

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**O SISTEMA MÉDICO WAIMIRI-ATROARI:
CONCEPÇÕES E PRÁTICAS**

CLÁUDIA VOIGT ESPINOLA

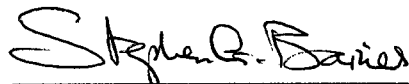
FLORIANÓPOLIS

1995

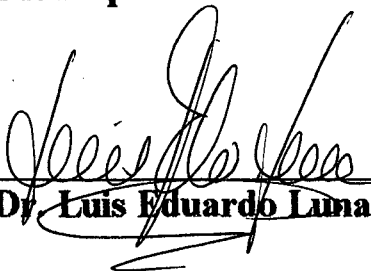
Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia. Aprovado pelo Banca Examinadora composta pelos seguintes professores:



Dra. Esther Jean Langdon



Dr. Stephen Baines



Dr. Luis Eduardo Luna

Dedico este trabalho à minha filha

Paula,

fonte de luz e inspiração para

minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que de uma ou outra forma colaboraram para a finalização dessa dissertação de mestrado. Em especial agradeço:

Ao Rafael, meu amor e sempre companheiro nas horas de entusiasmo e de desânimo.

À Jean, pelas orientações sempre ponderadas e encorajadoras.

Aos meus pais, Rubens e Marina pelo apoio concreto em todos os momentos.

À minha irmã Cristina, pela ajuda na impressão final da dissertação.

Ao amigo Armando L. Dettmer pelo apoio na materialização do presente trabalho na sua forma final.

Aos Waimiri-Atroari, que compartilharam comigo um pouco de suas vidas e me permitiram viver momentos tão significativos.

Aos atendentes de enfermagem, professores, chefes de posto indígenas e demais funcionários do PWA que gentilmente me acolheram no seu meio e prestaram valiosas informações.

Ao Dr. Rômulo pelo empenho dispensado a fim de que minha estadia em campo e o desenvolvimento da pesquisa fossem a melhor possível.

À CAPES pelo suporte financeiro oferecido por meio de bolsa de mestrado.

Por último, mas não menos importante, agradeço a Deus pela proteção constante.

RESUMO

Os Waimiri-Atroari pertencem ao grupo da família linguística Caribe e habitam vastas áreas de terra ao norte do Rio Negro e leste do Rio Branco, na bacia amazônica do Brasil. Suas terras estão demarcadas desde 1989 com cerca de 2.585.911 hectares, constituindo apenas parte de seu território tradicional. O grupo tem uma história de lutas contra o homem branco que motivado pela riqueza de suas terras invadiu seus domínios ancestrais dizimando quase a totalidade de sua população. Os Waimiri-Atroari são hoje sobreviventes de massacres, epidemias e invasões.

Em 1986 a reserva passa a ser administrada pelo Programa Waimiri-Atroari de acordo com o convênio entre FUNAI e ELETRONORTE. O oferecimento de serviços de saúde são parte deste programa.

Esta etnografia se atém ao campo da medicina Waimiri-Atroari, com enfoque nas práticas e conceitos sobre saúde, doença e prevenção. Trata-se aqui de pensar a medicina nativa como um sistema cultural, onde o processo da doença é muito mais uma experiência pessoal e coletiva do que simplesmente a caracterização de sintomas físicos e diagnóstico clínico.

Com intuito de compreender melhor o sistema médico Waimiri-Atroari são explorados o complexo xamânico, mitologia e rituais. Os Waimiri-Atroari explicam a doença de acordo com seu sistema cosmológico, mas quando necessitam tratamento, para remoção dos sintomas, eles buscam os serviços oferecidos pelo PWA bem como seus próprios especialistas

Fez-se uma breve avaliação sobre o Programa de Saúde. Comparado com o serviço oferecido pela FUNAI em outras áreas do Brasil, o serviço de saúde na reserva possui grandes verbas e é mais efetivo. No entanto, a falta de participação indígena e o processo de decisão vertical sugere que o programa de saúde sofre do paternalismo e autoritarismo que tem sido atribuído ao PWA como um todo por outros antropólogos.

ABSTRACT

The Waimiri-Atroari are a Carib-speaking group which inhabited vast tracts of the land north of Rio Negro and east of Rio Branco in the Amazon Basin of Brasil.

Their lands have been demarcated giving approximately 2.55.911 hc, only a part of their traditional territory. This group has a history of conflicts with non-Indians who, motivated by the resources of the lands invaded their ancestral domains almost wiping out the total native population. The Waimiri-Atroari today are the survivors of massacres, epidemics and invasions.

In 1986 the Waimiri-Atroari reserve became administered by the Waimiri-Atroari Program, according to the FUNAI/ELETONORTE agreement. The provision of health services forms part of the program.

This ethnography examines the Waimiri-Atroari medicine with focus on the practices and concepts about health, disease and prevention. It conceives of the native medicine as a cultural system, where the process of disease is considered a personal and collective experience rather than a simple characterization on physical symptoms and clinic diagnosis. In order to understand better their medical system, their xamanic complex, mythology and rituals are explored.

They explain illness according to their cosmological system but when seeking treatment they draw upon the services offered by the Health Program as well as their own practitioners for symptomatic relief.

A brief evaluation is made of the Health Services. Compared to only FUNAI sponsored services in other areas of Brazil the health services on the Reserve benefit from greater funding and more effectiveness. However the lack of participation by the natives and the vertical decision making process suggests that the health program suffers from the paternalism and authoritarianism that has been attributed to the Program as a whole by other anthropologists.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I : A VIAGEM AOS WAIMIRI-ATROARI.....	3
I.1 - O Contexto Pessoal.....	4
I.2 - O Contexto do Campo de Pesquisa.....	8
A- A Permissão.....	8
B- As Etapas.....	11
I.3 - O Objeto de Estudo.....	15
I.4 - A Antropologia da Saúde.....	17
CAPÍTULO II: O UNIVERSO WAIMIRI-ATROARI.....	27
II.1 - Caracterização do Grupo.....	27
A- Localização.....	27
B- Denominação.....	28
C- População.....	29
D- Organização Social, Econômica e Política.....	31
II.2 - A História do Contato: Luta e Resistência.....	39
II.3 - O Momento Atual.....	48
A- O Programa Waimiri-Atroari (PWA).....	48
B- Os Serviços de Saúde Oficiais.....	51
CAPÍTULO III: PISTAS PARA UMA COSMOLOGIA	
WAIMIRI- ATROARI.....	60
III.1 - O Sistema Xamânico.....	60
III.2 - Os Mitos.....	77
A- Heróis Míticos.....	82
B- Entidades Míticas.....	85
C- Os Mitos dos Primeiros Tempos.....	88
D- O Contato com os Brancos.....	90
III.3 - Os Rituais.....	91
A- O Ritual de Iniciação Masculina.....	97

CAPÍTULO IV: O SISTEMA MÉDICO WAIMIRI-ATROARI.....	108
IV.1 - Concepções sobre Saúde e Doença.....	108
A- Categorias Nosológicas.....	119
B- Categorias Etiológicas.....	123
B.1. Feitiçaria.....	123
B.2. Espíritos.....	125
B.3. Tabus Alimentares.....	127
IV.2 - Práticas Terapêuticas.....	130
A- Fitoterapia.....	130
B- Escarificação.....	135
C- Barro Medicinal.....	135
D- Práticas de Origem Animal.....	136
E- Medicina Ocidental.....	137
F- Não Tratamento.....	142
IV.3 - Itinerários Terapêuticos.....	143
CAPÍTULO V: MEDICINA OCIDENTAL E MEDICINA INDÍGENA:	
POSSIBILIDADES E IMPASSES.....	153
V.1 - Política de Saúde para populações Indígenas no Brasil	153
V.2 - Sistema de Saúde em Interação.....	161
V.3 - Os Serviços de Saúde Oferecidos pelo PWA aos Waimiri-Atroari:	
Algumas Considerações.....	167
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	177
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	181
ANEXO A. Mitos Waimiri-Atroari.....	192
ANEXO B. Tabelas das Plantas Medicinais Waimiri-Atroari.....	237
ANEXO C. Tabelas dos Tabus Alimentares Waimiri-Atroari.....	245
ANEXO D. Ficha de Avaliação da Medicina Waimiri-Atroari.....	252

INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado intitulada: "O SISTEMA MÉDICO WAIMIRI-ATROARI: CONCEPÇÕES E PRÁTICAS", é resultado de um trabalho de pesquisa e de compilação de dados que exigiu bastante dedicação e persistência. O trabalho de campo me levou para longe de casa e das pessoas amadas, tive que enfrentar obstáculos, como o retorno um pouco conturbado, o desânimo inicial ao olhar os cadernos de campo e constatar que somente serviriam se fossem ordenados e cuidadosamente analisados e por fim o nascimento de minha filha, fazendo com que eu desse uma pequena parada. Mas, vencidas todas as barreiras, aqui apresento um trabalho que significa muito para minha vida pessoal e profissional.

O trabalho de campo, realizado entre outubro de 1992 a julho de 1993 (com intervalos), teve todas as agruras e alegrias do primeiro contato com um grupo indígena. Na volta, os dados, pareciam tão dispersos que me fizeram concluir que eu não tinha conseguido nada. Porém, passado o impacto da volta e a consciência da responsabilidade de escrever a dissertação, mais calma, comecei a ordenar o material obtido durante a pesquisa e fiquei maravilhada com a riqueza dos dados que estavam diante de mim. E isso não só porque descobri que realmente eu tinha conseguido alguma coisa, mas também porque havia muito mais a descobrir e que o que estava à minha frente era tão somente a ponta de um *iceberg*.

É por isso que este trabalho, cujo objetivo foi se ater ao sistema médico Waimiri-Atroari, suas concepções sobre saúde, doença e as respectivas práticas de cura, se transformou numa etnografia que envolveu também um pouco do sistema xamânico, mitos e rituais. Tal fato também se deve à própria característica dos Waimiri-Atroari, muito fechados para falar de sua cultura principalmente quando notam o interesse do estrangeiro. Assim, aproveitei tudo o que eles foram me contando, nos momentos informais, nas conversas cotidianas, nos passeios na mata, na roda com as mulheres e crianças, junto aos homens na volta de uma caçada. Neste sentido nenhum dos temas apontados no trabalho está esgotado ou definido, pelo contrário não os considero mais do que uma introdução ao mundo dos Waimiri-Atroari.

O primeiro capítulo: A Viagem aos Waimiri-Atroari expõe a metodologia de trabalho, especificando o contexto pessoal, o contexto do campo de pesquisa, os objetivos e o aporte teórico.

O Universo Waimiri-Atroari, segundo capítulo, dá uma caracterização geral do grupo: sua organização social, política e econômica. Procurou-se resgatar um pouco os aspectos históricos desde os primeiros contatos com a sociedade nacional até o momento atual onde estão recebendo assistência integral e exclusiva do Programa Waimiri-Atroari.

O capítulo três, Pistas Para Uma Cosmologia Waimiri-Atroari, como o nome indica, retrata o mundo cosmológico do grupo, seu sistema xamânico, seus mitos e rituais. São pistas, porque refletem dados que precisam ser melhor investigados, mas que dão uma base para o tema seguinte, que é central neste trabalho.

O quarto capítulo, O Sistema Médico Waimiri-Atroari, trata em detalhes o que me foi permitido tomar conhecimento. Aqui, além das concepções sobre saúde e doença, estão registradas todas as práticas terapêuticas usadas no grupo. Procurou-se na medida do possível conhecer os itinerários terapêuticos seguidos pela pessoa doente, seja procurando práticas e especialistas nativos ou mesmo procurando o atendente de enfermagem no Posto Indígena.

Por fim, o último capítulo Medicina Ocidental e Medicina Indígena: Possibilidades e Limites, destaca a interrelação entre as duas medicinas no contexto de grupos indígenas. Destacou-se as políticas de saúde para populações indígenas no Brasil e uma avaliação dos serviços de saúde oferecidos pelo Programa Waimiri-Atroari aos Waimiri-Atroari.

Em anexo estão os mitos que refletem a cosmologia ou sistema médico do grupo. Também em anexo podem ser encontradas as tabelas com a classificação das plantas medicinais, os quadros dos alimentos considerados tabus e a ficha de avaliação da medicina Waimiri-Atroari, usada para entender mais o itinerário terapêutico.

CAPÍTULO I

A VIAGEM AOS WAIMIRI-ATROARI

Este primeiro capítulo pretende resgatar os procedimentos metodológicos que orientaram a pesquisa entre os Waimiri-Atroari, bem como relatar as várias etapas do trabalho de campo. Antes de expor os acontecimentos em campo, faz-se necessário explicitar de qual Antropologia estamos falando. Tal questão faz sentido devido ao fato da Antropologia conter em si o paradoxo entre a ideologia universalista na qual a disciplina foi gerada e os seus postulados particularistas e relativizadores. Ou seja, os estudos antropológicos têm argumentado na direção de estabelecer a unidade essencial do ser humano mas também se detido na singularidade de cada cultura, de cada grupo humano. Esses dois postulados tem servido de base para muitas discussões e posicionamentos divergentes, desencadeando uma série de oposições: universalismo x singularidade, local x global, subjetividade x objetividade.

Acreditamos que a Antropologia é o encontro de opostos, assumido como complementaridade e por isso preferimos falar como PEIRANO (1990), em Antropologia no plural. Em suas palavras:

"Ao falar sobre uma Antropologia no plural, então procuro chamar a atenção para dois níveis interligados: um no qual a antropologia é singular, no sentido duplo de única e sui generis, o outro no qual ela é também, como qualquer fenômeno social, susceptível de manifestações de diversidade ou pluralidade" (Ibid.:87).

O fazer antropológico significa então deslocamento, o estar lá, a abertura para o Outro, da mesma forma que mostra-se comprometida com pressupostos e princípios científicos. Ocorre uma relação dialógica fundamental entre pesquisador e pesquisado gerando o chamado "encontro etnográfico". O discurso etnográfico passa a ser também polifônico, onde as vozes dos Outros devem ser ouvidas. GEERTZ (1988), de forma muito clara postula a etnografia como tradução, transcrição, onde ressalta a importância da autoria nos textos antropológicos. O fato do pesquisador (a) estar ali, em campo, fazendo com que outros se sintam no local, fornece a autoridade necessária ao autor sobre seu relato etnográfico. Como também coloca FERRATER

MORA (1981:3223): "nas ciencias sociales el que produce o abraza una teoria es al mismo tiempo el objeto de la teoria, de modo que el tipo que produce, o abraza inside sobre los resultados que cabe esperar de la teoria".

1. O CONTEXTO PESSOAL

A pesquisa de campo é uma experiência tão profunda que torna-se quase impossível traduzir em palavras como ela se deu ou o que representa na vida de uma pessoa. Especialmente mais intensa quando vivida e desenvolvida em grupos distantes, em que transformar o exótico em familiar se faz uma constante e o encontro com o Outro, o diferente e desconhecido se torna uma verdadeira aventura.

DA MATTA (1978) aponta três etapas da pesquisa antropológica. A primeira é a teórica-intelectual, caracterizada por horas de estudo e leituras sobre o grupo a ser pesquisado. Lembro-me das manhãs e tardes que passei estudando sobre medicina tradicional, lendo tudo que podia sobre os Waimiri-Atroari. Era para mim, um grupo a mais, dentre tantos povos indígenas que conhecia através da literatura. Adquiri neste momento um conhecimento teórico, mediatizado pelo abstrato, eram os escritos de outras pessoas.

Uma segunda fase aconteceu quando dias antes da partida a campo me preparava para a viagem. A preocupação era agora mais concreta: o que levar, que alimentos ou remédios seriam necessários, que roupas seriam mais adequadas. Ao mesmo tempo fazia perguntas sem obter respostas: onde vou dormir, comer, tomar banho? Assim nesta ante-véspera de pesquisa deixadas de lado as teorias apoderou-se de mim uma sensação de imobilidade: não sabia o que me esperava na aldeia e como eu reagiria. Estava deixando para trás a segurança de minha casa, familiares e meu marido, quando ainda não havíamos completado um ano de casados.

Finalmente chego ao Amazonas, ao calor de 40 graus, úmido e abafado e entro em contato com as pessoas concretas. Encontro-me em uma aldeia, distante de tudo o que já havia visto e imaginado. Neste terceiro momento, descubro que há pessoas vivendo de forma inteiramente diferente da minha. Os pequenos gestos que fazemos quase mecanicamente como:

sentar, falar, andar, tornaram-se não tão mecânicos, pois agir naturalmente frente a um grupo de crianças, homens e mulheres Waimiri-Atroari que me olhavam fixamente foi praticamente impossível.

A sensação de ser o Outro por excelência esteve presente no meu contato com o grupo e compartilho as palavras de VIVEIROS DE CASTRO (1990:16) ao falar de sua experiência sobre os Araweté:

"(...) nunca me senti exercendo qualquer poder que fosse sobre os Araweté. Ao contrário, eles eram os senhores do meu estar lá, e lá estava inteiramente à sua mercê, ignorante, desajeitado e ridículo, sujeito a meus 'objetos', ... a sua palavra era a lei, a mim, se pudesse, que a decifrasse".

Aqui foi preciso assumir de corpo e alma o que LAVE (apud DA MATTA, 1978) denominou "o anthropological blues" ou seja: aqueles aspectos interpretativos da tarefa do antropólogo que devem ser considerados. Esse resgate da subjetividade como instrumento de trabalho não serve para justificar uma indefinição dos limites entre ciência e ideologia pois a realidade intersubjetiva é no dizer de CARDOSO (1988:1003):

"uma comunicação simbólica que supõe e repõe processos básicos responsáveis pela criação de significados e grupos. E neste encontro entre pessoas que se estranham e que fazem um movimento de aproximação é que se pode desvendar sentidos ocultos e explicitar relações desconhecidas".

O encontro (onde aflora o subjetivo) com o desconhecido e com quem se cultiva uma relação de alteridade é que permite conhecer o modo de operar dos sistemas simbólicos tão diferentes. Pude então perceber que o "anthropological blues" compreende o elemento que está sempre presente no trabalho de campo, mas como diz DA MATTA (1978) não estava sendo esperado: o sentimento e a emoção.

Minhas emoções afloraram em todo os tempo. As saudades e o estar só me levaram a horas de reflexão e leituras, balançando-me preguiçosamente na rede nos finais de tarde. Os sonhos, foram sem dúvida mais intensos e me traziam imagens perdidas da infância. A mata, a natureza, a beleza do rio à frente da aldeia, o pôr-de- sol, revelava a cada fim do dia uma paisagem belíssima e saudosa. E os Waimiri-Atroari?

Nossa relação foi marcada por sentimentos complexos, ora de estranhamento, espanto, ora de perfeita empatia e comunhão. O fato do grupo guardar segredo sobre os assuntos mais

íntimos de sua cultura é um aspecto que esteve presente, podendo mesmo ser considerado uma característica própria dos Waimiri-Atroari, hipótese também levantada por BAINES (1991:117): "(...) de que a postura de reforçar o sigilo, fosse em si uma afirmação étnica". Dalvo Cruz, envolvido com pesquisa linguística com o grupo em 1991 comenta: "eles mantêm pelo menos 80% de segredo sobre tudo que diz respeito às suas vidas" (FARIAS, 1991). De igual forma SILVA (1993) constatou que o grupo manifesta a característica de não falar sobre assuntos cosmológicos, xamânicos e rituais.

Apesar deste fato, em vários momentos a condição de ser o Outro parecia se dissipar. Houve ocasiões de extrema partilha de conhecimentos e emoções: nas caminhadas na mata, na confiança das mães quando entregavam as crianças pequenas aos meus cuidados, na caçada dos macacos para a qual fui gentilmente convidada, no convite para compartilhar um alimento para mim desconhecido, na permissão para assistir o ritual xamânico. Ou seja, dentro dos limites demarcados pelo grupo consegui uma aproximação bastante próxima e tranquila. Claro que também vivenciei outros momentos de extrema distância: quando nem sequer respondiam ao meu cumprimento, quando minhas perguntas ficavam soltas no ar, sem respostas; nos rituais onde eu não entendia a língua e ninguém se dispunha a traduzir para mim e eu me perguntava: mas afinal o que estou fazendo aqui?

