jurídicas por meio de associações concomitante as atuações das Ongs trariam novas mudanças para relação entre os indígenas e a sociedade envolvente. Segundo Albert, de 1988 até o final do ano 2000 o número de associações indígenas cresceu de 10 para 180 apenas na região Norte. Resultante deste processo de associação com as Ongs é a intervenção de indígenas na formulação de políticas e as interações com os centros urbanos tornaram-se mais intensas. Aqueles que estiveram aliados as Ongs puderam estender suas relações para fora das aldeias e compreender a “questão indígena” estando a frente da representatividade dos “índios brasileiros”⁹.

⁸ The Oxford Committee for Famine Relief. A instituição foi criada na Inglaterra em 1942 para ajudar os prejudicados pela grande Guerra (ATHIAS, 2002).

⁹ A forma com que representantes de povos indígenas participaram da ECO-92 e do Parlamento da Terra reafirma o novo contexto das últimas décadas. Os que estiveram à frente do evento global são justamente representantes apoiados por instituições da sociedade civil que haviam obtido apoio da OXFAM (Marcos Terena, Ailton Krenak, Jorge Terena) para estudos.

A AVEDA trouxe a possibilidade de obterem recursos financeiros, a proposta da empresa já é resultado de mudanças na concepção da relação com o meio ambiente e sua influência no mercado. O projeto com AVEDA estava vinculado não só a produção do urucum, mas também a um ideal de sustentabilidade e parceria com “populações tradicionais”. Os Yawanawa passaram a retomar as pinturas corporais e fotos suas foram feitas pela equipe da AVEDA para utilizá-las nas propagandas dos produtos.

Na mesma época alguns indígenas participavam das assembleias e de cursos de capacitação profissional para agentes florestais e professores do CPI e das assembleias promovidas pelo CIMI. Os cursos de formação para professores propõem aos indígenas a produção de sua memória através do registro dos relatos dos mais velhos, da documentação audiovisual de seu povo. As cartilhas, livros e filmagens são resultados da interação entre as instituições e indígenas que se aproximaram do contexto urbano. Paralelamente assessoravam os representantes na abertura de cooperativas e associações com o objetivo de favorecer a autonomia política das etnias.

Nessas circunstâncias que as lideranças instruídas em centros urbanos passam a retomar algumas das práticas culturais e reforçar aquelas que, pela dispersão do grupo e trabalho missionário eram pouco praticadas. Biraci disse ser muito agradecido ao CPI-AC e ao CIMI que ajudaram o seu povo e todos os povos indígenas do Acre na luta pelos seus direitos.

Como desdobramentos da convivência nos centros urbanos e de novas demandas de indianidade por setores da sociedade, o festival, os rituais urbanos, as visitas e os novos acordos econômicos em que as aldeias participam atualmente já se distinguem dos anteriores. Os últimos acordos de produção de matérias prima foram os da AVEDA¹⁰ e CVA. Hoje é a diferença “cultural” que movimentam os acordos econômicos e as alianças políticas pela proteção da floresta e dos povos indígenas.

O Festival Yawa

O festival se iniciou por iniciativa das lideranças locais e inicialmente foi um evento promovido apenas entre os Yawanawa em Nova Esperança. Biraci convidou o governador Jorge Viana que sugeriu dar apoio a aldeia para que aquele evento fosse

¹⁰ O contrato com a AVEDA continua, porém em proporções menores. Joaquim Taskã, filho de Raimundo Luiz, continua com as negociações entre a Aldeia Mutum e a empresa.

algo maior, aberto ao público onde visitantes pudessem conhecer a cultura indígena. Para isso divulgaria o festival, forneceria botes e auxiliaria nos custos para realização, além de implementações na aldeia. Optaram pela abertura e desde 2002 o festival acontece anualmente na última semana de outubro. Inicialmente a maioria dos visitantes tinham algum envolvimento com o governo do Acre e o movimento indígena e aos poucos, me disse um professor da aldeia, pessoas de outros locais passaram a ir, principalmente do Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. O valor para participar é em torno de 2.500,00 reais com direito abrigo, transporte da vila de São Vicente para a aldeia, alimentação e participação nas atividades.