Ao mesmo tempo que estes sentimentos se faziam presente no meu cotidiano, imagino os sentimentos dos Waimiri-Atroari. Certamente que como mulher não me encaixei nos padrões de comportamento feminino: deixar o marido só e principalmente não ter filhos (cada vez que eu retornava de uma visita a minha casa, a expectativa era grande e a primeira pergunta sempre era: você está com filho?) Também estranho para as mulheres deve ter sido meu relacionamento um tanto próximo dos homens (meus principais informantes). Outra inquietação pode ter sido quanto a minha função, estar pesquisando sobre a questão da saúde sem ser médica ou enfermeira. Estava então estabelecida uma relação de muitas diferenças e tínhamos que nos relacionar apesar delas.

Uma pesquisa sobre representações e práticas de saúde pressupõe que o pesquisador (a) tenha longo convívio com o grupo estudado, conheça bem sua língua e sua cultura. No entanto não foi esta a realidade que estava à minha frente ao iniciar a pesquisa entre os Waimiri-Atroari. A falta de conhecimento linguístico obrigou-me a ter informantes bilíngues o que impediu um

acesso maior com os idosos que detêm um grande saber sobre o tema da saúde e participar mais das conversas cotidianas, brincadeiras, brigas, etc.

A falta de estudos antropológicos sobre os Waimiri-Atroari foi outra limitação encontrada. Antes de ir a campo dispunha apenas da tese de doutorado de BAINES (1991)¹ sobre a política indigenista imposta ao grupo na década de 70 e 80. Ao término de minha pesquisa SILVA (1993)² terminou sua tese sobre parentesco e pude também ter acesso ao trabalho de MONTE (1992)³ sobre a etno-história Waimiri-Atroari no período de 1663 a 1962. Além destes, MOURA (1992)⁴ em seu relatório de consultoria traz informações sobre a influência da hidrelétrica de Balbina em relação a saúde dos Waimiri-Atroari e finalmente o trabalho do indigenista CARVALHO (1982)⁵, contando a história do grupo desde os primeiros contatos.

O tempo de pesquisa foi restrito, o período total de estadia na área foi de 20 semanas sendo que na aldeia Maré permaneci 14 semanas e as demais nas aldeias Cacau e Curiaú⁶. Meu local de moradia como tanto desejei, não foi a aldeia, a casa comunal do grupo, porque os líderes Waimiri-Atroari não permitiram e sim o Posto Indígena, onde dormia e fazia as refeições. Isso significava que a cada manhã ao me dirigir a aldeia, evidenciava-se meu papel de estrangeira, de pesquisadora e que certamente perdi vários momentos do cotidiano (o preparar-se para dormir, a refeição noturna e certamente as histórias, relatos, fofocas comentados sob a luz tênua das diversas fogueiras ou então as primeiras atividades ao despertar).

Apesar de todos esses obstáculos, iniciei o trabalho decidida a enfrentar os desafios que estavam colocados, fazendo desta primeira experiência em campo uma vivência exploratória intensa, pois a pesquisa de campo é isso e muito mais, é sempre a soma de contrários, o eu e o outro, o ir e vir, o objetivo e o subjetivo, a aldeia e a casa, a mata e a cidade, porque no fundo o exótico nunca se torna familiar e o familiar nunca chega a ser completamente exótico e isso é fazer Antropologia!

¹ Stephen Baines, doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília e professor desta instituição.

² Márcio Silva, doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-Museu Nacional e professor na UNICAMP.

³ Paulo P. Monte, mestre em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

⁴ Romulo Cesar Saboia Moura, médico tropicalista, coordenador do sub-programa saúde do Programa Waimiri-Atroari e chefe do núcleo de epidemiologia e saúde pública do Instituto de Medicina Tropical de Manaus.

⁵ José P.F. Carvalho, indigenista, consultor da ELETRONORTE no Programa Waimiri-Atroari.

⁶ Ver mapa ao final do capítulo.

2. O CONTEXTO DO CAMPO DE PESQUISA

Conhecer mais a fundo a medicina dos Waimiri-Atroari era um dos objetivos do Programa Waimiri-Atroari (PWA). Com o encontro do médico Rômulo César Saboia Moura, coordenador do Programa de Saúde do PWA com minha orientadora Esther Jean Lagdon surgiu a possibilidade de concretizar tal objetivo. Dr. Rômulo ao entrar em contato com a Antropologia da Saúde, o estudo da medicina indígena e as relações entre os sistemas médicos, demonstrou interesse em ter uma pesquisa sistemática na área indígena, com a colaboração de um estudante de pós-graduação. Nesta época (início de 92) eu estava para decidir o tema de pesquisa e tinha o desejo de realizar um trabalho junto à sociedade indígena. Foi então que Jean comunicou-me da possibilidade de fazer uma pesquisa sobre a medicina nativa dos Waimiri-Atroari. A partir daí passei a empenhar-me para fazer deste sonho uma realidade concreta. Fiz disciplinas sobre a temática da saúde, leituras sobre o grupo Waimiri-Atroari, elaboração do projeto de pesquisa e contatos com o PWA.

A. A PERMISSÃO

Após a defesa do projeto tive que encaminhar pedido de visto para fazer pesquisa na área dos Waimiri-Atroari junto à FUNAI. Minha entrada na área estava portanto condicionada a esta permissão como também à autorização das próprias lideranças indígenas, exigência do Programa Waimiri-Atroari. O primeiro contato se deu juntamente com os profissionais do PWA (coordenador geral, gerente e coordenadores dos sub-programas de saúde, educação e documentação e memória) e minha orientadora professora Esther Jean Langdon. Nos dirigimos as aldeias dos rios Curiaú e Camanaú para uma reunião a fim de nos apresentarmos e expormos os objetivos da pesquisa.

Após mais de doze horas de barco pelo Rio Negro, chegamos à aldeia Cacau, no Rio Camanaú. Minha expectativa era grande, principalmente por ser este o primeiro contato com um grupo indígena em toda minha vida. Nunca me esquecerei da emoção ao ver na margem esquerda

do rio a parte superior da maloca, lembrando um grande chapéu de palha fumegante, certamente devido ao preparo de alguma caça obtida durante aquele dia.

A reunião aconteceu no Posto Indígena e contou com a presença de três lideranças e demais membros das aldeias próximas: Cacau, Curiáu e Maré. Durante toda uma tarde estivemos reunidos sob olhares curiosos e indagadores dos Waimiri-Atroari que muito nos questionaram, querendo saber tudo a nosso respeito e sobre a pesquisa. Suas observações principais foram:

- Para que pesquisar remédio de **Kinja**⁷?
- Kinja** não sabe mais remédio do mato, dos antigos.
- Vai faltar remédio no posto?
- O remédio de branco é melhor.
- Kinja** não vai ver como **Kaminja**⁸ vive, porque **Kaminja** quer ver como vivemos?
- Kinja** é igual branco, as doenças são iguais, por que então pesquisar aqui?
- O que nós vamos ganhar com a pesquisa ?
- A pesquisadora irá levar as plantas embora?
- A pesquisadora ganhará dinheiro com isso?
- Outros pesquidores já passaram por aqui e até agora não mandaram a pesquisa.

Explicitamos nossos objetivos, tentando dissolver as dúvidas. Decidiram que somente poderiam aprovar se o médico (Dr. Rômulo Moura) viesse explicar a eles a pesquisa. Felizmente a chegada de Dr. Rômulo já estava prevista para o dia seguinte. Então quando de sua chegada nova reunião. O grupo demonstra plena confiança neste médico por todo seu engajamento nas grandes epidemias de malária e sarampo em 1987 e como coordenador da área de Saúde desde então. Assim, após novas indagações e explicações minha presença foi aceita, embora as outras lideranças também deveriam ser consultadas. Desta forma conheci nesta primeira etapa, sete das onze aldeias sendo que nestas outras a aceitação também foi positiva, reservando a mim escolher em qual aldeia realizar a pesquisa.

Nestes primeiros contatos com os Waimiri-Atroari pude observar como eles se posicionam frente ao branco, ao estrangeiro, encarando-o com muita desconfiança, o que não é

⁷ "Nosso povo, nossa gente", é como os Waimiri-Atroari se autodenominam. Ver item 1.B do segundo capítulo.

⁸ "Civilizado, homem branco".

de modo algum estranho pois de fato o grupo já passou por muitos momentos difíceis de luta e resistência desde os primeiros contatos com a sociedade nacional⁹. Mais tarde descobri o quanto a temática da saúde e doença lhes é cara. Esse homem branco, sempre tratado com animosidade por ser invasor e inimigo em potencial, em um momento posterior precisa ser tolerado, pois as grandes epidemias passam a assolar o grupo, deixando-os quase à beira da extinção, sem que a medicina nativa milenarmente utilizada conseguisse bons resultados, por se tratar de doenças até então totalmente desconhecidas. Na década de 70, é implantada a Frente de Atração da FUNAI e este povo passa a vivenciar um conflito: permanecer no "mato" e por certo morrer devido a epidemias e fome ou capitular e passar a viver perto dos Postos Indígenas que oferecem alimentos, bens e remédios (BAINES, 1992). Toda essa problemática foi agravada com a construção da BR 174, da Hidrelétrica de Balbina e com a instalação da mineradora Taboca.

O primeiro obstáculo foi portanto ultrapassado, a permissão de entrada e pesquisa na área indígena Waimiri-Atroari e com ela a oportunidade de conhecimento do grupo em um momento distinto, onde os principais problemas de saúde estão solucionados, embora muitos outros se fazem presente. A própria reunião mostrou-se algo reveladora do ser Waimiri-Atroari: os atuais líderes do grupo são pessoas muito jovens, tendo entre 25 a 35 anos e estão assumindo este difícil papel de articulação e liderança entre uma população quase exterminada e uma sociedade dominante que tem poderes para reduzi-los mas ao mesmo tempo tem meios de os fazerem viver e dispõe de tecnologia, algumas da quais lhes interessa obter. Esses líderes demonstram claramente a vontade de marcar sua posição como lideranças fortes, que sabem das coisas e não querem ser enganados. A rejeição inicial à pesquisa afirmando que não possuíam mais os remédios de seus antepassados, pode ser entendida porque os remete ao tempo da doença e morte para as quais seus remédios tradicionais não surtiram efeitos. Além do contato traumático com o homem branco soma-se o aspecto político atual em que os Waimiri-Atroari necessitam relacionar-se com a sociedade nacional via o PWA. Interessante que logo após a reunião, a postura dos líderes para comigo foi radicalmente diferente, me cercando e perguntando minhas impressões sobre eles: "e então gostou de **Kinja**? O que você está pensando agora? O que achou da conversa?" O tom das perguntas foi outro, mais próximo e muito menos agressivo, o contrário

⁹ Ver capítulo II.

do assumido durante a reunião, o que inclusive se denota de outra pergunta dirigida a mim: "e então **Kaminja**, ficou com medo de **Kinja**"?

Parece portanto que os Waimiri-Atroari como qualquer grupo humano vive sua cultura e relações sociais marcadas por contradições e questionamentos, erros e acertos e também como qualquer outra tais relacionamentos pelo menos a princípio, são marcados por um forte sentimento etnocêntrico e de rejeição ao diferente, ao outro, considerando esse outro uma ameaça, que precisa ser rejeitada ou neutralizada. Neste sentido o grupo deu o primeiro passo de experimentar, viver uma nova experiência, aceitando minha presença e a pesquisa apesar de todos os receios que advém desta relação, em se tratando de partes tão distintas e de relações já tão desgastadas e desiguais entre índios e brancos. Nossa história está farta de outros exemplos, onde a dita supremacia da sociedade ocidental legitima a subjugação daqueles que considera menos dignos, menos gente, menos tudo: as populações indígenas.

B. AS ETAPAS

PRIMEIRA ETAPA: Outubro a dezembro de 92

Nesta primeira etapa permaneci na aldeia Cacau, no Rio Camanaú, escolhida por estar localizada numa área de contato menos intenso com a sociedade nacional se comparada às aldeias do eixo Estrada (BR 174).

Inicialmente considerei importante o estabelecimento de amizades e alianças, tentando criar um clima de confiança e de conhecimento mútuo. Isso aconteceu através da participação das atividades cotidianas do grupo, observando e auxiliando quando possível. Envolvi-me na produção de farinha, no cuidado das crianças e outros pequenos afazeres junto às mulheres. No entanto foi com os homens que consegui a maioria das informações relacionadas ao tema da pesquisa. Um fator para isso foi sem dúvida a questão da língua. Como não domino a língua nativa a linguagem teve que ser necessariamente em português a qual é melhor falada pelos homens.

Nas semanas iniciais o grupo esteve bastante ocupado com a preparação do ritual de iniciação masculina, chamado **Marba**. O trabalho nas roças foi terminado em forma de mutirão

com aldeias próximas, e os homens estiveram especialmente ocupados. Por isso naquele momento não consegui abordar certos temas conforme gostaria e tive que dominar minha ansiedade e sentir-me confortada com as palavras do líder Paulo Kabaha: "calma Cláudia, não se preocupe, a gente vai conversar".

A coleta das plantas medicinais, "procurar remédio no mato" (como o grupo se referia a esta atividade) foi o que mais motivou o grupo, envolvendo crianças, adultos e idosos (que são os que detém maior conhecimento do assunto). Outro tema que surgiu na cotidianidade do grupo foi a respeito da dieta e tabus alimentares. Apesar de eu não fazer as refeições com o grupo e tampouco dormir com eles na maloca percebia que tinham muitas regras quanto aos tipos de alimentos permitidos e proibidos.

Procurei também seguir o itinerário terapêutico tentando perceber os passos do doente e seus familiares na busca pelo diagnóstico e cura das doenças e esta foi talvez a tarefa mais difícil. Acompanhei os casos trazidos ao atendente de enfermagem do Posto Indígena e aqueles que ocasionalmente presenciava na aldeia. Infelizmente em muitos deles somente tive conhecimento de que foram usados determinados procedimentos terapêuticos depois de aplicados e até o final de minha estadia no grupo em nenhum momento fui chamada especialmente para presenciar qualquer que tivesse sido o tratamento. O grupo como um todo realmente se mostrou muito fechado e pouco disposto a dar maiores informações sobre questões ligadas à doença, diagnóstico, processos de cura, tipos de tratamento.

SEGUNDA ETAPA: Fevereiro a Abril de 93

A segunda etapa se deu na aldeia Maré, também no Rio Camaná. A mudança ocorreu porque eu estava interessada em conhecer mais as práticas xamânicas e o xamã mais reconhecido reside nesta aldeia. Como já conhecia a maioria dos membros da aldeia, este reinício não foi muito difícil e pude estabelecer um bom convívio, marcado já pela aproximação e descontração. Continuei com a coleta e registro das plantas medicinais, para os quais contava sempre com o auxílio dos mais velhos.

Percebendo o interesse do grupo em falar sobre tabus e normas alimentares, me dispus a investigar mais esse tema. Também foi possível registrar alguns mitos contados enquanto os homens se reuniam para fazer seus artesanatos (os próprios desenhos dos cestos motivavam o

relato dos mitos), sentados em frente a casa comunal; em outros momentos nos reuníamos na escola, à noite. Os velhos então contavam sobre espíritos, seres, bichos e acontecimentos de um tempo distante (**panaty**), antigamente. Foram essas as únicas vezes em que usei o gravador. Em geral gravava em língua nativa e depois meu informante bilíngue¹⁰ fazia a tradução para o português.

Com certeza essa etapa foi a mais gratificante, no sentido dos muitos dados e pistas que pude obter, do entrosamento com o grupo e de uma melhor atuação em campo de minha parte, mais segura e tranquila, contornando as saudades e o estar só, imersa no trabalho, maravilhada com a complexidade e a profundidade da vida cultural, diária e ritual dos Waimiri-Atroari.

TERCEIRA ETAPA: Junho a Julho de 93

Na metade de abril até fim de maio me ausentei da área a fim de participar de um curso sobre Saúde com Populações Indígenas, no Rio de Janeiro. Retornei à área no início de junho. Esta seria a última etapa e por isso fundamental para aprofundar os temas que havia coletado nas etapas anteriores. Senti que estava conseguindo informações bastantes íntimas da vida do grupo e pude começar a perceber então algumas reações imprevistas por parte de alguns membros que passaram a negar informações, demonstrando até certa irritação com minhas indagações. Foi novamente um período de muitas atividades, com a preparação de outro ritual, trabalhos nas roças, construção de uma nova casa comunal e o trabalho de mutirão. A aldeia Maré permaneceu junto a outra duas aldeias, interrompendo o andamento de relações bastante próximas que eu havia conseguido manter com o grupo.

Após a realização do ritual, bastante tenso devido a questões políticas internas, três aldeias próximas permaneceram juntas por mais uma semana. O grupo apresentava sinais típicos de stress, pois o ritual é uma experiência extenuante tanto física quanto mentalmente. Somado a isso a falta de alimento já se fazia notar visto tudo ter sido consumido durante o ritual. Este contexto de insatisfação, bastante comum após um ritual deste porte, conforme depoimentos de funcionários do PWA, parece ser a hora propícia para os Waimiri-Atroari manifestarem seus descontentamentos em relação aos brancos, aos funcionários, ao PWA.

¹⁰ Quero registrar meu agradecimento especial a José Arié (aldeia Maré) meu principal informante e que gentilmente me auxiliou nas traduções dos mitos Waimiri-Atroari para o português.

Neste momento os líderes colocaram várias reclamações contra o PWA e também fizeram objeções quanto ao meu trabalho, exigindo que eu me retirasse da área, encerrando a pesquisa. Os principais argumentos levantados foram no sentido de que eu não estava ensinando nada a eles, que não desempenhava nenhuma função no grupo, que eu não entregaria o material pesquisado, que eu estava participando em demasia de suas vidas. Tentei argumentar, querendo entender melhor as reclamações, porém infelizmente não foi possível. Todos estavam muito tensos, irritados e bastava eu tentar falar, suas vozes se alteravam impedindo que eu me pronunciasse.

Desta forma tive que interromper a pesquisa, um pouco antes do planejado e descontente com o rumo dos acontecimentos. Por que foi tomada esta decisão? Quais os fatores que contribuíram para a expulsão? Houve alguma influência externa? Qual a verdadeira intenção do grupo com tal atitude?

Muitas podem ter sido as causas para minha expulsão e esta não pode deixar de ser analisada tendo por base a própria história dos Waimiri-Atroari e seu contato com a sociedade nacional. Este contato traumático vem ocorrendo desde o final do século passado. Atualmente os Waimiri-Atroari precisam se relacionar com o branco, tanto como estratégia de sobrevivência, quanto pelas vantagens que advém dessa interação (bens, remédios) o que não significa que exista submissão total do grupo frente a esse branco e isso pode ser visto pelos questionamentos ao PWA, sua vontade em participar das decisões, seu caráter vigilante em relação a tudo que ocorre na área.

Nas relações mantidas com o PWA, uma das ações respeitadas por este refere-se à dispensa de funcionários caso o grupo não tenha mais interesse. É comum os líderes dispensarem professores ou atendentes e tal decisão é mantida pelo PWA. Assim minha saída também pode ser uma manifestação de poder que os Waimiri-Atroari precisam manter, como uma reafirmação de sua auto-determinação e talvez eu estivesse em uma posição pouco compreendida pelo grupo, onde a atividade produtiva, o trabalho que os brancos devem desenvolver na área é altamente valorizado, noção esta introjetada talvez pelo próprio PWA que ao final paga e mantém todos os funcionários em área. Minha expulsão significaria portanto uma reafirmação deste poder externado ao PWA, não havendo nenhuma possibilidade de retaliação visto eu não representar

fonte alguma de bens materiais ou mesmo prestígio político que tivesse peso para reivindicações do grupo. Pode ter contribuído nesta decisão, comentários de alguns funcionários que não aceitavam meu trabalho, porque questionava atitudes e conceitos empregados no trato com a saúde e doença do grupo.