Atualmente recebem mais de trezentas pessoas de diversos países interessadas principalmente na 'espiritualidade' indígena, especialmente nos usos 'tradicionais' do *uni* (ayahuasca), do *kambô e do rumë* (rapé). Os visitantes participam das brincadeiras, assistem os *saitis*, participam dos rituais noturnos de *uni*, são pintados por indígenas e fazem caminhadas na floresta. Durante o festival são expostas a venda pulseiras, tiaras e colares feitos de miçangas e penas e outros itens de artesanato. A duração do festival é de cinco dias com as brincadeiras pela manhã e tarde e a noite acontecem rituais de *uni*¹¹

O festival que celebra a cultura Yawanawa atualmente também é um evento ecumênico, afirma o respeito a outras tradições já tendo recebido indígenas de outras etnias, grupos ayahuasqueiros, monges tibetanos, todos de alguma forma se expressando espiritualmente no festival em favor da vida, do respeito e da espiritualidade, da causa da floresta e de seus povos. Grande parte dos interessados a participar no evento estão ligados ao movimento nova era¹², particularmente os segmentos interessados em “xamanismo” e “ayahuasca”.

A revitalização surge no processo de expansão de relações com a sociedade circundante, campo em que as alianças, amizades e projetos atuais são indissociáveis da própria “revitalização cultural”. Muitos projetos atuais dos Yawanawa vieram de fora da aldeia, a abertura do festival, luminárias¹³ e práticas xamânicas são demandas que

¹¹ O uso da bebida que era restrito aos “pajés” foi aberto para todos membros da aldeia Nova esperança em um ritual com a intenção de fortalecer seus elos com a “espiritualidade”.

¹² “A partir de meados dos anos 90, novos grupos começaram a aparecer e se multiplicar. Tratam-se de vertentes oriundas dos desdobramentos da chegada do Santo Daime e da udv nas grandes cidades do país. Essas combinam elementos das matrizes ayahuasqueiras das quais derivam com aspectos da religiosidade urbana, como o movimento Nova Era, o xamanismo de origem norte-americana, o hinduísmo, a umbanda, as terapias holísticas” (LABATE 2014,p. 216).

¹³ Junto com o Marcelo Rosembaum, visitante do festival e amigo de Biraci foi criado um projeto de

partem dos “brancos”. Biraci mesmo uma vez disse em discurso na aldeia para alguns visitantes de que “isso (referindo-se ao fortalecimento da “cultura” Yawanawa) não seria possível sem vocês”. A revitalização cultural não se restringe ao festival, ela se inscreve num processo dinâmico, anterior a festividade e os novos projetos, para Biraci, iniciou com a expulsão dos missionários e se intensificou com o engajamento geral de seus parentes, parcerias e alianças posteriores.

Compreendendo a “nossa cultura”

O que é cultura quando pronunciado por indígenas no contexto em questão? A reflexividade sobre si e seus costumes é uma condição humana, mas que formas ela adquire quando se observa as circunstâncias particulares em que essa reflexão ocorre? A forma que a tradição e os discursos adquirem, o reconhecimento da cultura na constituição, a luta pelo reconhecimento de direitos e a interação com Ongs é relevante, essencial e indissociável da apropriação do conceito. As viagens das lideranças e o contexto interétnico em questão impulsionaram a compreensão discursiva mutua.

Representantes das etnias em contato passaram a acionar a cultura como uma forma de expor sua diferença, reivindicar seus direitos. Considerando a pesquisa de campo, no caso Yawanawa a palavra se popularizou de maneira tal que seu uso já não é limitado aos mediadores, ela está no cotidiano, em discursos matinais e nos projetos que envolvem as aldeias. A “cultura” é o elo com os outros na atualidade e consigo mesmo, com a sua identidade. Na aldeia acontecem os rituais semanais de *uni*, as pessoas realizam dietas e seguem as prescrições alimentícias, trabalham em artesanatos com *kënës*, cocares, compõem novas músicas. A descrição que segue aponta para a forma como ‘cultura’ em sua dimensão auto reflexiva, vem sendo um campo para afirmação de um novo ethos Yawanawa, com sua expressão estética na recriação de rituais e na revitalização da “tradição”.

Com a iniciativa do resgate um dos temas em pauta entre professores e chefes de família da aldeia, principalmente nos últimos anos é problematizar pelo discurso, principalmente em assembleias, o que é bom e ruim do branco, que deve ou não ser incorporado ou mudado o que pode continuar por ser benéfico e contribuir para vida

luminárias feitas com miçangas com os motivos gráficos Yawanawa, semelhantes aos que fazem para tiaras e pulseiras. O trabalho foi exposto e vendido em Milão.

Yawanawa e o que deve ser repensado. Assim é comum a oposição entre coisas do 'Branco' e coisas do 'Índio', redefinir o que pode ajudá-los a viver melhor está sempre em questão.

A revitalização acontece sobretudo em práticas culturais específicas, aquelas ligadas a “espiritualidade”¹⁴ Yawanawa, os rituais, as festas e a tradição. A revitalização é tema corrente nas conversas matinais, em intervalos nos rituais de *uni* e durante assembléias que reúnem todos os representantes familiares da aldeia.

As iniciações nas práticas e saberes xamânicos e a renovação dessas práticas é um dos focos. Por volta do Ano 2000, alguns adultos chefes de família Yawanawa passaram a se iniciar nesses saberes até então restritos a uma geração que não havia passado os saberes adiante. Desses iniciados alguns deram continuidade auxiliando e encorajando outros a se dedicar a essas práticas, o que gerou a iniciação de um grupo de 4 rapazes entre os 20 e 30 anos de idade. Recentemente duas mulheres decidiram se iniciar nesses conhecimentos o que gerou controvérsias já que até então foi uma atividade restrita a homens. Houve muita resistência entre os mais “conservadores” em relação as “renovações” culturais, mas a iniciação ocorreu e por fim foi considerada bem-sucedida. As mulheres são filhas de Raimundo Luiz e inclusive já visitaram capitais para realização de rituais. O fato de terem se tornado pajés foi amplamente divulgado em jornais e registrado por parceiros.

Saiti é o conjunto de cantos e o círculo formado por membros da aldeia conduzido pelo cantor que se movimenta no encadeamento do canto. O *saiti* passou por renovações significativas no processo de revitalização das práticas e atualmente é realizado semanalmente em Nova Esperança. Anos antes do início do processo de revitalização, no modo que “faziam antes”, bebia-se caçuma, convidava-se povos vizinhos e faziam *saitis* dias e noites seguidos ou mesmo apenas entre os membros da aldeia. As reuniões eram propícias para reafirmação de alianças entre os grupos por elos matrimoniais. Na ocasião não existia o uso de *uni* a não ser pelos 'pajés' e algumas pessoas distintas. Ainda não está claro o critério de permissão ou não para beber o 'cipó'. Na atualidade o *saiti* noturno inclui a bebida de *uni* para qualquer participante do ritual, adultos e crianças. Os aprendizes do xamanismo conduzem o ritual e servem a bebida

¹⁴Falam assim em português nos contextos em questão.

aos participantes. O ritual dura no mínimo cinco horas podendo se prolongar até o amanhecer dependendo do contexto. Foi incluído também um momento com instrumentos musicais em que alguns indígenas tocam violões, tambores e flautas para acompanhar os cantos tradicionais e os novos cantos. A inserção de instrumentos musicais é recente e não esteve livre de controvérsias já que surgiu o debate sobre como influenciariam na tradição. Este mesmo ritual foi sendo reelaborado ao longo dos últimos dez anos incluindo também a presença dos visitantes que quando estão na aldeia se interessam e participam principalmente neste evento. Nos últimos cinco anos aconteceu a iniciação no xamanismo de alguns “nawas” que se aproximaram mais dos Yawanawa através da liderança de Biraci.