Interessante que após a reunião onde as lideranças me comunicaram sua decisão, alguns Waimiri-Atroari (não os líderes), vieram até mim querendo saber como eu estava, se eu estava bem, se havia chorado. Enfim, comportamento idêntico ao do contato inicial, ou seja, eles assumem posturas e comportamentos radicalmente diferentes dependendo do local e do caráter da relação, ora de frieza, tensos e enérgicos e ora de relativa tranquilidade, preocupados com o bem estar emocional do outro.

Enfim, estou procurando razões para compreender e até aceitar esta saída, que por certo foi e está sendo difícil de superar. No entanto há atitudes que a própria razão desconhece e talvez estou exigindo uma explicação racional que pode mesmo não existir.

Em comunicação com o PWA, algumas semanas depois deste fato, recebo a notícia de que as lideranças se reuniram com o gerente do PWA e decidiram que eu poderia voltar à área e recomeçar a pesquisa. Não tenho maiores dados do que poderia ter motivado tal procedimento.

Todas essas nuances do comportamento dos Waimiri-Atroari e sua forma de viver e se relacionar com o branco e vice-versa, poderá ser desprendido das páginas que se seguem, onde pretendo contribuir um pouco na compreensão deste grupo, a partir daquilo que eles mesmos permitiram que eu tomasse conhecimento.

3. O OBJETO DE ESTUDO

O objetivo geral desta pesquisa é compreender as representações e práticas relativas à saúde, doença e seu tratamento na sociedade Waimiri-Atroari.

Os estudos e pesquisas iniciais da Antropologia sobre a temática da saúde e medicina preocuparam-se em investigar as "crenças de um povo", exaltando o lado bizarro e exótico das

causas das doenças, dos tratamentos, dos hábitos de higiene. A doença como categoria era definida pelos conceitos da biomedicina, tratada como um entidade, uma realidade objetiva.

O enfoque aqui apresentado tenta perceber as representações indígenas sobre doença como uma categoria socialmente construída que expressa uma dimensão cultural. Baseado em KLEINMAN (1980) tratou-se o sistema médico Waimiri-Atroari como um sistema cultural, igual a outros sistemas como religião, política, organização social, estudados pela Antropologia. Cada cultura inclui conceitos sobre o que é ser doente ou saudável. Inclui também classificações das doenças que são organizadas segundo critérios de sintomas, gravidade da doença, etc. Os conceitos de saúde e doença não são universais e raramente refletem as definições da biomedicina: "a doença faz parte dos processos simbólicos e não é uma entidade percebida e vivenciada universalmente" (LANGDON, 1993:1). A doença é então um processo vivenciado individual e coletivamente, (principalmente nas sociedades indígenas) onde as suas manifestações vão estar profundamente relacionadas com o fatores culturais, sociais e psicológicos próprios de cada cultura, aliados aos processos biológicos.

Partindo deste princípio objetivou-se na pesquisa de campo entre os Waimiri-Atroari:

- identificar as classificações das doenças, causas, sintomas e tratamentos
- identificar os especialistas no tratamento das doenças
- analisar o itinerário do processo de cura, atuação e papéis dos atores envolvidos: paciente, especialistas (xamãs, curadores, erveiros) e não especialistas (família, comunidade)
- identificar os métodos preventivos das doenças: cuidados higiênicos, dietas alimentares, atividades tabus, relação com o corpo e outros
- identificar em qual momento do processo terapêutico os serviços de saúde do Programa Waimiri-Atroari são solicitados
- avaliar os serviços de saúde oferecidos aos Waimiri-Atroari pelo PWA
- colocar o trabalho final à disposição dos Waimiri-Atroari e do PWA a fim de que possa servir de instrumento na busca por um bom serviço de saúde que respeite as características e especificidades culturais do grupo

Desta forma buscou-se compreender o sistema médico Waimiri-Atroari, suas formas de percepção da doença, as causas apontadas, a construção do diagnóstico, as práticas de cura;

enfim entender como se pensa a doença e como se age frente a ela. E em segundo lugar tentou-se investigar as relações da medicina nativa com a medicina ocidental, oferecida ao grupo através dos serviços de saúde dos Postos Indígenas, tentando perceber: como se porta a população e os agentes de saúde frente aos dois sistemas, os limites e possibilidades de cada sistema, a interação entre os mesmos, fazendo uma avaliação crítica dos serviços oficiais de saúde.

4- A ANTROPOLOGIA DA SAÚDE

Em qualquer sociedade as doenças são eventos que ameaçam o sentido de mundo existindo a necessidade de organizar tais eventos dando-lhes forma e sentido. A doença é uma condição humana universal e os estudos paleopatológicos atestam que as enfermidades sempre afligiram os homens. A busca de respostas a esses males propiciou a formação de conhecimentos e práticas que não só explicam a doença como também pretendem curá-la.

Desta forma cada cultura desenvolveu um vasto e complexo conjunto de conhecimentos, crenças, práticas, normas, valores e rituais que formam um sistema, convencionalmente chamado de sistema médico:

"Medical systems are rich and complex organizations that serve many roles and goals. Ostensibly concerned only with the problems of disease and illness, narrowly defined they in fact reflect the fundamental patterns and values of the cultures of which they are a part. Only when viewed in the broad context of a total sociocultural milieu can the health behavior of the members of any group be fully understood" (FOSTER & ANDERSON, 1978:47).

A doença não pode então ser excluída do contexto cultural, especialmente nas sociedades não-ocidentais, porque é parte integrante do mesmo. A aparição de uma doença logo é remetida à concepção de mundo, às representações do mundo natural e sobrenatural. O campo da Antropologia Médica, Antropologia da Doença ou como prefiro denominar, Antropologia da Saúde¹¹, iniciou-se com esta constatação: a do elo intrínscico entre saúde, medicina e cultura¹².

¹¹ Em linhas gerais Antropologia Médica tem origem na Antropologia norte-americana e Antropologia da Saúde na França. Utilizo Antropologia da Saúde porque dá um enfoque mais amplo (do que por exemplo Antropologia da Doença que deixa a questão saúde mais em segundo plano), fazendo uso dos fundamentos antropológicos no trato

Desde o final do século passado a Antropologia, com autores como TYLOR e FRAZER, se preocupou com a temática da magia, xamanismo e rituais, concluindo que o pensamento do "primitivo" era pseudocientífico, ou seja, baseado em falsas concepções de realidade. No início deste século RIVERS (1979) passa a conceitualizar o campo da saúde como um subsistema, interno ao sistema cultural de uma sociedade. Assim as concepções sobre saúde e doença dos povos "primitivos" deixam de ser vistos como irracionais e passam a ser encaradas como um corpo de conhecimento que faz sentido. Para este autor as medicinas primitivas são manifestações de modo de pensamento lógico onde o tratamento vai seguir a identificação da causa apontada. Mesmo assim, a medicina dos povos não-ocidentais ainda era considerada "primitiva", em oposição à medicina moderna, científica.

Outra contribuição foi a de CLEMENTS (1932), que identificou os responsáveis pelas doenças no "mundo primitivo": bruxaria, violação de tabus, inclusão de objetos, entrada de espíritos e perda da alma. Hoje vemos que essas categorias não são estáticas e exclusivas, mas ao contrário se interpenetram: um feiticeiro pode mandar um feitiço de retirada da alma de uma pessoa, por exemplo.

No entanto foi ACKERKNECHT (década de 40), médico alemão, considerado o pai da Antropologia Médica nos Estados Unidos que demonstrou especial enfoque na questão da saúde e doença. Sua originalidade foi argumentar que a medicina primitiva está ligada a um papel social e possui caráter holístico, não sendo apenas um segmento a mais na estrutura social e ideológica do grupo: "así pues, enfermedad y medicina son funciones de la cultura. Evidentemente sobre una base biológica, pero no basta con que uno tenga una infección o esté enfermo. Es necesario que la sociedad lo sancione con tal" (ACKERKNECHT, 1985:17). No entanto o autor ainda considera a medicina primitiva como mágica-religiosa, que utiliza poucos elementos racionais. Mesmo reconhecendo que os indígenas distinguem causas sobrenaturais e naturais das doenças e

das representações e práticas ligadas à saúde, tratamento e prevenção da doença, numa abordagem holista, cultural e cosmológica.

¹² Emprego o termo cultura como sistema simbólico, apreendido, compartilhado e padronizado que organiza o mundo. "Cultura denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida". (GEERTZ, 1989: 103)

empregam plantas, raízes e drogas ele afirma que tais procedimentos não são racionais porque o nativo "não está olhando o que faz", ou seja: "o nativo é lógico mas não é racional".

Atualmente não se pode mais afirmar que os sistemas médicos sejam mágico-religiosos. Pelas pesquisas conclui-se que é impossível diferenciar o empírico, natural e objetivo do mágico-religioso, sobrenatural ou simbólico porque todo ato terapêutico quer à base de plantas, de encantações, de massagens e tantos outros sempre terão dois pólos: o do sentido comum universal e o do tratamento simbólico. Nas palavras de AUGÉ: "os resultados da experiência se inserem na lógica simbólica e a lógica simbólica nunca contradiz a experiência e, mesmo, se fundamenta parcialmente sobre ela". (AUGÉ, apud BUCHILLET, 1991:23)

A doença portanto não é uma entidade universal, empírica e fixa, mas em todos os sistemas médicos (inclusive o da biomedicina), a doença é uma realidade simbólica construída através da interação social. Conforme BUCHILLET (1991:25):

"A doença não é nem pode ser analisada fora de seu suporte (indivíduo, na sua singularidade pessoal e social) e fora de seu contexto, ou seja, não somente as conjunturas específicas (pessoas, história, etc...) que presidem à aparição de uma doença, como também as representações do mundo natural e das forças que os regem, às representações da pessoa, e por fim, as modalidades de relação entre mundo humano, mundo natural e mundo sobrenatural".

KLEINMAN (1980) também destaca que os sistemas médicos se encontram e são formados dentro de um espaço social e culturalmente construídos, que por sua vez são permeados de uma realidade simbólica: "symbolic reality represents the mediating social and cultural world of ideas, values, sentiments meaningful symbolic forms, social relations and the like; that is, the sphere of socially legitimated human reality in which most of us function most of the time" (Ibid.:160). Assim a doença é um fato que mesmo ocorrendo no mundo natural é transformada pela realidade simbólica de um determinado sistema médico e seu contexto cultural em uma experiência humana.

Para lidar com esses vários significados da doença, KLEINMAN (1980) propõe três conceitos analíticos para distinguir entre os enfoques: enfermidade, doença e mal-estar ou distúrbio. Utilizando as diferenças sutis nas palavras em inglês: *disease*, *illness* e *sickness*, define

disease como enfermidade, anormalidades na estrutura ou função dos órgãos e sistemas, são estados patológicos, mesmo quando não reconhecidos culturalmente. *Illness* ou doença é a consciência individual de mudança nas sensações de seu corpo. Estes estados não se limitam à enfermidade e são construídos culturalmente. A doença é portanto mais do que um conjunto de sintomas físicos observados numa realidade empírica. Ela se torna um conjunto de experiências associadas por redes de significados e interação social. É neste sentido que toda doença tem seu caráter individualizante e não universal como supõe o modelo biomédico. *Sickness*, mal-estar ou distúrbio é o termo coletivo para rotular eventos que envolvem *disease* e *illness*.

Os sistemas médicos devem ser percebidos como sistemas culturais, repleto de significados que se combinam entre os individuais e os do grupo. O avanço desta abordagem frente aos estudos da etnomedicina tradicional é quanto a relativização da biomedicina e uma preocupação com a dinâmica da doença e o processo terapêutico (LANGDON, 1993). Segundo esta autora três enfoques são importantes: a perspectiva da doença como uma construção cultural, o conceito da doença como processo e a construção e negociação da doença num mundo de sistemas médicos plurais e de forças políticas desiguais.

Tem-se dividido a análise sobre sistemas médicos em sistema cultural e sistema social. São categorias analíticas que nos ajudam a entender os vários fatores que influenciam e determinam o comportamento ligado à saúde. O sistema cultural da saúde inclui as crenças, percepções e cognições para definir, classificar, perceber e explicar a doença. Cada cultura portanto vai formar conceitos sobre o que é ser doente ou saudável. Além de ser um guia para perceber a doença, a cultura oferece teorias etiológicas que são baseadas na visão de mundo de determinado grupo.

O sistema social da saúde engloba a organização de papéis e métodos para curar a doença. Vai envolver especialistas como benzedeiros, curandeiros, pajés, massagistas, erveiros, pais-de-santo, médicos e outros. Cada especialista tem um papel específico e uma forma de atuar dentro do contexto da doença e os pacientes têm certas expectativas quanto a esse papel. A procura de tratamento e o tratamento escolhido tem relação com o grupo social em que a pessoa está inserida. Em especial nas sociedades indígenas, antes dos especialistas entrarem em ação, a família é envolvida cabendo a ela os primeiros tratamentos do doente e uma participação ativa

durante todo o processo da cura. Daí a necessidade de uma metodologia que dê conta desta realidade e por isso optou-se nesta pesquisa pela busca dos casos concretos, pelo rastreamento do itinerário terapêutico seguido pelo indivíduo enfermo e sua família ou comunidade envolvida.

Um ponto chave no episódio da doença é portanto o processo terapêutico, a busca das causas da doença para que o diagnóstico e tratamento sejam efetuados de forma adequada. Principalmente nas sociedades não-ocidentais a doença é atribuída a intervenção de agentes humanos, não humanos ou até o próprio paciente pode ser a causa direta ou indireta. Isto não significa que não existe a noção de causa orgânica. EVANS-PRITCHARD (1978) foi um dos primeiros a constatar que para os "nativos" não existe uma causa única para as doenças como geralmente ocorre no esquema ocidental, explicada em decorrência de elementos patogênicos. O autor introduziu a idéia da multicausalidade para os acontecimentos da doença. Uma das causas é a que ele chama de "imediate" ou "natural" e explica como o infortúnio aconteceu segundo a observação de forças naturais. A outra, a "última", explica o porquê, o significado do evento no contexto onde vive a pessoa: porque aquela pessoa, porque naquele momento, etc. As possíveis causas imediatas das doenças geralmente vem à tona nos primeiros momentos, pois a partir delas se escolhem as práticas terapêuticas. No caso do fracasso do tratamento escolhido, conjecturações sobre a causa última começam a ser feitas.

A questão da multicausalidade pode ser ainda mais esclarecedora através do esquema proposto por SINDZINGRE & ZEMPLINI (apud ZEMPLINI, 1985:21) que ressalta a idéia das várias causas, visto que raramente uma etiologia única é designada para uma doença, delineando três campos etiológicos: causa instrumental, causa eficaz e causa última. A constatação de estudos é de que em geral nas sociedades a aparição de uma doença levanta sempre inúmeras perguntas: por quê eu? por quê agora? como? Para os autores citados o diagnóstico da doença comporta quatro operações e questões correspondentes:

- a. reconhecimento do sintoma ou estado da doença: que mal eu tenho? (taxinomia)
- b. a percepção ou representação da causa instrumental: como surgiu? (causa instrumental)
- c. identificação do agente que é o responsável: que ou quem produziu? (causa eficiente)
- d. a reconstituição da origem: por quê surgiu neste momento? (causa última)

Estes três níveis de causalidade representam três maneiras de explicar a doença, aparecendo de forma interligada no processo de diagnóstico e tratamento. Acompanhar casos concretos de doença seguir as etapas de elaboração do diagnóstico e tratamento e analisar os diferentes atores envolvidos na evolução da doença é imprescindível para abordar as representações da doença e seu tratamento. Tal percurso seguido pelo paciente é o que AUGÉ (apud BUCHILLET, 1991:28), chama de itinerário terapêutico: "o conjunto de processos implicados na busca de um tratamento desde a constatação de uma desordem passando por todas as etapas institucionais (ou não) onde podem se atualizar diferentes interpretações (paciente, família, curadores) e curas".

Interessante destacar que a primeira preocupação do tratamento é em geral com a causa instrumental e um primeiro diagnóstico é feito pelo paciente e família com o objetivo de aliviar os sintomas. No caso do agravamento ou persistência destes a doença será reclassificada e se procurará a causa última, entrando em jogo questões que transcendem o aspecto físico da doença, conectando o indivíduo com o mundo simbólico, para responder a questão do "por que eu". Para isso procura-se um especialista, um xamã, um curador, por exemplo. Somente as doenças de caráter crônico que não respondem ao tratamento ou aquelas que tem início repentino, motivam a procura da causa última (LANGDON, 1991; VERANI, 1991).

A partir desse ponto, ao contrário do esquema da medicina ocidental, o tratamento visará mais a causa da doença, seja cosmológica ou social, do que o sintoma ou manifestação física da doença. Isto por sua vez não impede o recurso de práticas terapêuticas destinadas exclusivamente à resolução da desordem orgânica. Aqui vale notar o que BUCHILLET (1991) chama de "esfera (ou registro) das causas" e "esfera (ou registro) dos efeitos". O tratamento xamânico atua no nível do registro das causas e o tratamento fitoterápico ao nível dos registros dos efeitos. Com essa distinção pode-se entender porque a eliminação de um sintoma não é prova da eficácia de um tratamento. O fracasso terapêutico não significa a ineficiência de um tratamento ou de uma prática, pois os pressupostos nos quais toda a cosmovisão se fundamenta não pode e nem são colocados em questão. Aliás a situação é global: xamã, paciente e comunidade partilham de um mesmo sistema de crenças, valores e expectativas, o que permite reconhecer a "eficácia simbólica", que é o princípio da cura xamanística (LEVI-STRAUSS, 1989).

Sendo a doença não apenas uma experiência física como já foi colocado é importante destacar que a medicina tradicional pode preencher outras funções que não propriamente a terapêutica como ocorre com o sistema biomédico. Como coloca GALLOIS (1991:179): "o diagnóstico e o tratamento não tem como única finalidade a cura do problema individual mas a conversão de uma desordem biológica em desordem social que, esta sim, altamente mobilizadora é que importa ser reparada". Para usar os termos de ZEMPLINI (apud GALLOIS, 1991) as medicinas são simultaneamente "artes de cura dos indivíduos" e "artes de manipulação social das doenças", onde a interpretação da doença e sua terapêutica assumem um papel de "controle social", especialmente nas sociedades sem poder político ou jurídico centralizado. Ou ainda como coloca YOUNG (1976), os eventos da doença reelaboram e perpetuam significados-chaves do grupo. Existe aí um papel ontológico, no sentido de que práticas e conhecimentos médicos organizam o evento (a doença) em um episódio que podem dar forma e significado. Isso explica o uso de certos procedimentos terapêuticos considerados ineficazes pela biomedicina e a razão pela procura por diferentes alternativas de cura.

Esta é uma questão que deve ser mais detalhada: a percepção e utilização da medicina ocidental nas sociedades não-ocidentais. Usa-se o termo pluralismo médico ou sistema pluralístico para falar da co-existência numa sociedade de dispositivos terapêuticos diversos. Vários estudos das formas de relacionamento entre os sistemas de saúde tradicionais e o biomédico foram realizados, gerando diferentes conclusões. Alguns estudos concluíram que o contato entre os dois sistemas conduz necessariamente à competição e/ou ao conflito, outros que a não utilização dos tratamentos e instituições terapêuticas ocidentais pelas sociedades não-ocidentais pode ser explicada pela resistência do grupo a adotar práticas médicas científicas, são barreiras (ou obstáculos) culturais que impedem a aquisição de novos procedimentos. Outras variáveis para dar conta da sub-utilização dos serviços de saúde ocidentais foram apontadas: disponibilidade material dos recursos terapêuticos ocidentais, custo das alternativas terapêuticas, precariedade das instalações médicas, relação médico-paciente, qualidade dos serviços prestados, etc...(GARRO y YOUNG, 1983; BUCHILLET, 1991).