Outro elemento de destaque na revitalização cultural são as pinturas corporais, entre as primeiras práticas a serem retomadas ainda no início do contrato com a AVEDA que utilizou fotos dos Yawanawa para divulgação dos produtos. Após os primeiros anos quando iniciaram o plantio de urucum, as lideranças que fundaram Nova Esperança juntamente com Yawarani, Tata, Dona nega e Helena retomaram o aprendizado dos *kënes*. Segundo Kateyuve e Vinnya antigamente existiam poucos *kënes* usados em pinturas corporais. Hoje há uma grande variedade de pinturas corporais, os jovens que aprenderam estão inovando com sua criatividade, inspirados inclusive pelos *kënes* que surgem das visões do *uni*.

Vinnya contou que nos últimos 12 anos começaram a fazer os *kënes* em forma de artesanato também, usando miçangas coloridas para criar pulseiras, tiaras e colares que como dito anteriormente são usados no cotidiano. Vinnya retornou à aldeia após sua formação em biologia com a intenção de realizar uma pesquisa sobre sua cultura em parceria com o CPI-AC chamado “costumes e tradições do povo Yawanawa”. Nessa pesquisa conversando com a “velha Angélica”, uma das esposas de Antônio Luiz, Vinnya registrou os modelos de *kënes* corporais que eram usados entre os Yawanawa. Anos depois entrou em contato com sua sobrinha Nedina casada com um Ashaninka que fazia artesanatos com miçangas, tomou conhecimento de como fazer as miçangas e começou a transpor os “ornamentos e seus poderes” para as miçangas, aprimorando e desenvolvendo a criatividade. Ensinou algumas pessoas da aldeia e desde então vários

Yawanawa aprenderam e hoje dominam o artesanato, sendo também uma das fontes de renda de muitos que os vendem no festival e negociam trocas com parentes na aldeia.

Esse talento para o artesanato rendeu um projeto de produção de luminárias artísticas em 2005 com os *kënës* Yawanawa, feito pelos indígenas em conjunto com o principal viabilizador do projeto, Marcelo Rosembaum, arquiteto de renome nas grandes capitais e um dos colaboradores, parceiro e amigo dos Yawanawa. Alguns Yawanawa que participaram no projeto, especialmente aqueles a frente visitaram Milão, fora alvo de inúmeras fotografias, onde seus trabalhos foram vendidos por altas somas que retornariam para aldeia a serem investidos também em projetos sociais. Os *kënës* em miçangas são reconhecidos como ornamentos e como os cocares e pinturas corporais, passaram a fazer parte da vida ritual e da ligação com a “tradição”.

Por uma interpretação da “cultura”

Considerando estas características como seria possível compreender a relação entre dinâmicas culturais e relações interétnicas? Todas as características descritas sobre os desdobramentos socioculturais da “revitalização” suscitaram a correlação delas com a noção consagrada e difundida por Sahlins de “indigenização da modernidade”, talvez em oposição a uma “modernização da indianidade”, entendido em linhas gerais com aculturação e/ou civilizar os índios . Essa noção é particularmente interessante para esta etnografia, pois como diz Sahlins (1993, p.9);

Even if coercively imposed, external practices and relationships are necessarily brought into value-determining associations with native categories. In the upshot, they acquire indigenous logics, intelligibilities and effects. Although in theory structure is supposed to be a concept antithetical to history and agency, in practice it is what gives historical substance to a people's culture and independent grounds to their action. Without cultural order there is neither history or agency.