Todas essas explicações, quer as que atribuem a responsabilidade às próprias pessoas ou aos prestadores dos serviços, recobrem em geral um pressuposto etnocêntrico: de que a

superioridade da medicina ocidental é tão evidente que deveria ser aceita sem reservas, inclusive rejeitando a partir daí as próprias técnicas de diagnóstico e cura. Em geral não se tem levado em conta que as sociedades não-ocidentais mantêm um sistema de saúde próprio, com seus mecanismos de diagnóstico e de tratamento e fazem uso de um recurso importante, comumente negligenciado pela biomedicina: o auto-diagnóstico. Nestes sistemas médicos aceita-se mais facilmente o paciente como sujeito ativo do processo de cura, respeitando seus conhecimentos e decisões frente a diagnósticos e tipos de tratamentos.

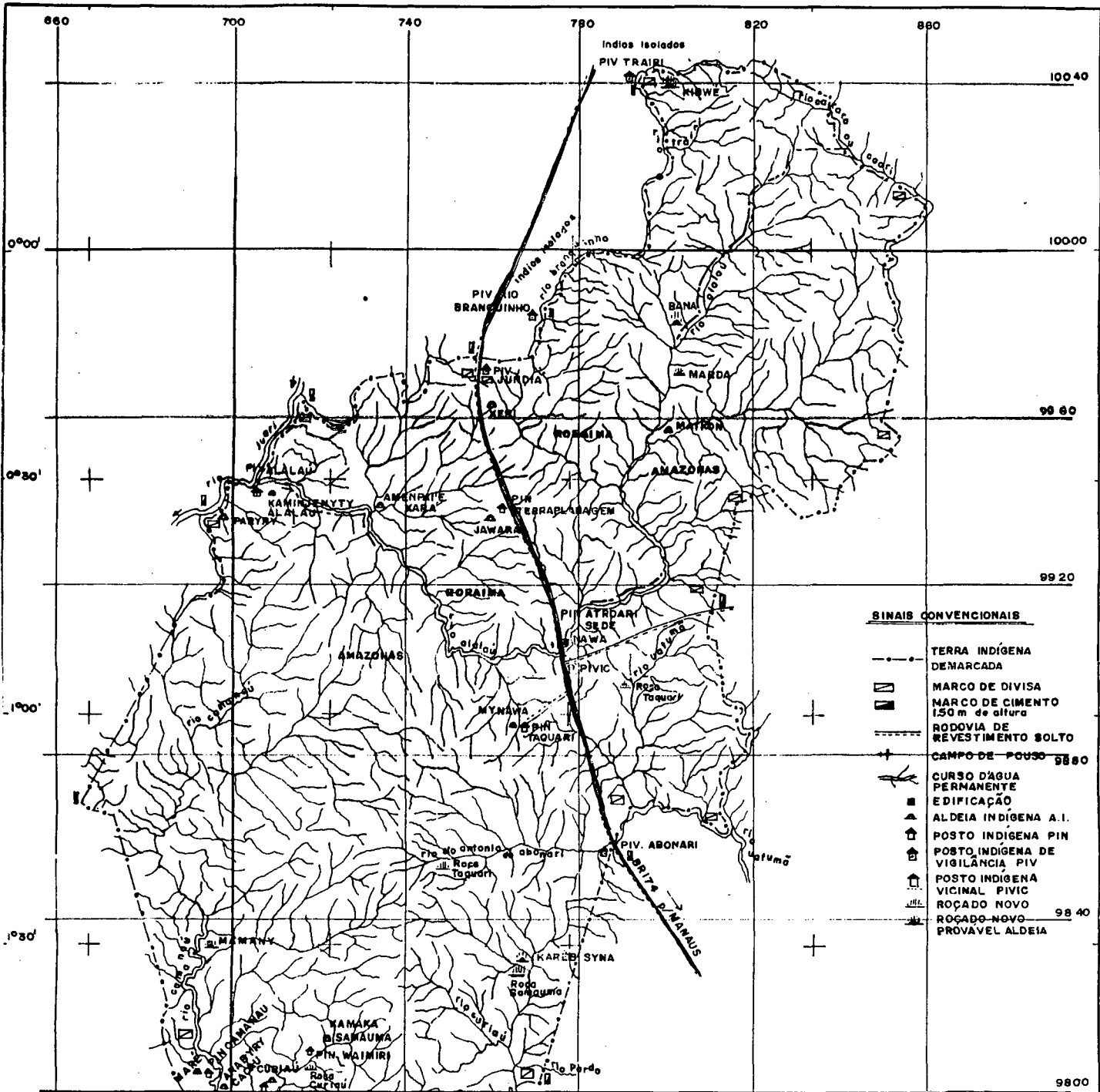
Quando a medicina ocidental é usada em sociedades não-ocidentais pode-se perguntar se esta utilização significa mudança das representações e das terapias nativas. Os estudos de ERASMUS (1977) basearam-se no fato de que o sistema médico nativo tem sua lógica e racionalidade interna, construindo-se num processo de mudança e interação. Em sua pesquisa no Equador, provou que a utilização de terapias da medicina científica não implica na aceitação e no conhecimento da teoria científica da causação. Os médicos e demais profissionais da saúde raramente comunicam aos pacientes os diagnósticos e muito menos explicações etiológicas, ao contrário dos curadores tradicionais. Portanto o usos das várias alternativas que são oferecidas à população e dentre elas a biomedicina, não leva necessariamente à diversificação dos modelos de causalidade desta população. Como diz WORSLEY (1982), os indivíduos, na procura de tratamento movimentam-se mais entre diversos agentes de saúde e recursos terapêuticos que entre diversos sistemas médicos. Ocorre que a medicina ocidental, comprovada sua eficácia para remover sintomas, é procurada pelos doentes como técnica terapêutica adicional e não substitutiva, configurando-se num instrumento a mais no alívio dos sintomas (BUCHILLET, 1991). E neste sentido as sociedade não-ocidentais tem se mostrado bastante pragmáticas, o que se quer é o alívio imediato dos sintomas. Há uma seleção do melhor tratamento, dominando um espírito de observação experimental para perceber sua eficácia técnica. Por isso ocorre com facilidade a incorporação de tratamentos não indígenas, mas não necessariamente a lógica etiológica subjacente (LANGDON, 1991:219).

O que sem dúvida pode ser dito é que as medicinas tradicionais são caracterizadas por uma grande capacidade de assimilação e adaptação a elementos estrangeiros e novos, revelando seu caráter dinâmico e inovador. Basta lembrar aqui de como os grupos indígenas tem

interpretado diferentemente, por exemplo as epidemias que chegam a dizimar aldeias inteiras. Elas poder ser explicadas pelo contato com o homem branco, mas também podem receber explicações alternativas em razão da proximidade das suas manifestações clínicas com doenças descritas a partir dos esquemas etiológicos nativos (BUCHILLET, 1991:164).

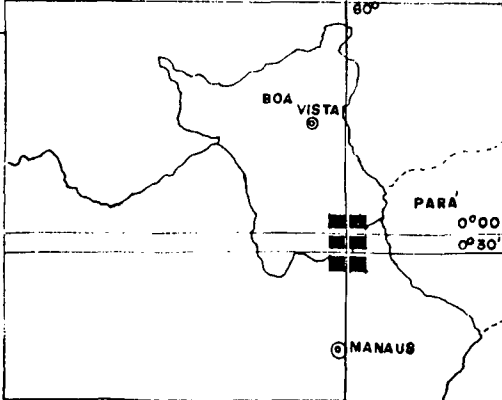
Infelizmente a mesma abertura não existe por parte da medicina ocidental que sempre se coloca em posição de inquestionável verdade. No entanto para se trabalhar com sistemas plurais é imprescindível a atitude de respeito mútuo que permita estabelecer um verdadeiro diálogo entre o pessoal de saúde e as comunidades indígenas. Faz-se necessário lutar por uma atenção à saúde menos médica e mais social onde a medicina nativa seja conhecida e compreendida na sua totalidade.

MAPA DA ÁREA INDÍGENA WAIMIRI-ATROARI



- SINAIS CONVENCIONAIS**
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
 - ▭ MARCO DE DIVISA
 - ▭ MARCO DE CIMENTO 150 m de altura
 - RODOVIA DE REVESTIMENTO SOLTO
 - + CAMPO DE POUSO
 - ~ CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
 - ▲ EDIFICAÇÃO
 - ▲ ALDEIA INDÍGENA A.I.
 - ⌂ POSTO INDÍGENA PIN
 - ⌂ POSTO INDÍGENA DE VIGILÂNCIA PIV
 - ⌂ POSTO INDÍGENA VICINAL PIVIC
 - ⌂ ROÇADO NOVO
 - ⌂ ROÇADO-NOVO PROVAVEL ALDEIA

LOCALIZAÇÃO DA PLANTA NOS ESTADOS DE AMAZONAS E RORAIMA



PROGRAMA WAIMIRI ATROARI

ELETRONORTE - FUNAI



ÁREA INDÍGENA WAIMIRI ATROARI		PLANTA DA ÁREA DEMARCADA	
MUNICÍPIOS NOVO AÍRÃO (AM) PRESIDENTE FIGUEIREDO (AM) CARACARAI (RR)		ÁREA 2.383.911,3968 ha.	PERÍMETRO 982,33 Km
ESTADOS AMAZONAS RORAIMA		DECRETO Nº 94606 DE 14 DE JULHO DE 1987	
DESENHO ALMIR OLIVEIRA		ESCALA 1:1270000	DATA JUNHO 1993

CAPÍTULO II

O UNIVERSO WAIMIRI-ATROARI

Neste capítulo serão expostos dados principais sobre os Waimiri-Atroari, bem como a história do contato com a sociedade nacional brasileira e a situação atual do grupo, suas conquistas e desafios.

1. CARACTERIZAÇÃO

A. LOCALIZAÇÃO

Os Waimiri-Atroari, população indígena da família linguística Caribe, habitam a parte norte do Amazonas e sul de Roraima, na região dos afluentes da margem esquerda do Baixo Rio Negro e do Rio Amazonas, nas bacias dos Rios Alalaú, Camanaú, Curiaú e do Igarapé Santo Antônio do Abonari. Nota-se que até o início deste século o território ocupado por esta população era muito mais extenso, incluindo também os vales dos rios Jauaperi, Uatumã, Urubu e alguns afluentes do Rio Branco, como o Anauá.

Após uma longa história de invasões violentas, relacionadas à cobiça dos produtos florestais, com vistas ao mercado internacional, como a castanha-do-pará, balata, pau-rosa, peles de animais e mais recentemente minérios como a cassiterita; os Waimiri-Atroari fixaram-se no território em que se encontravam na década de 70.

A área indígena Waimiri-Atroari homologada pelo Decreto 97.837/89 de 1989 conta com um total de 2.585.911 ha. e abrange parte dos municípios de Presidente Figueiredo, no Amazonas e Caracará em Roraima. Situa-se aproximadamente cerca de 40 metros acima do nível do mar. O acesso à área é feito de duas formas: pela BR 174 (208 Km de Manaus), onde pode-se chegar às aldeias da estrada e do Rio Alalaú e por via fluvial, subindo o Rio Negro,

aproximadamente 15 horas em embarcação regional até a boca do Rio Camanaú, por onde se chega às aldeias deste rio e do Curiaú.

A região apresenta uma extensa rede hidrográfica, com variação de volume de água(muitos rios tornam-se praticamente intransitáveis na época da seca). A vegetação é a floresta tropical úmida, coberta por floresta de terra firme, capoeiras e floresta de várzea, com predomínio da primeira. O clima é quente e úmido com alta precipitação pluviométrica. O ano é dividido em duas estações bem definidas: o período chuvoso ocorre de meados de dezembro até meados de junho e a seca de meados de junho a meados de dezembro. A área é rica em animais selvagens e os rios são piscosos, principalmente na época da seca.

B. DENOMINAÇÃO

É comumente aceito que os Waimiri-Atroari eram originalmente duas tribos separadas cuja unificação foi uma reação contra o conflito com uma cultura alienígena e poderosa: os brancos. Apesar de existir algumas diferenças de dialetos entre os componentes dos sub-grupos, acredito que os Waimiri-Atroari constituam uma entidade étnica única. Ocorreu que estes índios são sobreviventes do que foi um dia uma extensa rede de aldeias e estão atualmente aglomerados em 11 aldeias. Casamentos de uma aldeia para outra são comuns, mas cada um procura manter sua identidade como Waimiri ou Atroari, apesar do fato dessa divisão ter sido criada arbitrariamente pelo SPI/FUNAI como parte de sua postura indigenista e subseqüentemente aceita pelos próprios índios (BAINES, 1991).

Sendo assim as denominações Waimiri e Atroari são **Kaminja yira**, ou seja língua dos civilizados. O grupo se autodenomina entre outros, **Kinja** (nosso povo, nossa gente) em oposição tanto a **Kaminja** (civilizado), como a **Paxira'** (nosso povo de outra aldeia). SILVA (1993) aponta ainda outras conotações do termo **Kinja**: oposição a **Irkwa**, seres solitários da floresta, espíritos; com prefixo o termo significa amante; com certos sufixos significa gente exótica, perigosa; oposição a **Makima**, canhoto (neste sentido os Waimiri-Atroari se consideram os verdadeiros **Kinja**) ou ainda com a locução **Kinja Yaska**, parente de gente, nossos parentes. Enfim, o referido autor conclui que os Waimiri-Atroari não se denominam por qualquer etnônimo

específico, "parecem ter optado fazer referência ao 'sócios' não enfatizando os seus limites, mas sublinhando a rede de relações que o compõem" (SILVA, 1993:138).

O grupo então por ocupar no passado uma extensa área podem ter desenvolvido pequenas diferenças linguísticas, somado ao contato prolongado que mantiveram com os Waiwai (também do grupo Caribe e que habitam o norte da região), contribuíram para confirmar a idéia de que eram dois grupos distintos. Ou seja, conforme BAINES (1991) sugere, antes do estabelecimento do contato contínuo com a sociedade nacional, os Waimiri-Atroari não se viam como membros de uma única categoria étnica, o grupo de cada aldeia e aglomeração era a unidade com que se identificavam:

"deduzi que o uso das palavras Waimiri e Atroari, assumido por eles durante a história do contato, fosse um meio de expressar para os servidores rixas internas à sua sociedade. Estas teriam aumentado em consequência do contato interétnico, que resultou em epidemias e um aumento de acusações de feitiçarias. Pode-se dizer que eles se tornaram Waimiri e Atroari na medida em que a sociedade nacional assim os designava, e na medida em que eles se apropriavam destes nomes para identificar sua facção em relação as demais". (Ibid.: 212)

Mas os Waimiri-Atroari também receberam outros nomes desde os primeiros contatos. Barbosa Rodrigues, um dos primeiros que manteve contatos amistosos com o grupo, no século XIX, chamou-os de Crichanás. O capitão Ribeiro Guimarães usou os termos Assahis e Uaimiris (também no século XIX). O primeiro no entanto a se referir a este grupo foi o ouvidor Ribeiro Sampaio, em 1775, registrando-os como Aruaquis, Caripunás e Cericunas. Martius em 1867, identificou-os como Aturais, Waeymar, Wuaiamares ou Uaimares. No século XX, o etnólogo Richard Payer chamou-os Jauapery e Uaimiry, e Hoch-Grumberg os denominou Yaupery e Wamiri. Outras denominações foram: Pariqui, Aruaqui e Sedahi (MONTE, 1992:15).

C. POPULAÇÃO

Os dados estatísticos sobre a população Waimiri-Atroari são muito variáveis. Barbosa Rodrigues, no século passado estimou o grupo em aproximadamente 2.000 habitantes. Hoch-

Grumberg em 1907 os estimou em cerca de 6.000 e Grub em 1927 calculou a população em 1.000 habitantes.

O Censo do SPI registrou em 1959 apenas 957 pessoas. As estimativas da FUNAI a partir dos anos 70 apontam para números que variam de 571 a 1.000 pessoas. Os dados mais recentes são de BAINES (1983) encontrando 332 habitantes, SILVA (1987), 420 e o PWA em 1993, 596. Mesmo com dados controvertidos do início do contato, sem sombra de dúvida podemos afirmar que os Waimiri-Atroari como outros tantos grupos indígenas sofreram grande perda populacional, principalmente em consequência de epidemias e massacres, conforme veremos mais adiante.

Existe uma grande polêmica, no entanto, em torno dos dados populacionais mais atuais. Em vários jornais de Manaus e no Jornal do Brasil (no ano de 1991) o PWA se preocupou em informar sobre a melhoria das condições de vida dos Waimiri-Atroari nos últimos quatro anos a partir da implantação do Programa. Nestas publicações o PWA demonstra que a taxa anual de crescimento populacional é de 7%. SILVA (1993) pesquisador entre o grupo, contesta esses dados afirmando que a taxa de crescimento demográfico anual da população Waimiri-Atroari era de 6,05% entre os anos de 1983 e 1987 (antes da implantação do PWA) e caiu para 4,71% no quadriênio subsequente (exatamente no período em que foi implantado o PWA).

Nota-se que em 1983 os Waimiri-Atroari eram somente 332 indivíduos mas rapidamente recuperaram-se nos anos seguintes. Um dos fatores, foi sem dúvida, consequência de vacinações feitas no período da Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA), desde o início da década de 70. A maior proporção dos sobreviventes em 1983 terem sido mulheres abaixo de 20 anos, foi outro fator determinante Além disso, como colocam alguns autores, uma longa história de contato não necessariamente leva a completa destruição de um grupo indígena. Uma recuperação rápida da população, depois de uma drástica depopulação pode ser atribuída ao fato de que os sobreviventes, muitos dos quais recebendo vacinação nos anos anteriores adquirem alguma imunidade contra doenças introduzidas, bem como o acesso aos serviços de saúde contribui para uma redução da taxa de mortalidade (BAINES, 1994:32).

Desta discussão acirrada entre o PWA e os pesquisadores como SILVA e BAINES, é preciso destacar que apesar de dados que podem ser contestados os Waimiri-Atroari estão hoje

muito melhor servidos em termos de saúde do que antes do PWA assumir estas funções. Os postos de saúde são bem equipados com fonia, barcos, remédios, há enfermeiros e médico competentes, enfim toda uma infra-estrutura básica de boa qualidade e os dados epidemiológicos do grupo confirmam a situação geral de saúde. A questão maior colocada pelos autores citados é de que o PWA ao ressaltar dados tão altos de crescimento dá a entender que os Waimiri-Atroari aumentaram sua população única e exclusivamente em consequência da implantação do PWA, exagerando a eficácia deste tipo de programa. Conforme SILVA (1991) a intenção final é provar que este tipo de programa pode ser mais atraente que o setor público, destacando o PWA como um caso paradigmático de competência empresarial no trato da política indígena, transformando-o no "exemplo para o futuro". Daí que o PWA tem procurado apresentar um modelo indigenista alternativo capaz de fornecer bens e serviços às populações indígenas e ao mesmo tempo viabilizar harmonicamente a instalação de grandes projetos em seus territórios.

Um trabalho como o desenvolvido pelo PWA não pode ser avaliado somente por taxas estatísticas e uma avaliação justa não pode apenas comparar índices de crescimento. É preciso levar em conta informações mais profundas como o impacto das ações de saúde sobre as atividades tradicionais, as relações entre os profissionais de saúde e a medicina tradicional, por exemplo, bem como as relações que se estabelecem entre as aldeias, suas lideranças e a equipe do PWA, as intervenções do Programa na vida do grupo Waimiri-Atroari. De uma forma ou de outra estas questões serão abordadas nos próximos capítulos.