Nesse sentido a “indigenização da modernidade” ocorreu entre todos os povos, pois adaptar algo novo das mais variadas maneiras a um a lógica nativa não deixa de ser algo da condição humana. Essa indigenização de que Sahlins fala congrega a adaptação à lógica nativa e da lógica nativa, reformulações em um processo que caracteriza as

culturas humanas e por isso já ocorriam antes mesmo do contato e foge as intenções de “quantificação” ou “índice de autenticidade” almejado. Qual a correlação entre esses novos rituais e parcerias com o que se compreende como cultura indígena, Pano, Yawanawa?

A centralidade que o “outro” adquire no mundo amazônico em cosmologias, rituais, organização social já é debatida a várias décadas havendo na atualidade varias obras dedicadas a esse aspecto. Erickson (1992, p 251) propôs que “A política externa sempre constituiu, sem dúvida alguma, um domínio crítico na área Pano, em que sempre se cultivou a arte de conviver com estrangeiros (especialmente pelo viés de um dualismo que concede um lugar de honra a uma metade “do exterior”.

O Saiti e as brincadeiras existem entre os Yawanawa de rituais anteriores que eram em si momentos de reafirmação de alianças com seus vizinhos, matrimônios, trocas de conhecimentos. Os cantos do saiti Yawanawa são de várias origens diferentes, sendo alguns reconhecidos como Katukina, Kaxinawa e Iskunawa, mas nem por isso deixam de ser considerados da própria tradição Yawanawa. Hoje são incluídos novos cantos e instrumentos, novos “outros” que são aliados na causa amazônica e indígena. Os Yawanawa são também pluriétnicos, o outro sempre foi incorporado ao grupo, observa-se casamentos com os vizinhos e aliados do passado e hoje também continuam a existir com novos grupos aliados.

Para que o processo seja compreendido faz-se necessário perceber que concomitantemente a “indigenização da modernidade” ocorre a “modernização da indianidade”, os princípios locais traduzem os novos elementos simbólicos e materiais para sua lógica, mas esses novos elementos simbólicos, materiais e possibilidades relacionais do outro também transformam os princípios.

Se organizar boas caçadas, garantir o sucesso do grupo, a harmonia nos lares, o território e a distribuição de recursos já era uma característica do *shaneihu*, a interação com o novo povo e os projetos não deixam de se integrar a esse processo já em andamento. Acrescentar as mercadorias do branco nas relações de prestações locais, por excelência aquelas entre *kuka-pia* (Irmão da mãe-sobrinho) não é restrito aos Yawanawa, em A queda do céu Davi Kopenawa (2015) afirma o mesmo.

Dito isto afirmo, o que ocorre não é aculturação pelos brancos, mas a acomodação de novos integrantes em um sistema anterior de relações interétnicas fundamentado na alteridade amazônica, no caso em questão Pano, Yawanawa. As coisas do branco são incorporadas a uma lógica nativa em constante movimento bem como o é ao contrário, onde existe uma influência à própria lógica nativa em especial no contexto evidenciado nos capítulos anteriores que apresentam novos horizontes para esta relação com o outro. Em nosso caso a definição de cultura destaca a sua característica enquanto processo, circunstancial e agenciado.

É necessário ressaltar que esse “novo” ambiente acontece também para “o branco”, ao menos para os que como Biraci disse “vocês nos auxiliam a reencontrar nós mesmos”. Este branco pode ser visto como um indígena, um nativo de outro povo que também indigeniza, adapta e seleciona elementos daquela lógica externa para as dinâmicas de seu próprio mundo, primeiro entre seringueiros e extrativistas e hoje, considerando o relato etnográfico, entre os visitantes do Festival Yawa e dos eventos urbanos¹⁵.