D. ORGANIZAÇÃO SOCIAL, ECONÔMICA E POLÍTICA

Os Waimiri-Atroari definem espaços distintos de convivência: a terra, o céu e o mundo aquático, concebendo-os com atributos e habitantes distintos e relacionando-se com cada um deles de maneira diferentes.

No domínio da terra temos a floresta, o espaço e o local de moradia dos espíritos e entidades, dos animais e das plantas. É na floresta também que se encontra a aldeia dos mortos. Nesta aldeia vive-se como **Kinja**: caçando, pescando, se relacionando. A floresta é considerada um lugar perigoso para as pessoas, especialmente mulheres e crianças. Estas devem estar sempre

acompanhadas por pelo menos um homem. Ele segue na frente ou atrás carregando somente o arco e as flechas, pois seu objetivo é defender o grupo de qualquer perigo. É na floresta também que vive o **Irkwa** (entidade de mau-agouro). Encontra-se aí o domínio da caça, tão importante para os Waimiri-Atroari. Os pássaros além de fonte de alimento também podem ser grandes aliados dos Waimiri-Atroari, como por exemplo o **pepesi**, um pássaro nativo pequeno. Dizem que quando ele canta, "**Kinja** sabe que outro **Kinja** está **sakna** (bravo, zangado), é aviso de guerra, o pessoal prepara flecha". Outros pássaros também podem ser muito temidos, como é o caso do gavião real que é cobiçado por suas penas para confeccionar o cocar usado nos rituais de iniciação masculina, pelos xamãs, mas é a personificação da doença que vem por meio do **ma'xi** (veneno) impregnado em suas unhas. Foi neste domínio que os Waimiri-Atroari aprenderam a realizar os rituais denominados **marba**, com todas as suas danças e cantos ensinados pelo **Xirmnja**, entidade da água e pelo **Kyrwaky**, papagaio¹. Ainda no domínio da terra está a clareira. Este espaço é de domínio dos Waimiri-Atroari, aí estão a casa comunal, os animais domésticos e as plantas do roçado. Homens, mulheres e crianças transitam sem medo por este lugar.

O domínio aquático é o domínio dos peixes. Muitos são comidos e apreciados (piranha, pacu) outros devem ser evitados nos momentos liminares (tucunaré, pirarara) e outros ainda não são considerados alimentos (boto, ariranha). O fundo dos rios também é o local dos **Xirmnja**. São entidades da água, traduzidos pelo grupo como: cobra-grande, jibóia, seres semi-humanos, com mãos em forma de pé de pato, com os dedos unidos. Enfim seja qual for sua forma os Waimiri-Atroari entraram em contato com eles através de intercursso sexual entre um Waimiri-Atroari e a filha de um **Xirmnja**. Eles legaram ao grupo muitas variedades de plantas comestíveis, o segredo de como fazer os desenhos usados nas cestarias e novos cantos e danças para o ritual de iniciação masculina².

O céu é o lugar para onde se dirigiu o primeiro Waimiri-Atroari, **Mawa**, após ter definitivamente impedido o céu de cair. De acordo com as narrativas sobre o **Mawa**, existia no

¹ A respeito dos mitos Waimiri-Atroari ver capítulo III. Mito do **Kyrwaky** e do **Xirmnja** ver Anexo A, números 2 e 3.

² Ver Mito 2, anexo A.

passado a possibilidade do céu cair ³ e foi preciso colocar troncos de pau-brasil ou então o jabuti, "que era bom de flecha", flechar o céu, formando uma escada e com isso segurar o céu⁴. Muitos informantes dizem que é para o céu que um Waimiri-Atroari vai quando morre.

É interessante destacar como os vários domínios se interpenetram sendo que os Waimiri-Atroari de uma ou outra forma se relacionam com todos. Muitos elementos de sua cultura vieram de distintos domínios. O **Xirmnja**, por exemplo saiu de seu domínio e visita o domínio dos humanos, em contrapartida o **Mawa** sai do domínio humano e entra em outro. O que é notório, sem dúvida é a constante possibilidade de travar relações com outros seres e animais, a barreira que separa seres humanos e não-humanos é muito menor do que se pensa, seja pelo contato direto, seja pelo sonho, visões e pelas sessões xamânicas. A transmissão desses conhecimentos acontece de forma oral, pelos pais e principalmente pelos xamãs. Eles repassam o conhecimento adquirido desde sua infância com outros idosos e outros xamãs. São eles que conhecem a mitologia, os cantos, os remédios, os tabus alimentares, a genealogia do grupo, as regras dos casamento, mantêm contato com os espíritos, etc.

Tradicionalmente o grupo Waimiri-Atroari não concebe um liderança única, e sim cada aldeia é dirigida pelos mais velhos, os donos da casa, em geral, cantores. Eles consideram um grupo local como uma comunidade que vive sobre um mesmo teto, dessa forma a chefia do grupo está ligada geralmente ao status de dono da casa (o que nem sempre coincide com o chefe que se apresenta ao PWA, já designado pela FUNAI, desde a época da Frente de Atração).

Predomina na área a habitação comunal em grandes casas (**mydy**), com cobertura cônica de palha, que desce a distância de 1,5 m do chão, sem coluna central. As paredes externas são formadas por paus roliços, tábuas ou palha, não chegando a atingir a altura do teto, com abertura apropriada para saída da fumaça. A casa não apresenta paredes internas mas visivelmente é dividida em grupos domésticos que compartilham utensílios domésticos e a mesma fogueira. Em geral as casas também não possuem mastro ou pilar central e sim vários periféricos, por onde são

³ Para os Xikrin e Krahó existe esta mesma possibilidade. Os Xikrim concebem o céu como sustentado por troncos, mas na sua base a anta está roendo-os para que caiam. A solução foi flechar a anta e assim o tronco se regenerou com a seiva. Já para os Krahó quem faz o buraco é uma ave, mas ela não os roe totalmente, saindo para se alimentar e o tronco se enche de seiva e se reconstitui (GIANNINI, 1991: 94).

⁴ Ver mito 1, anexo A.

atadas as redes. Assim deve ser, dizem os Waimiri-Atroari porque é preciso ter o espaço central livre para realização dos rituais.⁵

SILVA (1993) observou que a área central durante o dia é mais clara que a área periférica e que tal distribuição desigual da luz parece acompanhar uma diferenciação dos indivíduos. Assim as pessoas e grupos domésticos de maior prestígio ocupam áreas mais escuras, onde as redes permanecem penduradas. Já os visitantes, indivíduos adultos de menor prestígio e jovens (solteiros) armam suas redes próximas ao centro, que são dobradas durante o dia para permitir a passagem.

A casa comunal é plenamente transitável durante o dia. As mulheres fazem aí todo o trabalho de descascar, lavar e ralar mandioca, bem como assá-la, pois o forno se encontra também neste local (em algumas aldeias foi construída a casa da farinha). Os animais domésticos circulam pelo pátio e pela casa sem problemas. Além das casas comunais que abrigam vários grupos domésticos, algumas aldeias tradicionalmente constroem pequenas casas, que abrigam um único grupo doméstico. São casas sem paredes externas e geralmente tem um caráter temporário.

As atividades econômicas desenvolvidas consistem fundamentalmente na caça, pesca, coleta e agricultura. A caça é atividade tanto noturna quanto diurna, praticada por equipes de dois ou três homens, quando não o grupo todo. Para os grandes rituais, expedições de caça de vários dias são organizadas. Na maioria das vezes a carne é consumida logo e quando há grande excedente são utilizados os moquéns. Os Waimiri-Atroari são hábeis caçadores, fazendo parte de seu cardápio: antas, macacos, porcos, jacarés, tartarugas, pacas, veados, tatus, etc.

A pesca também é realizada durante o dia ou a noite. A pesca diurna reúne casais acompanhados ou não de seus filhos, rapazes adolescentes, ou grupo só de homens, às vezes mulheres com seus filhos e a noturna apenas homens adultos. Os grupos domésticos organizam frequentemente expedições de coleta de frutas silvestres e plantas medicinais, ocasião em que capturam quelônios e filhotes de aves.

⁵ Pesquisas futuras com os Waimiri-Atroari talvez possam identificar entre eles a mesma estrutura do universo dos Ye'cuana estudados por ARVELLO-JIMENEZ (1992) e GUSS (1989), visto a incrível semelhança entre as casas comunais destes dois grupos. Os autores demonstram que a casa redonda dos Ye'cuana é uma réplica do universo, suas partes simbolizam cada uma das divisões significativas do céu e da terra.

Os Waimiri-Atroari plantam várias qualidades de mandioca brava, macaxeira, cana-de-açúcar, banana, batata-doce, cará. A produção do beijú e farinha é diária, indispensável na sua alimentação, assim como a carne. As roças são organizadas por grupos domésticos, entendidas como propriedades dos homens casados. Para realização de todas essas tarefas, utilizam além dos instrumentos tradicionais como arco e flecha; espingardas, linhas, anzóis, ferramentas agrícolas e para se locomoverem dispõem de canoas de madeira e botes de alumínio com motor de popa.

A produção e o preparo dos alimentos baseia-se na complementariedade dos sexos na medida em que os homens preparam o roçado, juntos plantam e as mulheres colhem. Os homens caçam, as mulheres preparam a carne e ambos saem juntos para coletar frutas e às vezes para pescar. Mesmo que a tarefa de lavar e limpar os alimentos bem como cozinhá-los pertence a mulher, é comum os maridos auxiliar na tarefa de tratar um animal trazido da caça. Não observei nenhuma regra quanto à manipulação dos alimentos e mesmo mulheres menstruadas não se abstém de prepará-los. Homens e mulheres fazem a refeição junto com seu grupo doméstico, salvo em alguns casos onde a comida, fruto de uma caçada coletiva é repartido entre os caçadores ou preparada em conjunto, (mesmo assim nem todos participam, os parentes mais próximos é que tendem a se juntar), a regra é que cada grupo deve se encarregar da alimentação de seus membros. Ocorre também divisão com os parentes próximos quando a caçada de um é melhor do que a dos outros. Neste casos as pessoas se posicionam ao redor da mulher que prepara a caça e esta vai distribuindo, colocando nas panelinhas e combucas estendidas os pedaços menores e miúdos do animal. Reserva-se ao caçador e sua família as partes mais substanciosas. Nada é desperdiçado e as partes internas do animal são muito apreciadas: fígado, coração, rins. Tudo é aproveitado: cabeça, pés, pele e até os intestinos, que depois de lavado é comido assado.

O preparo das caças e peixes é feito de três formas: assado, cozido ou através do moquém; sendo o mais comum é a forma cozida. O moquém é feito quando a quantidade de carne é grande, deixa-se a carne ou o peixe assar por muitas horas, até adquirir uma cor escura e como está bem assado pode-se guardar por mais dias sem apodrecer. Ao comer a carne moqueada em geral se cozinha brevemente para reidratar e amaciá-la, o que não acontece com o peixe.

Não há distinção entre as partes dos animal e as pessoas designadas a comer. As únicas excessões que percebi: a retirada de um pequeno músculo da perna de certos animais como anta,

paca, porco, chamado **kseba**, traduzido pelos Waimiri-Atroari como "cãimbra do animal". Esta parte só é comida pelos mais velhos (**txamyry**), pois para os jovens faz mal. Se uma pessoa jovem come, ficará cansado, sem forças para correr e caçar. E aos velhos é reservado também a coluna vertebral dos animais, pois nos jovens certamente dará problemas de coluna e passarão a andar como os velhos.

A divisão de tarefas entre o grupo segue o critério de sexo, idade e estado civil. As responsabilidades vão aumentando com a idade e diminuindo com a velhice. O casamento determina que o homem se dedique a sua roça e ao provimento de alimentos ao seu grupo e a mulher que assuma a cozinha e o cuidado com os filhos. A formação de um **Kinja** (Waimiri-Atroari), dentro de sua sociedade, acontece de forma gradativa de acordo com o sexo e idade. Até os 6 ou 7 anos meninos e meninas convivem junto com a mãe. A partir dessa idade, os meninos passam a acompanhar seus pais, treinando a pescar e a atirar com arco e flecha. As meninas tem suas atividades voltadas às ocupações domésticas, cuidando de seus irmãos menores e ajudando a mãe nos seus afazeres.

Os casamentos são preferencialmente entre primos-cruzados, marcados pela regra de uxorilocalidade temporária, mas há também residência virilocal. Um casal passa a se designar como marido e mulher quando começam a dormir juntos, seja no grupo do pai da esposa ou independente. Mas o processo de casamento começa bem antes, no estreitamento de relações com a mulher e os parentes dela. Divórcios ocorrem em geral em casais sem filhos. Os homens são frequentemente abandonados porque são maus caçadores ou porque são sexualmente relapsos. A poliginia sororal é possível, mas não frequente. Na aldeia Maré, existem dois casos, de homens com duas mulheres.⁶

Ao contrário de outros grupos indígenas, desde os primeiros contatos registrou-se a ausência de adornos corporais, nem mesmo qualquer tipo de plumagem foi notada. Até meados da década de 70 os Waimiri-Atroari andavam nus. Permanece o corte de cabelo bem curto, tanto para homens quanto para as mulheres, cortado bem rente, sem franja. Os homens usavam cipós titica amarrados na cintura, servindo também como suspensório peniano. As mulheres usavam tanga confeccionadas com caroço de bacaba e amarradas com fibras de tucum. Atualmente

⁶ Para maiores detalhes da vida social e relações de parentesco consultar SILVA (1993).

vestem-se com roupas de pano, os homens preferindo os calções e as mulheres saias e camisetas, de cor forte como o vermelho ou o preto. Essas roupas são conseguidas com outra forma de atividade: a confecção de utensílios para venda. Através deste comércio, são adquiridos também outros bens muito apreciados como: toalhas, panelas, miçangas. Demais bens de consumo como: sal, cobertores, panelas grandes, anzóis, linhas, espingardas, barcos, são comprados pelo PWA.

Além das tangas, não mais usadas, os demais produtos feitos para o comércio são regularmente utilizados na vida diária como: rede de fibras, cestos dos mais variados tipos e tamanhos, peneiras, cestos de carregar nas costas, e outros. A confecção destes produtos obedece uma divisão entre os sexos. As mulheres confeccionam redes, esteiras, pulseiras, tangas sem qualquer tipo de desenho. As redes (**samka**) são feitas de fibras de buriti (**mixi**), as pulseiras (**warma**) são feitas com **warmaxi** (tiras de uma árvore grande) e as tangas (**kwyie**) são de fibras e sementes.

Aos homens são reservados as cestarias, peneiras, espremedor de mandioca e a arte de fazer os desenhos. O principal material dos cestos (**pakra**, **matyty**), peneiras (**mare**), espremedor de mandioca (**matepi**) e cesto de carregar nas costas (**wiepi**) é o arumã (**baky**). Desenhos complexos representando animais, plantas, seres humanos e espirituais são feitos no **pakra** e no **wiepi** usando tiras de arumã, tingidas de preto com uma resina (**wara'**) previamente queimada e preparada. Os homens fazem o **wiepi** mas são as mulheres que usam, para carregar lenha, mandioca, frutas. O homem deve dar este presente para a mulher quando do casamento. Alguns tipos de desenhos nos cestos: **Axiwi se'me benry**: desenho do joelho de cutia, **Panapna benry**: desenho de borboleta grande, **Nana bixi benry**: desenho da casca do abacaxi, **Xirmnja nahpy benry**: desenho da entidade da água, **Dja benry**: desenho da semente, **Tebaka benry**: desenho da pele de mulher e **Weri nahpy benry**: desenho feito pela mulher.

Os desenhos segundo os Waimiri-Atroari provém de três origens: presente dos **Xirmnja** ao grupo⁷, uma mulher ensinou mas depois não fez mais ou então o grupo sempre já sabia, ou seja, há desenhos de Waimiri-Atroari mesmo. Há muitas regras no aprendizado do desenho. Por exemplo: os iniciantes começam com motivos específicos, mais tarde de acordo com o desenvolvimento e idade poderá fazer outros, como os de **Xirmnja** que só os velhos podem

⁷ Ver Mito 2, Anexo A.

fazer. Inclusive me foi contado um caso de um jovem que se aventurou a fazer desenhos não permitidos e começou a ter problemas nos olhos e sentir-se mal. O xamã imediatamente diagnosticou o caso: ele estava fazendo desenhos proibidos.

Os desenhos também tem uma combinação com seu suporte. Há os apropriados para cestos e os para os **wiepi**, "pois tem desenho que não pode no **wiepi** porque todo mundo vai ver". Há muito espaço para criatividade individual, desenhos novos são criados a partir dos tradicionais. Este tema deverá com certeza ser mais aprofundado em futuras pesquisas. Muitas semelhanças foram observadas no trabalho de GUSS (1989) sobre os Ye'cuana, grupo Caribe, o que sugere que também entre os Waimiri-Atroari existe um mundo cosmológico para ser descoberto nos trabalhos artísticos.

A nível de manifestações rituais a mais importante é sem dúvida o **Marba Bahnja**, traduzido para o português como festa de criança. São dois ou três dias de ritual, dirigidos pelos cantores e tem como finalidade principal a iniciação masculina. Fazem parte do ritual as canções, danças, dramatizações, grande ingestão de comidas (carnes, beiju e mingau da banana), experiências dolorosas, atitudes visando a proteção da criança e da comunidade contra doenças, etc. Após o período de canto e dança ininterrupto, os meninos na idade de 4 a 5 anos são açoitados até que suas costas sangrem: nasce aí o verdadeiro homem, um futuro caçador. Este ritual assume também caráter político pois é o momento de reunião de todas as aldeias, convidadas pela aldeia anfitriã: presentes são trocados, favores estabelecidos e casamentos arranjados.

Outros rituais são realizados esporadicamente como o **marba** de casa nova, após o término da construção de novo local de moradia, ou o **marba** do osso, ritual fúnebre realizado com os ossos de uma pessoa falecida, com o propósito entre outros que o morto possa ir em paz e com isso evitar danos à comunidade.

2- A HISTÓRIA DO CONTATO: LUTA E RESISTÊNCIA

A relação entre índios e brancos na Amazônia teve desde o início de sua ocupação um caráter conflitivo, sua "conquista" só foi possível com a expropriação das terras tribais. Do início do século XVII até o século XVIII, o modelo de economia foi o mercantil-extrativista. Até meados do século XVIII, os portugueses já haviam escravizado várias nações indígenas e exterminaram outras. Neste período houve também a tentativa de diversificação da economia para o fomento agrícola. Os primeiros núcleos populacionais no Rio Negro foram formados pelas reduções indígenas.

A vida econômica do Rio Negro prosperou até 1790 e o interesse do Estado português pelos Rios Branco e Negro durou até a conclusão dos trabalhos de demarcação das fronteiras. Enquanto durou, esta expansão absorveu mão-de-obra indígena, porém as sociedades que se encontravam nos seus afluentes e subafluentes não foram envolvidas pelos colonizadores. Os Waimiri-Atroari estão entre os agrupamentos que sobreviveram à ação colonial com muita resistência e luta por sua terra e sua gente, luta esta que é em última instância contra sua sujeição ao processo de trabalho imposto pelo dominador:

"Os Waimiri-Atroari não aceitaram os papéis de canoeiros, remeiros, mão-de-obra da construção civil (destino da maioria dos índios destribalizados, 'descidos'), de seringueiros, de caucheiros, de balateiros. A essa condição social proposta pelos governos colonial, provincial, estadual e federal os Waimiri-Atroari responderam com a permanente atitude de guerra" (MONTE, 1992:152).

Contatos prolongados entre os Waimiri-Atroari com brasileiros não ocorreram até meados do século XIX, (porém a ameaça existiu desde o século XVII com a frente de expansão mercantil-extrativista e agrícola do governo português), quando caçadores, seringueiros e coletores de castanha atraídos pela riqueza da Amazônia começaram a penetrar nas terras dos Waimiri-Atroari, através do Rio Negro. Tais contatos quase sempre resultaram em sangue e os Waimiri-Atroari defenderam suas terras contra invasores e agressores com talvez maior tenacidade que qualquer outra tribo amazônica, atacando povoados como Airão, Pedreira e

Moura. Do outro lado, expedições militares e religiosas foram mandadas ao Jauaperi, onde verdadeiros massacres aconteceram (MILLIKEN et alii, 1992:5).

Fica portanto evidente e destacada nesta situação de contato, a violência, como tônica principal, numa "(...) atitude de enfrentamento, de resistência e de negação às situações de subordinação promovidas pela ordem civilizatória" (MONTE, 1992:149). A história das relações entre índios e brancos mostra também que outra forma de violência aconteceu através das doenças, com a entrada de vírus e bacilos nas populações indígenas:

"A cada população em condições de isolamento corresponde uma combinação peculiar de agentes mórbidos com a qual ele vive associada e cujos efeitos letais parecem atenuados por força mesmo desta associação. Quando seus representantes se deslocam, conduzem consigo esta carga específica de germes que, atingindo populações indenes, produz nelas uma mortalidade sensivelmente mais alta" (RIBEIRO, 1986: 3).

Isso ocorreu desde os primeiros contatos entre representantes de sociedades européias e africanas e os índios do Brasil e América Latina. Infelizmente nossa história é farta em apontar alta mortalidade de indígenas devido às doenças, principalmente: gripe, sarampo e tuberculose. O referido autor cita casos drásticos como por exemplo, em 1922, malocas inteiras foram dizimadas na Amazônia, devido a gripe chamada "espanhola", ou então a gripe e o sarampo sendo responsáveis pela mortalidade entre os Kaingang, reduzindo-os de cerca de 1.200 pessoas em 1912 para menos de 200 quatro anos depois.

Dados também mostram que em populações virgens de contágio certas doenças alcançam um alto grau de letalidade no primeiro ataque, caindo depois progressivamente. No entanto esta imunidade ou vulnerabilidade dos grupos indígenas não é uma explicação para a alta mortalidade. Em muito tal se deve devido a paralização repentina das atividades produtivas quando a comunidade está acometida pelo surto da doença. Em geral os grupos indígenas não contam com estocagem de alimentos e todo o trabalho de colheita e preparo é feito em conjunto, exigindo grande e exaustivo trabalho. Ou seja, a morte pelas doenças gera outra morte, a do grupo socialmente estabelecido em função de divisão de tarefas e papéis.

Os Waimiri-Atroari viveram de perto a dura realidade do contato com a sociedade nacional não somente através dos embates armados travados em defesa de seu território, como

também foram vítimas dos vírus, transformando as epidemias em um processo dramático de morte e desolação.

Essa triste história, já foi bem destacada por autores como BARBOSA RODRIGUES (1885), CARVALHO (1982), BAINES (1991), MONTE (1992) e MOURA (1992), destaco aqui os principais eventos em ordem cronológica.

As primeiras incursões portuguesas sobre o território tribal dos Waimiri-Atroari começaram a ocorrer a partir de 1663 na região do rio Urubu, com a instalação de uma missão religiosa sob a responsabilidade dos religiosos Mercedários que depois se extinguiu pela rebelião dos índios e morte do seu missionário. Como represália, em 1665 uma expedição comandada por Pedro Costa Favella retornou ao local queimando trezentas aldeias, matando setecentos índios e aprisionando quatrocentos (MONTE, 1992:18).

A partir dos séculos XVII e XVIII os Waimiri-Atroari foram forçados a se concentraram no vale do Rio Jauaperi e seus tributários, devido ao avanço das frentes colonizadoras, transformando a região na maior área de concentração populacional do grupo no século XIX. No vale do Rio Jauaperi, a população indígena ofereceu enorme resistência impedindo qualquer avanço sobre seu território. Porém o mesmo não acontecia com a região dos Rios Uatumã, Jatapu e Urubu, onde as frentes de expansão coloniais e extratoras de drogas do sertão penetravam mais facilmente. Essas pressões promoveram o deslocamento de muitos Waimiri-Atroari das suas terras tradicionais para outras regiões. Com essa perambulação o grupo viu-se privado de exercitar suas formas tradicionais de sustento e passaram a ter como alternativa de sobrevivência o furto das plantações coloniais. Os sítios localizados na margem esquerda do baixo Rio Negro, como Airão foram frequentemente "visitados" pelos índios, dando início a pequenos conflitos com a população rural (MONTE, 1992:22).

No ano de 1856 já era intensa a coleta de castanha e outros produtos da floresta ao longo do Rio Jauaperi. O Major Vasconcelos recebe a tarefa de "pacificar" os índios Waimiri-Atroari e leva 50 guardas ao referido rio para entrar em ação contra eles. Seu intento era forçar à bala o rendimento dos índios para que os comerciantes de castanha realizassem suas coletas sem que fossem molestados. Travou combate no igarapé Uatupurá, saqueando as malocas dos índios e colocando fogo, chegando a morrer várias crianças e velhos dentro das próprias habitações.

Segundo relatórios da expedição morreram mais de 30 índios (CARVALHO, 1982:5). Após o ataque foi instalado na foz do igarapé Macucuaua um destacamento militar para garantir segurança aos coletores. Os Waimiri-Atroari passam a afastar os invasores de seus domínios e um dos moradores do Rio Jauaperi foi atacado a flechadas. Inicia-se aí uma guerra sem tréguas entre os exploradores dos produtos naturais e os Waimiri-Atroari.

No ano de 1874 o Tenente Antonio de Oliveira Horta, comandante do destacamento militar de Moura, flagrou um grupo de 200 índios, que foram mortos à balas. Nesse ano, ele inicia sua "caça" aos Waimiri-Atroari, onde morreram "índios incontáveis", segundo jornais da época (CARVALHO, 1982:7).

Em 1879 a vila de Moura (um povoamento avançado com vistas a exploração dos seringais nativos, localizada no Baixo Rio Negro), foi atacada pelos índios. O ataque contou com danos materiais e com dois moradores mortos. O revide foi imediato, sob o comando do brigadeiro João de Barros Falcão, no Rio Jauaperi e segundo relatórios, mais de uma centena de índios morreram. A segunda expedição pelo Rio Curiaú, matou 80 índios e na vila de Moura mais de 400 índios morreram (Ibid.: 7).

O primeiro contato pacífico ocorreu no ano de 1884 através do diretor do Jardim Botânico do Amazonas, etnólogo e botânico Barbosa Rodrigues. Em primeiro de abril, encontra 40 índios numa das ilhas do lago Mahaua, com os quais houve troca de presentes e um convívio pacífico de uma semana. A partir daí todos os contatos com Barbosa Rodrigues foram amistosos (MILLIKEN et alii, 1992:5). No entanto em 1889 retorna o tenente Horta ao comando para proteger a Vila de Moura e voltando ao Rio Jauaperi, encontra-se com Waimiri-Atroari, ocorrendo nova matança com mais de 100 índios mortos.

Já no século XX em 1905 por causa de um incêndio num barracão de um dos moradores do rio Jauaperi relacionado com o assassinato de um índio, o governo envia mais força policial. A força policial chefiada por Capitão Catingueira destruiu as malocas e matou cerca de 283 índios, muitos deles perecendo dentro das malocas incendiadas. O referido capitão levou a Manaus 18 índios como prisioneiros, alvo da curiosidade pública e bravura do capitão (CARVALHO, 1982:15).

Somente em 1911 o capitão Alípio Bandeira sobe o Jauaperi para um novo contato amistoso sendo nomeado como o primeiro Inspetor do Serviço de Proteção ao Índio. No ano seguinte Alípio Bandeira fundou o Primeiro Posto de Atração dos Índios, neste mesmo rio. Nesta época a castanha do Brasil era procurada por preços altíssimos, motivando novos segmentos da sociedade nacional a penetrar nas terras dos Waimiri-Atroari, consideradas "sem donos".

Em relação às epidemias há relatos de que elas ocorreram entre os Waimiri-Atroari desde o início do século XX. Um funcionário do SPI, em 1921 achou desertas três malocas e encontrou indícios de queima de cadáveres em consequência de uma epidemia de catarro que matou quase todos (BANDEIRA, IN: BAINES, 1991:135).

Novos ataques aconteceram e somente em 1940 a Primeira Inspetoria do SPI voltou a tentar contato com os Waimiri-Atroari, abandonando o Rio Jauaperi e se instalando no Rio Camanaú, sob nome de Posto Indígena de Atração Manoel Miranda. Dois anos mais tarde os Waimiri-Atroari atacaram esse Posto matando todos os que ali se encontravam. Tão logo foi possível reabriram o Posto em outro local com o nome de Posto Irmãos Briglia, em homenagem aos irmãos Briglia mortos na missão última e primeira do SPI, "contatar e pacificar índios arredios", como era o caso dos Waimiri-Atroari (CARVALHO, 1982:22).

Mortes e massacres ocorreram também em 1944, 1946, 1949 e em 1968 quando sai a expedição do Padre Calleri, formada por 8 homens e 3 mulheres, partindo do Igarapé Santo Antonio do Abonari, com a missão de "amansar" e catequisar os índios bravos, visto que eles eram o grande impecilho para a construção da BR 174 que ligaria Manaus a Boa Vista (já a partir da década de 60 o governo brasileiro toma iniciativas para uma ocupação planejada do território Waimiri-Atroari com a construção de grandes projetos de desenvolvimento). O Padre Calleri sem nenhum conhecimento estratégico, ao chegar onde estavam canoas de índios disparou oito tiros de rifle. Além disso não tinha trato adequado e agia sempre de forma autoritária com os índios que conseguiu contactar. O resultado não foi outro: os índios atacaram e mataram a todos, restando apenas um sobrevivente que conseguiu escapar (MILLIKEN, et alii, 1992:7). Tal fato teve repercussão nacional, tornando os Waimiri-Atroari famosos, por sua bravura e "índole selvagem". Demais tentativas de catequese também foram frustradas. Nos anos 70 houve nova tentativa por parte da Missão Evangélica da Amazônia que tentou evangelizar os índios

considerados os mais bárbaros da Amazônia. De todo o esforço despendido conseguiram evangelizar apenas um, que rejeitado pelos demais vive hoje com o grupo Waiwai (JORNAL DO BRASIL, 1991).

No ano de 1968 acontece o reinício da BR 174, que já tinha sido iniciada em 1893 e concluída em 1895, porém em pouco tempo a vegetação cresceu e a estrada desapareceu. A construção da estrada foi desenvolvida sob o comando do Sexto Batalhão de Engenharia e Construção do Exército. O trecho da BR que atravessa a área dos Waimiri-Atroari foi construída nos anos de 1972 a 1977. Os trabalhos de contato da FUNAI com os Waimiri-Atroari foram entregues ao indigenista Gilberto Pinto Figueiredo. A BR 174 cortou a área dos Waimiri-Atroari ao meio, colocando o grupo em contato com sérias ameaças, principalmente a transmissão de doenças até então desconhecidas. Além disto salienta-se a característica deste tipo de contato inter-étnico que opera sobre bases desiguais, onde o branco se dá o direito de usurpar, ocupar, cooptar, enfim legitimar sua invasão e conquista através da superioridade étnica, cultural e tecnológica.

A partir de 1970 os Waimiri-Atroari são submetidos a Frente de Atração da FUNAI (FAWA), que tinha como principal objetivo: "realizar a atração dos Waimiri-Atroari acelerando seu processo de integração na sociedade nacional, assim como realizar trabalhos de apoio aos serviços da estrada...BR 174" (RELATÓRIO DA FAWA, IN: BAINES, 1992). Nesta Frente um grande contingente de funcionários da FUNAI impôs aos Waimiri-Atroari um plano de integração, agrupando os sobreviventes do grupo em aldeamentos próximos aos Postos Indígenas, onde foram incorporados ao regime disciplinar de trabalho agrícola (Ver BAINES, 1991).

A relação dos Waimiri-Atroari com a FAWA não foi diferente daquela com as frentes colonizadoras, desta vez atacando os Postos Indígenas e matando os funcionários. Ataques ocorreram em 1973 e em 1974 no Posto de Atração Alalaú II, foi encontrado um servidor decapitado, bem como outros cinco, que morreram em emboscada enquanto se dirigiam a este posto. No final deste ano, em dezembro, o Posto volta a ser atacado e Gilberto Figueiredo e seus companheiros morrem. A morte do indigenista, que sempre teve uma relação muito próxima e amistosa com os Waimiri-Atroari pode estar ligada com uma série de acontecimentos relacionados com todas as mudanças e as doenças que passam a assolar o grupo, interpretadas

pelos nativos como ações de feitiçaria mandadas pelos homens brancos. Esta versão é contestada por alguns indigenistas que responsabilizam o sexto Batalhão de Engenharia e Construção (responsável pela construção da BR 174), pela morte do indigenista visto que foram muitas vezes alertadas por ele em relação a normas e condutas de comportamento dos soldados e oficiais que insistiam em manter contato com os Waimiri-Atorari (Confira CARVALHO, 1982).

Sem a menor dúvida a construção da BR 174 e o estabelecimento da Frente de Atração com grande estrutura nos Postos Indígenas e alta densidade de funcionários, aumentou drasticamente a incidência de epidemias, "reduzindo a população talvez a um sétimo dentro de dez ou quinze anos" (BAINES, 1991:122). Conforme este autor, os sobreviventes se agruparam em aldeamentos, como eram chamados as relocações dos índios em povoações dirigidas pelos servidores da FUNAI. A situação então não era nada animadora, de acordo ainda com o autor citado:

"nos aldeamentos, os servidores coagiam verbalmente os Waimiri-Atorari a cumprir ordens. Simultaneamente foram intimidados através de demonstração de força e poder bélico desmedidamente maiores que aqueles a que tinham recurso, e em períodos em que os sobreviventes presenciavam a dizimação maciça da população" (Ibid.:123).

A estas alturas os Waimiri-Atorari passaram a abandonar suas aldeias em busca dos aldeamentos nos Postos pressionados de uma lado pelas epidemias com o apelo dos Postos em função de remédios, bens e utensílios e de outro pelo forte esquema de dominação, dentro da ideologia desenvolvimentista, não mais agora no intuito de pacificar os índios mas sim de civilizá-los. Aconteceu com os Waimiri-Atorari aquilo que RIBEIRO (1986) muito bem expressou ou seja, o despovoamento em decorrência de epidemias, o desmoronamento das aldeias e os sobreviventes se juntando e passando a viver nos Postos da FUNAI. Os Waimiri-Atorari se encontravam neste momento em profunda crise, não só pela situação de desespero onde seus parentes morriam a cada dia, mas também, em função do novo momento que se inaugurava: as relações com os brancos através da FUNAI.

No entanto outros projetos ameaçaram o grupo na década de 70. O território Waimiri-Atorari foi originariamente designado como Reserva Indígena em 13 de junho de 1971. Mesmo assim em 1979, empresas mineradoras do Grupo Paranapanema, invadiram a área e receberam

permissão para exploração da cassiterita. O ano de 1979 também é o início da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina, pela ELETRONORTE, no rio Uatumã, para atender a demanda de energia elétrica de Manaus. O projeto financiado principalmente pelo Banco Mundial apesar de ser a usina mais cara do Brasil, não gerará sequer 250 Megawatts como havia divulgado a ELETRONORTE, pelo contrário: "(...) cientistas do INPA já detectaram que na época da seca não chegará sequer a 110 megawatts, o que não atenderá nem 20% da demanda da cidade de Manaus" (MAREWA, 1987:13). Tal "erro de cálculo", contrasta com o desastre ecológico proveniente da inundação de 1/3 de floresta tropical da área dos Waimiri-Atroari, e que obrigou os habitantes de duas aldeias a se deslocarem de seus locais de origem.

Em 1981, o então Presidente João Figueiredo assinou um decreto interditando uma área para "pacificação e atração" dos Waimiri-Atroari. Curiosamente esta área excluía 526.800 hectares dos Waimiri-Atroari, que foi então cedida ao Grupo Paranapanema (BAINES, 1991). Essa área contém uma das maiores minas de cassiterita do mundo. Na avidez de querer obter para si o monopólio da extração da mina do Pitinga, a mineradora desencadeou uma campanha estratégica de aliciamento de algumas lideranças Waimiri-Atroari através do fornecimento diário de gêneros alimentícios e construção de duas casas de alvenaria, para os dois líderes cuja cooptação lhes pareceu mais conveniente, gerando dependência e rápida transformação de hábitos tradicionais.

Outro agravante foi o documento assinado por funcionários da FUNAI e lideranças indígenas, concedendo à Mineradora Taboca (Grupo Paranapanema), exclusividade de lavra de cassiterita existente na área indígena (MOURA, 1992:13). Além disso a Mineradora construiu em 1982, uma estrada vicinal de 48 Km, que passa por dentro da área indígena e chega até a BR174, para escoar a produção do minério extraído, dando ao grupo uma quantia mensal em dinheiro. Em 1990 cerca de 300 Waimiri-Atroari fecharam essa estrada vicinal da mineradora exigindo valores mais justos pelo uso da estrada.

Em 1981 ocorreu uma epidemia de sarampo entre os índios que estavam nos aldeamentos às margens da BR 174 e mantiveram contato com transeuntes da estrada. A FUNAI não fez vacinação e dos 174 índios desta região 21 morreram sem cuidados médicos necessários.

O sarampo também se espalhou para outras aldeias sem contato com a FUNAI e pode-se deduzir que muitos outros morreram (CARVALHO, 1982:108).

Em 1987 a área dos Waimiri-Atroari foi remarcada, de forma a garantir inteiro sistema hidrológico do Rio Alalaú. Em contrapartida a FUNAI acertou outro "contrato" com a Paranapanema, permitindo que retivessem certos tributários da parte esquerda do Alalaú em troca de compensação financeira e logística. Como consequência o Rio Alalaú desde aí tem recebido significativa poluição dos afluentes que entram na reserva via o Igarapé Tiarajú ou dos demais tributários que pertencem a Paranapanema (MILLIKEN, 1992:9).

Em 1987 acontece outra grande epidemia de sarampo e malária que atingiu a maioria dos habitantes de 4 aldeias do exio Rio Camanaú. No total 57,5 % da população adoeceu, 19 casos complicaram em pneumonia e/ ou gastroenterite, 8 foram removidos e 3 morreram (MOURA, 1988:16). De acordo com SILVA (1993:55) 85% da população do vale do Camanaú-Curialú foram atingidas nesta epidemia de sarampo e malária, o que gerou uma verdadeira crise nos sistemas curativos tradicionais e em problemas de orfandade, viuvez e terrível escassez de produtos agrícolas básicos.

A partir de 1987, assume o controle da área o PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI: Convênio FUNAI e ELETRONORTE (PWA), que passou a dirigir a política indigenista nesta. Atualmente em contato com o PWA os Waimiri-Atroari continuam no processo de resistência. Mesmo que as doenças infecciosas estejam controladas, o território demarcado a luta deste povo continua, seja no anseio de participação nas decisões do PWA, seja na insistência para que todas as lideranças sejam ouvidas pelo PWA e não somente os líderes instituídos pela FUNAI desde a Frente de Atração, enfim lutam par que lhes seja garantido não só o direito à vida, mas o direito à auto-determinação como povo etnicamente diferenciado.

3- O MOMENTO ATUAL

A-O PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI (PWA)

Em janeiro de 1979 teve início a construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (com verbas do Banco Mundial), que inundaria cerca de 2.360 Km² do território Waimiri-Atroari. Às vésperas do fechamento da represa, em julho de 1987, devido a pressões de órgãos de financiamento do exterior, teve início a elaboração do Programa Waimiri-Atroari (PWA), convênio entre ELETRONORTE E FUNAI, com o objetivo de desenvolver ações de assistência e apoio aos Waimiri-Atroari. A criação do PWA foi a forma encontrada para compensar os estragos irremediáveis causados pela inundação de parte do território tradicional dos Waimiri-Atroari onde muitos afluentes tornaram-se inabitáveis, forçando a relocação de duas aldeias para outras partes da reserva.