Porém nesse novo contexto ecumênico dos festivais e visitas em centros ayahuasqueiros urbanos e de acordos econômicos envolvendo a cultura prevalece uma imagem do indígena. Esses rituais renovados¹⁶, os instrumentos e técnicas são interpretados e a eles atribuídos significados, surge uma semântica híbrida, naturalmente etnocêntrica, essencialmente inscrita na cultura de onde o “nawa” em questão é oriundo. É a indigenização no sentido inverso. Ou seja, pelo fato de sermos sempre etnocentros somos impelidos a resemantizar elementos exógenos para uma perspectiva nativa, o que também não impede de compreender e incorporar a lógica do outro nativo, em nossos termos. Nahoum (2013, p.11) também sugere algo semelhante em sua Tese ao dizer que:

..the processes analyzed here suggests that those who thought of themselves as moderns are employing Indigenous symbols, seeking the savant savages to obtain lessons, which are then interpreted according to the cultural schemes of the moderns, to solve problems that are very modern as well.

¹⁵ O exemplo da gênese do Santo Daimé é particularmente interessante pelo seu sincretismo religioso, mas com a predominância de uma cosmologia cristã. É o processo inverso, o “branco” (ainda que o fundador fosse negro) reinterpreta ayahuasca em seus próprios termos, sem necessariamente desconsiderar seus aspectos de uso e entendimentos nativo.

¹⁶ A nova forma de uso de ayahuasca associada ao saiti e não os usos antigos, para rezas de cura que são realizados com poucas pessoas, a noite e em local recluso.

E se os ocidentais, brasileiros não deixaram de ser brasileiros nem passaram a ser considerados aculturados por incorporarem tais práticas, porque seria o indígena? O questionamento não é unicamente “ocidental”. Os próprios Yawanawa questionam o que é legítimo e o que se pode, havendo ocasionalmente divergências de opinião em relação a forma dos cantos, a costumes alimentícios, os rituais de uni e as dietas, um tipo de reflexividade que hoje modela sua cultura e que se faz presente no cotidiano.

Por essa mesma linha de raciocínio compreendemos melhor a incorporação de elementos exógenos e o seu uso local. Os violões, os novos cantos, o uso de materiais do branco na confecção de ornamentos, os celulares e gravadores podem ser entendidos no sentido exposto em Oliveira Montardo ao falar o uso do violão entre os Guarani e a ressignificação nas formas de usar e de situá-lo na cosmologia nativa. De maneira mais abrangente o que afirmo é semelhante a proposição de Oliveira Filho (1999, p.117) de que:

A incorporação de rituais, crenças e práticas exógenas não necessariamente significa que aquela cultura já não seria “autenticamente indígena” ou pertencesse a “índios aculturados” (no sentido pejorativo de “ex-índios” ou “falsos índios”). Operadores externos são ressemantizados e fundamentais para a preservação ou adaptação de uma organização social e um modo de vida indígena.

Todos querem gravar os cantos dos “pajés”, especialmente aqueles que estão estudando o xamanismo. Jovens pedem para esses anciões fazerem os cantos enquanto gravam com o intuito de recordarem para cantar, de registrar a memória de seus parentes sobre a história do povo. O violão tem um aprendizado intuitivo e local sua sonoridade é adaptada a música na maior parte dos casos gerando progressões de acordes e formas rítmicas que marcam um “estilo” Yawanawa.

Quando se pensa entender os dois aspectos do mesmo fenômeno, cultura e “cultura” nas relações interétnicas, se faz necessário recordar como uma etnia está inscrita numa amálgama sociocultural historicamente circunstanciada onde a ‘indigenização da modernidade’ e a ‘modernização da indianidade’ se complementam, não são excludentes nem dicotômicas. São nessas circunstâncias que os indivíduos exercem culturalmente suas ações, interagem com o ambiente. Se “cultura” é a possibilidade reflexiva da cultura, ela sempre existiu, mas se realiza em diferentes

contextos e a delimitação dessa característica antropológica se faz justamente ao perceber a intensificação e configuração desse processo nas relações interétnicas da atualidade.