Os Waimiri-Atroari não foram consultados e o PWA ofereceu uma infra-estrutura assistencial que baseou-se no fato consumado da inundação e da modificação do meio-ambiente. O Programa Waimiri-Atroari, financiado pela ELETRONORTE, tem previsão para 25 anos de duração e foi elaborado por técnicos da ELETRONORTE, FUNAI, Secretaria de Educação da Amazônia, Instituto de Medicina Tropical de Manaus, Universidade Federal do Amazonas, numa tentativa de mitigar os impactos ambientais e sócio-culturais decorrentes de um empreendimento como uma hidrelétrica (MOURA, 1992:14).

Um programa como o que se estabeleceu não deixa de ser polêmico na medida em que foi criado sobre o fato consumado do alagamento das terras indígenas e onde os próprios interessados, os Waimiri-Atroari, não participaram da sua elaboração. As ações indigenistas praticadas pelo PWA são sustentadas em última instância pelo Banco Mundial (que financiou hidrelétrica) e oferecem aos índios um atendimento de saúde muito mais eficaz do que o praticado pela FUNAI, porém não deixa de ter uma forte tendência empresarial (BAINES, 1993). O PWA ao contrário coloca que os recursos que financiam o PWA não tem origem no Banco Mundial e sim na venda de energia de Balbina e de que existem pressões tanto da ELETRONORTE, quanto da FUNAI e da mineradora Paranapanema para que o PWA acabe (CARVALHO, 1992 4). Este

autor afirma ainda que o PWA não foi elaborado pela ELETRONORTE, mas sim com base em propostas suas, somadas mais tarde às propostas de profissionais de várias entidades como a Universidade do Amazonas, INPA, FUNAI, etc. Quanto ao PWA ressalta que embora financiado pela ELETRONORTE, "segue política própria e em nenhum momento o Programa tentou legitimar Balbina ou qualquer Hidrelétrica, o que se tenta, o que felizmente temos conseguido é fazer com que os Waimiri-Atroari vivam, e estão vivendo com dignidade" (Ibid.:4).

Esta aparente neutralidade e independência de um programa indigenista conforme relatado acima, deve ser relativizado se olharmos mais longe as políticas nacionais empregadas na Amazônia, como por exemplo o conhecido Projeto Calha-Norte. Tal Projeto elaborado em sigilo pelo Conselho de Segurança Nacional em 1985, é um projeto militar que tem como objetivo a ocupação militar da fronteira norte do Brasil, apresentado dentro de uma retórica de segurança nacional. Trata-se de um conjunto de orientações e metas que dirigem todas as iniciativas governamentais na região amazônica e nesta perspectiva a maior parte do território dos Waimiri-Atroari foi incorporada ao espaço designado Núcleo Regional ou Interiorano. Os objetivos militares são apenas parte das intenções do Projeto Calha-Norte e entre outros estão: a ampliação da estrutura viária, produção de energia hidrelétrica, criação de polos de desenvolvimento e oferta de recursos sociais básicos. Desta forma o território dos Waimiri-Atroari serviu como precursor de um novo modelo militar-empresarial de ocupação do norte amazônico, onde a política indigenista foi subordinada a interesses econômicos que envolvem empresas estatais e privadas (BAINES, 1992 5). De acordo ainda com este autor, a partir do início da década de 80, a política indigenista para esta área configura-se dentro dos interesses de duas grandes empresas: a Paranapanema e a ELETRONORTE, que exercem poderes econômicos superiores aos da FUNAI, criando uma situação de ação empresarial sobre os índios que se encaixa bem com os objetivos do Projeto Calha Norte. Esta política é caracterizada entre outras por: ampliação da infra-estrutura na área indígena, aumento e controle sobre os índios, a promoção de lideranças indígenas como porta-vozes da FUNAI e das empresas e a proibição de acesso ao território indígena de etnólogos e missionários.

Com relação à estrutura do PWA, existe uma instância superior configurada por um conselho consultivo, formado por representantes da FUNAI e da ELETRONORTE. Estas duas

entidades cedem lugares a antropólogos, biólogos (da Universidade do Amazonas) e indigenistas. Subordinado ao Conselho está a gerência, a cargo de um funcionário da FUNAI, que por sua vez subordina um corpo técnico dividido em sub-programas: de saúde, educação, meio-ambiente e apoio à produção, documentação e memória e vigilância de limites, com pessoal contratado pela Associação de Apoio às Atividades do Programa Waimiri-Atroari- ADAWA e lotado em sua maioria na área indígena.

O objetivos gerais do PWA (INFORMAÇÕES, 1992) são: equilibrar as relações econômicas e culturais entre a comunidade indígena e a sociedade nacional, garantir o usufruto exclusivo da área demarcada dos índios Waimiri-Atroari, melhorar as condições gerais de vida, segundo as aspirações dos próprios Waimiri-Atroari, ampliar a compreensão dos Waimiri-Atroari acerca da realidade sócio-política brasileira. Para atingir estes objetivos foram previstas ações no campo da saúde, educação, apoio à produção e meio-ambiente, vigilância dos limites, documentação e memória, além das questões administrativas e de infra-estrutura.

Conforme o exposto até aqui pode-se ver que o PWA é bastante complexo, cuja política de ação tem várias implicações, nem sempre percebidas pelos funcionários que trabalham em contato direto com os índios. O jogo de interesses se faz presente e muitas vezes difícil até de identificar todos os reais objetivos e metas que dirigem de fato o PWA. O que fica bastante claro é que de uma forma ou outra os Waimiri-Atroari tem recebido o PWA e seus serviços como algo inevitável, um fato irreversível e apesar de haver certo nível de questionamento há uma aceitação das atitudes e filosofia do programa e eles se submetem ao jeito de ser deste. Ou seja, existe um modelo de realidade sendo definido para os Waimiri-Atroari que passa antes pelo crivo do PWA. Este se mantém sempre na posição de intermediador entre os índios e os demais setores da sociedade nacional. Mas será que os índios querem isso? Ou melhor, precisam disso? BAINES (1992:25) diz que as teorias do indigenismo oficial proposto pelo PWA e repassado como verdade aos índios estão atreladas a interesses empresariais mas expressas numa linguagem de autoderminação indígena defendendo a ideologia desenvolvimentista das grandes empresas e do Governo Federal e representando a negação absoluta de autoderminação.

BAINES (1991) considera o PWA uma instituição total, mantendo os Waimiri-Atroari num regime de liberdade vigiada. SILVA (1991), argumenta na mesma linha, onde tal qual uma

instituição total como um manicômio ou presídio a entrada e saída de pessoas estranhas é severamente controlada. Destaca ainda que de acordo com o organograma do PWA a sociedade Waimiri-Atroari é englobada, reduzida a um dos campos subalternos, como se os Waimiri-Atroari "fizessem parte" do Programa. Ambos pesquisadores foram impedidos de dar continuação a seu trabalho de pesquisa e a minha saída aconteceu num clima de contestação dos líderes frente a muitas questões em relação ao PWA. Portanto é preciso, diante destes fatos, rever a forma de indigenismo praticada pelo PWA, fazendo uma avaliação no sentido do seu trabalho, objetivos, metodologia e ideologia na qual está fundamentada.

B- OS SERVIÇOS DE SAÚDE OFICIAIS

A partir de 1987 quando da criação do Programa Waimiri-Atroari e conseqüentemente do Sub-Programa de Saúde⁸, surgem ações de saúde mais sistemáticas entre os Waimiri-Atroari. Anteriormente quando da Frente de Atração Waimiri-Atroari, a FUNAI era a responsável pelos atendimentos, nem sempre eficazes e permanentes. Com a criação do PWA, foi desencadeado um trabalho de diagnóstico das condições de saúde do grupo, obtido através de inquéritos epidemiológicos, investigações e levantamentos, visando identificar e quantificar os principais problemas e ameaças à saúde e traçar estratégias de ações de assistência e controle de doenças. Tendo por base esse diagnóstico, o Sub-Programa de Saúde⁹, foi estruturado em quatro bases principais:

1. Rede de Assistência:

A assistência á saúde se baseia na rede de atendimento primário, secundário e terciário. O atendimento primário é efetuado por agentes de saúde (auxiliares ou atendentes de enfermagem), em postos de saúde instalados nas aldeias. Os casos que necessitam de atendimento secundário e terciário são encaminhados para hospitais mais próximos da aldeia ou mesmo para Manaus.

⁸ Ver estrutura do Sub-Programa Saúde no final deste capítulo.

⁹ Dados obtidos do "Relatório de Consultoria: Influência da UHE de Balbina sobre a Saúde da População Indígena Waimiri-Atroari" (MOURA, 1992).

2. Programa de Prevenção e Controle de Doenças

Os programas de prevenção e controle das doenças são elaborados, executados e avaliados com base nas prioridades estabelecidas pelo diagnóstico inicial do grupo e pelos levantamentos subseqüentes.

3. Programas Emergenciais

Os programas emergenciais se destinam a prevenir, controlar ou tratar emergências de saúde pública que possam ocorrer na área. Os programas emergenciais foram as primeiras atividades a serem desenvolvidas ainda na fase de elaboração do PWA, devido à constatação de graves epidemias. Atualmente se deu especial atenção ao cólera e a rubéola.

4. Métodos de Avaliação

Os métodos de avaliação deste Programa consistem em: inquéritos epidemiológicos, vigilância epidemiológica e investigações epidemiológicas.

As ações de saúde do PWA tiveram início em julho de 1987, enfrentando epidemias simultâneas de sarampo, caxumba e malária. O sarampo chegou nas aldeias do Rio Camanaú-Curiaú, a partir da Casa do Índio de Manaus. A epidemia durou 50 dias e acometeu 77 pessoas (57,5% da população), causou 19 complicações e 3 óbitos. Um forte esquema de assistência médica e suporte alimentar foi montado na área e foram realizados dois bloqueios vacinais. A doença também chegou na área da Estrada 174, mas foi bloqueada por medidas precoces.

A malária era um problema bastante grave. Em agosto de 87 um inquérito hemoscópico mostrou que 19,4% da população estava acometida de malária. Nas aldeias do Rio Camanaú-Curiaú o índice foi de 50,7% e nas aldeias da Estrada-Alalaú, 4,3%. O programa de controle investiu esforços no esgotamento dos reservatórios humano do parasito, através de inquéritos hemoscópicos periódicos e tratamento de todos os infectados, seguido de vigilância epidemiológica. Além disso realizou-se borrifação intradomiciliar. A incidência de malária reduziu rapidamente e um ano após a transmissão estava interrompida, passando a ocorrer breves episódios.

Quanto à tuberculose, o inquérito foi motivado devido a um filho de um funcionário do PWA ter contraído a doença. Tal fato desencadeou uma busca ativa por doentes através do PPD.

Os fortes reatores foram radiografados e constatou-se que 4 indígenas estavam doentes. Foram devidamente tratados e desde então a incidência de tuberculose na área é zero.

No início do PWA os Waimiri-Atroari eram 417, distribuídos em 11 aldeias, com média de 37,7% habitantes por aldeia. Predominava uma população jovem com 63,7% abaixo dos 20 anos e idade média de 17,9 (+ ou - 15,3) anos (MOURA, 1992:4). As condições de saúde constatadas neste momento eram extremamente precárias. A malária representava o principal problema juntamente com o sarampo, caxumba, infecções respiratórias e parasitos intestinais. As piодermites, micoses superficiais e escabiose eram as lesões cutâneas predominantes. Os enteroparasitos eram muito frequentes (90,8%), com predomínio da *Ascaris lumbricoides* e *Entamoeba histolytica*. A anemia acometia 30% da população. O programa de imunização iniciou em setembro de 88 com campanhas de multivacinação, seguidas de vacinação de rotina. Com isso obteve-se um cobertura vacinal de 100% e a incidência de doenças preveníveis por vacinação é igual a zero desde então.

A equipe de saúde é coordenada por um médico especialista em medicina tropical e composta por uma enfermeira e atendentes ou auxiliares de enfermagem que atuam nos Postos Indígenas. Este programa conta com apoio do IMTM (Instituto de Medicina Tropical de Manaus) e participação da FNS (Fundação Nacional de Saúde).

Em 1992 as principais atividades desenvolvidas pelo Sub-Programa de Saúde foram¹⁰:

1. IMUNIZAÇÃO

No total foram administradas 884 doses de vacina na área. Além da imunização de rotina realizou-se vacinação anti-rubéola e um bloqueio contra o sarampo. Com a administração destas vacinas manteve-se a cobertura vacinal de 100% em todas as aldeias e a incidência de doenças imunopreveníveis permanece em zero pelo quinto ano consecutivo.

2. DEMOGRAFIA, NASCIMENTOS E ÓBITOS

A população no final do ano de 1992 era de 562 pessoas. A população está distribuída em 11 aldeias. O eixo Camanaú-Curiau (que compreende as aldeias Maré, Cacau, Curiau e

¹⁰ Dados obtidos do Relatório Gerencial- PWA- 1992.

Samaúma) perfazem 42,5% da população; o eixo Estrada (aldeias Xeri, Yawará e Munawa) somam 30,6% e o Eixo Alalaú (aldeias Maykon, Xara, Alalaú e Paryry) 26,9%. O número de habitantes por aldeia varia de 32 a 80 sendo a média 51,1. As aldeias menos populosas são Alalaú e Paryry com 32 habitantes cada e a mais populosa é a Munawa com 80 pessoas.

Em 1992 nasceram 33 crianças, sendo 31 nascidos vivos e 2 natimortos. Portanto o coeficiente de natimortalidade é de 60,6 natimortos/mil nascimentos/ano. Apenas uma pessoa morreu, um jovem de 17 anos que se flechou durante uma caçada. O coeficiente de mortalidade geral foi de 1,8 óbitos/mil habitantes/ano, apontando uma redução se comparados a taxa de 3,8% em 1991. A população teve um incremento absoluto de 30 indivíduos, o que reflete um crescimento vegetativo de 5,6% ao ano. Nenhuma criança de menos de 1 ano de idade morreu, o que reflete um coeficiente de mortalidade infantil igual a zero.

Os dados do PWA de 1993¹¹ indicam que a população em 31/12/93 era de 596 pessoas. O crescimento vegetativo foi de 6.0%. O número de nascimentos foi 40, sendo que 38 nascidos vivos e 2 natimortos. O coeficiente de natimortalidade é de 50 natimortos/ mil nascimentos/ano. O número de mortos foi 4 com coeficiente de mortalidade geral de 6.7% óbitos/ mil habitantes/ ano. Neste ano houve um óbito com menos de um ano de vida, sendo o coeficiente de mortalidade infantil de 26.3 óbitos/ mil nascidos vivos/ ano. As causas dos óbitos foram: um por má formação congênita (com menos de um ano) e três por envenenamento por tucupi. O óbito por má formação congênita está relacionado à redução da prática do infanticídio e os envenenamentos por tucupi estão relacionados à introdução do cultivo de variedades de mandioca importadas da nossa sociedade que são mais produtivas, porém mais tóxicas.

3. CONTROLE DA MALÁRIA

O ano de 1992 foi o que apresentou menor incidência da malária, somente dois casos. Chamou a atenção da equipe de saúde que um dos infectados vive em uma aldeia sem muito contanto, a pessoa não saiu e lá não esteve ninguém infectado. Como já houve outro caso semelhante, pode ser que esse seja um tipo de malária denominado *Plasmodium brasilianum*, cujo reservatório animal é o macaco e pode eventualmente infectar o homem.

¹¹ Os dados de 1993 me foram enviados pelo médico do PWA Dr. Romulo César Moura por correspondência.

4. CONTROLE DA CÓLERA

Apesar da situação crítica em Manaus e no Amazonas em geral, não houve introdução da doença na área indígena dos Waimiri-Atroari. Prossegue-se com o cinturão sanitário visando impedir a entrada de portadores do vibrião na área. O uso de filtros nas aldeias tem aumentado e em menor grau o tratamento hipoclorito. A equipe de saúde dá continuidade ao processo de educação sanitária contínua.

5. CONTROLE DE ENTEROPARASITOS

Pela primeira vez desde o início dos trabalhos do PWA caem os índices de parasitismo intestinal. Neste ano foram realizados 3 inquéritos coprológicos. O primeiro em fev-mar/ 92 apresentou os mesmos índices anteriores com cerca de 90% de exames positivos. No de junho-julho caiu para 70,9% e no de setembro para 63,5%. A distribuição das espécies de parasitos tem se modificando ao longo do tempo. Inicialmente o predomínio era de *A. lumbricoides* seguido da *E. histolytica* e *E. coli*. Em 1991 a *E. histolytica* passou a ocupar o primeiro lugar deslocando o *A. lumbricoides* para segundo. Em 1992 o *áscaris* passou a ocupar o terceiro lugar. No inquérito de junho-julho 92 foram isolados um total de 747 parasitos, o que corresponde a 1,3 parasitos por pessoa examinada. Em setembro o total de parasitos foi de 610, refletindo uma média de 1,2 por pessoa. Isso evidencia uma redução progressiva de poliparasitismo, que já chegou em torno de 1,8 per capta.

A equipe de saúde credita essa melhoria do quadro de parasitismo intestinal à melhoria das condições de higiene, no que diz respeito aos cuidados com a água de beber, uso de filtros e tratamento da água com hipocloreto. As medidas para prevenção da cólera tiveram repercussões favoráveis sobre o enteroparasitismo.

6. CONTROLE DA EPIDEMIA DE RUBÉOLA

Cinco casos diagnosticados como rubéola ocorreram em 92. Desencadeou-se então uma vacinação na área com 200 doses. Posteriormente conseguiu-se 500 doses da vacina Tríplice-viral (rubéola, caxumba e sarampo) doadas pela Secretaria de Saúde de São Paulo. Apesar da rubéola

ser benigna, pode causar problemas de má formação congênita quando incide nos primeiros meses de gravidez. Por isso excluiu-se da vacinação todas as mulheres em idade reprodutiva.

Pelos testes e dados disponíveis tudo indicava que ocorreu realmente uma epidemia de rubéola. No entanto alguns testes foram positivos para o vírus Mayaro- um arbovírus de macaco transmitido por mosquitos, com ciclo semelhante ao da febre amarela e que produz doença confundível com a rubéola. Em síntese houve um epidemia de virose exantemática aguda na área que causou 5 casos benignos provavelmente pelo vírus da rubéola ou pelo arbovírus Mayaro. O vírus da rubéola já circulou na área no passado e o arbovírus Mayaro também circula na área causando infecção recente em pelo menos um caso.

7. SAÚDE BUCAL

As atividades de saúde bucal consistiram em educação primária para a higienização bucal, profilaxia da cárie dentária por aplicação tópica de fluor e atendimento odontológico. A grande dificuldade do PWA está em manter um odontólogo na área. No total foram feitas 7 expedições do odontólogo, durando em média 10 dias. Foram atendidas 593 pessoas e realizados 1.470 procedimentos odontológicos, perfazendo uma média de 2,5 procedimentos por pessoa atendida. Excluindo-se as avaliações clínicas, foram realizados 864 tratamentos. Destes 536 foram exodontias, dos quais 319 foram mutilações permanentes. As restaurações correspondem apenas à 226 do total. Esses dados são totalmente contra as diretrizes do Programa de Saúde Bucal, cuja meta prioritária é a prevenção e a restauração. Para o próximo ano o PWA quer investir mais nesta área contratando profissional para atuação a longo prazo, continuar na educação, manter suprimento de escovas e creme dental e prosseguir na aplicação bimestral de flúor.