Quando se faz um novo cocar, se elaboram formas rituais e se “revitaliza” a 'cultura' já é um autêntico resultado de uma cultura. Como o renascimento cultural europeu que a partir das origens ancestrais greco-romanas trouxeram as coordenadas para orientar a cultura. Para isso estavam situados em seu tempo utilizavam de coisas da contemporaneidade para encontrar esses valores e nem por isso deixou de ter seu valor histórico impresso na mentalidade, no ethos europeu e ocidental, na estética e em todas suas dimensões sociais. Não foi considerado inautêntico, mas uma revolução.

Ainda que o uso de sinais diacríticos para situações de encontro interétnico-cultural possa vir a surgir como forma de “produzir autenticidade” nos processos políticos de legitimidade, essa característica distintiva aparece no âmago do que caracteriza a identidade étnica. Roberto Cardoso de Oliveira (2003) fala de identidade contrastiva, aquela que se edifica considerando-se o outro, o que não se é. Pela noção de articulação interétnica Manuela Carneiro da Cunha (2009, p.356) desenvolve também o debate:

A ideia de articulação interétnica é uma continuação da teoria levi-straussiana do totemismo e da organização de diferenças”. Em contraste com o que ocorre em um contexto endêmico, em que a lógica totêmica opera sobre unidades ou elementos que são parte de um todo social, numa situação interétnica são as próprias sociedades como um todo que constituem as unidades da estrutura interétnica, constituindo-se assim em grupos étnicos.

A natureza dinâmica da cultura e as relações interétnicas sempre promoveram a reinvenção na medida em que a cultura, enquanto fenômeno empírico não é estática, a ‘reinvenção’ é parte da dinâmica cultural. A questão que concerne ao caso estudado é onde, como e quando a reinvenção e reflexividade cultural acontece. Para pensar o resgate e a 'cultura' foi necessário situá-los historicamente, compreender a inserção Yawanawa na gênese do movimento indígena em um contexto global de mudanças de mentalidade e política nacional e internacional. Tal conjuntura, associada as atuais relações interétnicas, transcendem a reprodução de artefatos ou a performance ritual, conformando na realidade mudanças na sociabilidade e subjetividade nativa.

Referências

AQUINO, Terri Vale de; IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. **Kaxinawa do rio Jordão : história, território, economia e desenvolvimento sustentado**. Rio Branco : CPI-AC, 1994. 272 p.

ATHIAS, Renato. **Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela oxfam (1972-1992)**. disponível em:

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura, Goiás, V. 6, n. 2, Jul./Dez. 2003, P. 117-131**.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. **Tastevin, Parrissier: Fontes sobre os índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro : Museu do Índio, 2009b.

ERICKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história pano. in: Cunha, Manuela Carneiro (org.) **História dos índios no Brasil**. SP, Companhia das Letras - Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992.

ALBERT, Bruce. KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

NAHOUM, André Vereta. **Selling “cultures”: The Traffic of Cultural Representations from the Yawanawa**. São Paulo, 2013. 295p. Tese (Doutorado em Sociologia)

PACHECO DE OLIVEIRA, João. ‘A problemática dos “Índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história’. Em: **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999. p. 99-123.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, vol.3 n.1, p 41-73, abr1997.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). **Mana**, Rio de Janeiro, vol.3 n.2, p 103-150, abr1997.

_____. Goodbye to Tristes Tropes : Ethnography in the context of the Modern world. *The Journal of Modern History*, volume 65, Issue 1, p1-25 (Mar., 1993).

Labate, Beatriz C.(2004). **A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**, Campinas, FAPESP/Mercado das Letras.

VINNYA, Aldaiso L., OCHOA, Maria Luiza P. TEIXEIRA, Gleyson de A. (orgs.) **Costumes e Tradições do Povo Yawanawa**. Belo Horizonte: FALE/UFMG: SEDAC/MEC, 2007.