8. ATENDIMENTO PRIMÁRIO À SAÚDE

Foram registrados 2,476 atendimentos de saúde. Nove postos de saúde estiveram ativos neste ano na área e 14 atendentes e 3 chefes de posto fizeram as notificações. Os postos tiveram supervisão bimestral de uma enfermeira. A rotatividade dos atendentes foi alta, 55,5%, o que dificulta o aprimoramento profissional. O número de atendimentos registrados por cada posto variou de 320 a 470. Em média cada posto atendeu 275 pacientes no ano, 23 no mês ou 0,8

pacientes por dia. Cada Waimiri-Atroari foi atendido em média 4,4 vezes ao ano, o que equivale a um atendimento de saúde a cada 81 dias ou 2,7 meses. Embora a oferta de atendimentos tenha sido mantida ou aumentada em relação aos anos anteriores o número de atendimentos tem diminuído (em 90 chegou a 3.156 atendimentos), isso sugere que a população tem adoecido menos ao longo do tempo.

Os atendimentos foram equitativos entre os sexos e houve predomínio absoluto das faixas etárias mais baixas. Mais da metade dos atendimentos foram crianças com menos de 10 anos. As causas mais frequentes de atendimentos foram infecções respiratórias agudas (41,1%), lesões cutâneas (14,6%) e doenças diarreicas agudas (13,3%), seguidas de acidentes e envenenamentos (12,2%), verminoses (8,7%), sinais e sintomas mal-definidos (5,8%), problemas dentários (2,0%), problemas gineco-obstétricos (0,5%) e outras causas (1,9%).

O padrão de distribuição das causas de atendimento pouco se alterou em 92, em relação à média dos 3 anos anteriores. As três primeiras causas (gripe, lesões cutâneas e diarreias) mantiveram as mesmas proporções. Os traumatismos aumentaram de frequência, ocupando o quarto lugar, deslocando as verminoses.

9. ATENDIMENTO SECUNDÁRIO E TERCIÁRIO

Neste ano, 55 pacientes foram removidos para tratamento de saúde, o que representa uma média de 4,6% pacientes/mês. A maioria absoluta foi removida para Manaus (90,9%) e apenas 5,5% para o Hospital da Mineração Taboca e 3,6% para o Hospital de Novo Airão. A média mensal de remoções vinha aumentando nos últimos três anos, chegando a 6,2 pacientes/mês em 1991. A causa mais frequente de remoção foi decorrente de retornos para controle de problemas pré-existentes, responsáveis por 14 casos, seguido de problemas dentários e traumatismos, 7 casos cada e da leishmaniose com 6 casos. Das 14 remoções para controle, 5 foram de uma mesma paciente portadora de febre reumática com lesão cardíaca, 7 foram para controle de leishmaniose, 1 para controle de herpes genital e 1 para controle de hipodesenvolvimento.

10. RECICLAGEM DOS PROFISSIONAIS DE SAÚDE

Com o objetivo de aprimorar os recursos humanos lotados na área nas questões de saúde, aumentar o grau de resolutividade do serviço e melhorar a qualidade da assistência, tem-se promovido cursos de reciclagem anuais para atendentes e auxiliares de enfermagem. Em 92 o curso teve carga horária de 64 horas com o seguinte conteúdo: primeiros socorros, programa de controle da cólera, doenças sexualmente transmissíveis, sintomas, contato e transmissibilidade da AIDS e intercâmbio de casos e experiências. Após o curso cada atendente fez um estágio no Pronto Socorro Municipal de Manaus.

11. ESTUDO DA MEDICINA TRADICIONAL

O resgate da medicina tradicional dos Waimiri-Atroari e o estímulo à sua prática representa segundo os dirigentes do PWA uma das metas do Programa desde sua elaboração. Entretanto, até o momento de nossa pesquisa nenhum estudo a respeito foi realizado. O PWA pretende a partir deste trabalho inicial dar continuidade à pesquisa visando suprir esta deficiência e qualificar os funcionários para um melhor atendimento junto aos Waimiri-Atroari.

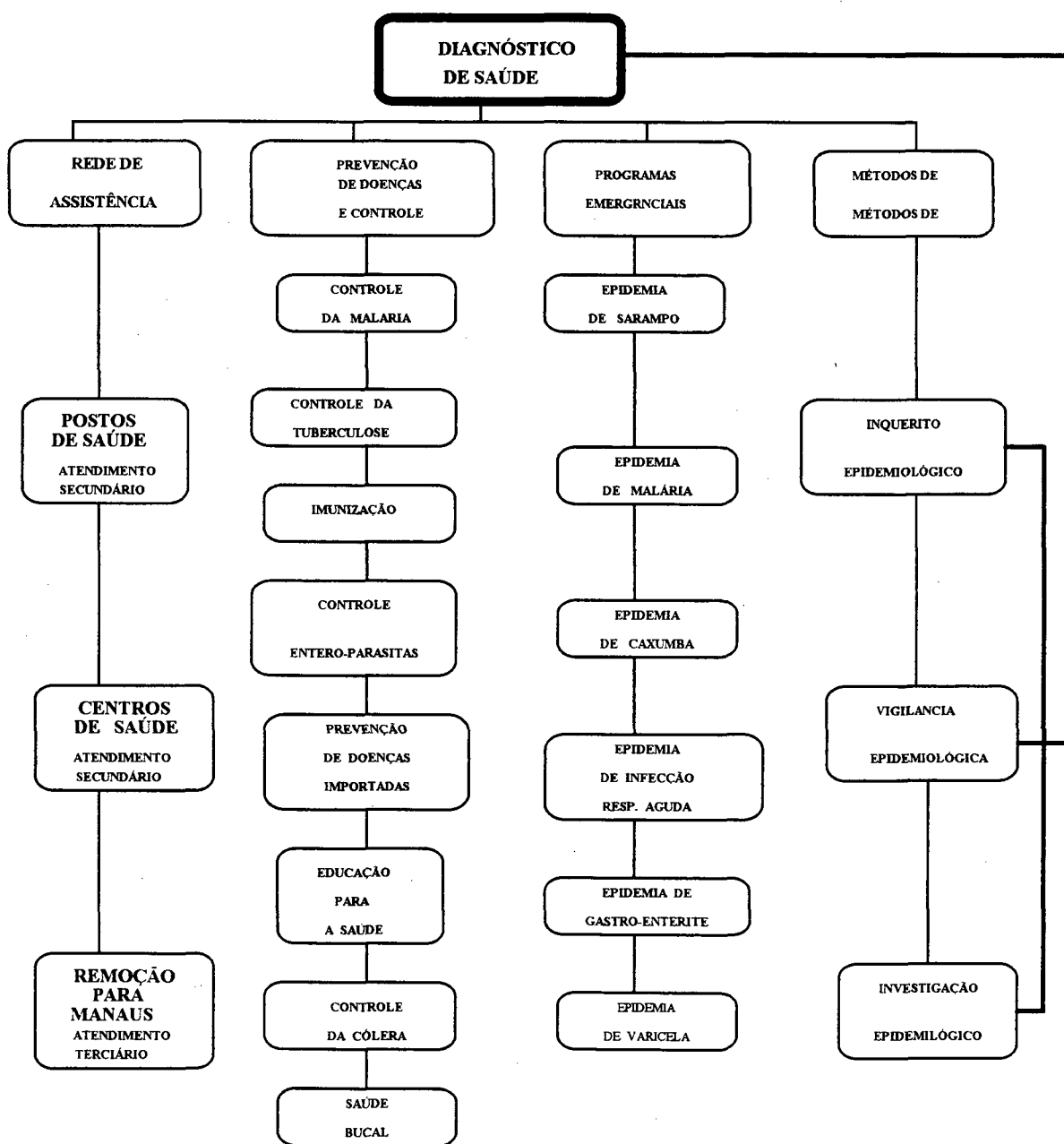
12. DIVULGAÇÃO

O PWA acredita que o sucesso do programa de saúde entre os Waimiri-Atroari pode ser estendido a outros grupos amazônicos. Por isso tem-se investido esforços na divulgação dos métodos e resultados do PWA nos meios indigenistas, ambientalista e médico, com o objetivo de através do intercâmbio de experiências colaborar para a formulação de uma política de saúde indigenista mais eficaz para a Amazônia, que resulte em melhores perspectivas para o futuro dos diversos grupos étnicos da região.

Como se vê as condições gerais de saúde dos Waimiri-Atroari são boas, inclusive bem superiores à média nacional e mais ainda se for comparado a outros grupos indígenas. Os serviços de assistência à saúde são realizados de forma competente e séria e tem garantido aos Waimiri-Atroari uma boa qualidade em termos de indicadores de saúde medidos pela biomedicina. Há críticas que podem ser feitas e dentre elas o total descaso, pelo menos até o ano de 1992 de um conhecimento ainda que superficial das práticas médicas nativas e do reconhecimento dos

especialistas índios como detentores de um saber médico. Enfim o PWA partiu do pressuposto de que os índios estavam morrendo por não terem qualquer tipo de recurso medicinal e de que os serviços da biomedicina seriam a salvação do grupo. Desta postura deriva a atitude assistencial e paternalista do profissionais da área da saúde. Os Waimiri-Atroari não tomam parte das decisões e elaboração dos planos de ação, sendo apenas comunicados sobre elas. Essas questões serão tratadas com mais rigor no capítulo 5.

ORGANOGRAMA DO PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI



CAPÍTULO III

PISTAS PARA UMA COSMOLOGIA WAIMIRI-ATROARI

Para melhor compreender as representações sobre saúde e doença é preciso também conhecer um pouco mais os aspectos cosmológicos dos Waimiri-Atroari. Destaca-se neste capítulo o xamanismo como um sistema que está intimamente ligado com saúde, nos conceitos de crescimento, morte, doença e no papel do xamã como curador (entre outros papéis). Além disso uma atenção especial será dada aos mitos e rituais dos Waimiri-Atroari.

1. O SISTEMA XAMÂNICO

Desde o começo deste século, os estudiosos das assim chamadas "sociedades primitivas" ou "povos exóticos" tem se referido a termos como homem-medicina, xamã, feiticeiro, mágico, bruxo e outros para designar certos indivíduos possuidores de poderes mágicos religiosos ou sobrenaturais. Estritamente falando, xamanismo é um fenômeno religioso da Sibéria e Ásia Central. A palavra xamanismo vem através da Rússia, vinda dos Tungus. Xamã, portanto é uma palavra siberiana que passou também a ser adotada em outras regiões em que este personagem tem na sua forma de ser atuar e comunicar com os espíritos muitas semelhanças com aquela forma praticada na Sibéria e Ásia Central. Nessas regiões imensas entre Ásia Central e Norte a vida religiosa é centrada no xamã. Isso não quer dizer que ele seja o único a manipular o sagrado, no entanto sem dúvida é a figura central.

Qual então será a definição para xamã? ELIADE (1974), um dos pioneiros na sistematização deste fenômeno coloca que o xamã e somente ele é o grande mestre do êxtase, o xamanismo é portanto uma técnica do êxtase. Constata-se então que o xamanismo não está presente somente na Ásia, mas sim em inúmeros povos do Extremo Oriente, Oceania, América do

Norte, Centro, Sul e Caribe. Este complexo cultural envolve manifestações locais diferenciadas, apresentando um tipo geral de visão ontológica.

É ponto pacífico que o xamanismo desempenha um papel considerável entre os povos da América do Sul. ELIADE (1974:323) destaca que o xamã sul americano era um curador por excelência, o guia das almas, o intermediário entre os homens, deus e espíritos. É aquele que controla se as proibições são observadas, defende o grupo de espíritos maus, indica os lugares de pesca, caça, controla os fenômenos atmosféricos, facilita o nascimento, revela acontecimentos futuros. Generalizando, pode-se atualmente considerar que o xamanismo na América do Sul é uma instituição no seu sentido amplo e está preocupada com o bem-estar da sociedade e do indivíduo, envolvendo o sobrenatural, o social e o ecológico. "Thus shamanism is a central cultural institution, which, through ritual, ties together the mythic past and worldview and projects them into daily life and activities" (LANGDON, 1992:13).

Tradicionalmente o xamanismo é analisado em torno da figura do xamã. O xamã é aquela pessoa que tem o poder de controlar as vias de acesso ao sobrenatural, ao mundo dos mortos e dos espíritos. Ele é o mediador entre os domínios do social e do sobrenatural: "The shaman specializes in a trance during which his soul is believed to leave his body and ascend to the sky or descend to the underworld" (ELIADE, 1974:5). O transe xamânico envolve portanto uma relação entre espíritos e xamã onde este os controla por um determinado objetivo. Essas jornadas a outros mundo são realizadas para atingir vários objetivos: diagnóstico ou tratamento de doenças, adivinhações, para adquirir poder através da interação com espíritos e animais poderosos, para estabelecer contato com guias em outras realidades, para que o xamã seja informando sobre problemas de indivíduos ou do grupo ou para contato com espíritos da morte (HARNER, 1988).

Ainda centrado na figura do xamã em seu papel como curador, ele vai se preocupar em fazer o diagnóstico baseado mais na história do paciente do que em sintomas físicos e o tratamento é orientado para restabelecer o equilíbrio social e ecológico produzido pela doença. Isso porque para o xamã o doente é principalmente um sintoma de desequilíbrio social e a cerimônia xamanística será orientada para restabelecer as regras que permitem manter a saúde de

toda a comunidade. Portanto a principal função do xamã em muitos grupos está em administrar e controlar os recursos naturais e as relações sociais (LOBO-GUERRERO, 1991:275).

Alguns exemplos demonstram bem a diversidade dos papéis desempenhados pelos xamãs de acordo com o grupo:

* o xamã além de realizar a cura xamanística entre os Kayapós realiza adivinhações e em transe indica o responsável pelos delitos (furtos, adultérios, homicídio), assim: "o veredicto do xamã expressa a vontade geral da coletividade e redefine alianças entre os grupos (...)" (BARBOSA & PEREIRA, 1989:44).

* o xamanismo é o primeiro passo para o diagnóstico etiológico entre os Kuikuro: "através da sucção e da fumaça, o pajé retira o objeto ou as substâncias que materializam a doença" (VERANI, 1991:83).

* o xamanismo Kanamari mantém forte relação com a mitologia. Neste grupo o xamã sempre toma rapé antes de curar, retira pedras do corpo do paciente, suga o local e toma a pedra entre as mãos para esfregá-la. O trabalho do xamã está mais limitado ao campo da proteção da comunidade e tratamento das pessoas (REESINK, 1991).

* para os Waiãpi o xamã confirma o diagnóstico familiar associado ao jogo político das alianças, "ele orienta o rumo das relações intercomunitárias" (GALLOIS, 1991:187).

* a tradição Siona está centrada no xamã e em sua habilidade de influenciar a vida por meio do yagé, infusão alucinógena. Esta bebida permite ao xamã conhecer centenas de espíritos que habitam os cinco planos do universo (LANGDON, 1988).

* entre os Negarotê, após a sucção que o xamã faz no corpo do paciente e de acordo com o que dele retira e deixa à vista dos presentes, é estabelecido o diagnóstico (FIGUEROA, 1989).

Embora o complexo chamado xamanismo apresente características particulares, conforme exemplos acima, ocorrem certas variantes que são em geral em torno de três aspectos: a) a iniciação do xamã: pode ser por hereditariedade, por vocação, a partir de um acidente ou doença, por sonho ou mesmo busca voluntária, através de jejuns e privações ou uso de alucinógenos; b) a técnica utilizada para induzir o transe: jejuns, privações, quietude contemplativa, danças, ritmos ou consumo de bebidas alucinógenas. O xamanismo na América do Sul em relação às técnicas

de êxtase são muito variadas. No Amazonas o uso de alucinógenos é comum (por exemplo entre os Kachinawa, Matsigenka, Shipibo-Conibo, Siona). Porém nem todos utilizam alucinógenos para adquirir conhecimento xamânico e poder se comunicar com os espíritos. Outras técnicas podem ser: o uso do tabaco, o controle dos sonhos, bem como técnicas de concentração, cantos e danças. Em especial também em nosso continente é a relação do xamã com a música, em muitos casos ponto central do seu poder e sua eficácia ritual. O fundamental é que o xamã lida com sua experiência de êxtase, através de sonhos ou de transe para mediar os mundo humanos e extra-humanos; c) a forma como o transe é interpretado: como um vôo mágico que o xamã realiza a diferentes locais com diferentes seres sobrenaturais ou então como possessão por estes seres que se manifestam através do xamã.

Até aqui foi salientado a figura do xamã, homem ou mulher com capacidades especiais, demonstrando poderes ao transitar de um mundo considerado real para outros mundos invisíveis e repletos de espíritos e entidades. No entanto o xamanismo é mais do que uma pessoa imbuída de poderes. Concordamos com HAYAMON (1982), LANGDON (1992, 1993) e outros que é preciso considerar o xamanismo como um complexo cultural coletivo, um sistema cosmológico. Neste sentido o xamanismo tem caráter sagrado, simbólico, religioso, médico, político, organizativo, estético, dependendo dos diferentes papéis do xamã e seu papel nos ritos coletivos, mas que transcende a própria figura do xamã.

LANGDON (1993) destaca que os sistemas xamânicos sustentam a idéia de um universo em múltiplos níveis, onde realidade visível supõe sempre uma outra, oculta e um princípio geral de energia que unifica o universo e tudo se relaciona aos ciclos de produção e reprodução, vida e morte, crescimento e decomposição. Cada cultura irá definir um conceito de poder xamânico e é através deste poder que o domínio extra-humano exerce sua energia e força na esfera humana e através do xamã, o humano, por sua vez exerce suas forças no extra-humano. Importantíssimo no sistema xamânico é o princípio de transformação, da eterna possibilidade das entidades do universo se transformarem em outras, sendo o xamã o mediador, que age sempre em benefício do seu povo e promove experiências extáticas tendo como base um poder xamânico.

Essa perspectiva do xamanismo como sistema cultural coletivo é interessante porque permite entender por exemplo sociedades nas quais não existe mais a figura do xamã, não

significando com isso que o xamanismo não continue a direcionar e a formar a dinâmica cultural, simbólica e social de determinado grupo. Em geral a perspectiva de focar o xamã como indivíduo com poderes mágicos, esquece de focar seu contexto social dinâmico e processual.

BRUNELLI (s/d) num texto muito instigante retrata a situação dos Zoró (grupo Tupi), que sofreram mudanças drásticas no contato com a sociedade nacional e que continuam apesar disso mantendo representações comuns à visão xamânica mesmo não tendo xamãs praticantes. Para esse autor o "xamanismo é a utilização, a concretização, a cristalização da compreensão das relações entre o mundo dos espíritos e o mundo dos seres humanos, o desaparecimento físico dos xamãs não implica em si, necessariamente o desaparecimento ontológico desta relação" (Ibid.: 2). É também o que nos relata LANGDON (1993:52): "observando a comunidade (Siona) durante vinte e três anos, é possível afirmar que a cosmologia xamânica continua sendo importante para os Siona, apesar das grandes mudanças na sua vida e cultura".

Entre os Waimiri-Atroari podemos distinguir dois tipos de xamãs. Toma-se em referência o conceito de BRUNELLI (s/d) que afirma que apesar da enorme diversidade de formas, características, funções e papéis dos xamãs (homens ou mulheres) que realizam contatos com espíritos por possessão ou ascensão e pelas duas, com o uso ou não de psicotrópicos, "o que nunca falta e não pode faltar, são os espíritos e a crença que sua ação interfere profunda e diretamente na vida dos seres humanos" (Ibid.:6).

Os dois especialistas Waimiri-Atroari são: o **Kraiwa Iabrymy** (aquele que se relaciona com os espíritos) e o **Eremy** (cantor), ambos denominados aqui como xamãs, preocupados nas interações com os espíritos. Tanto um quanto o outro dirigem rituais, utilizam o sonho como fonte de poder e conhecimento, tem profundo conhecimento das plantas medicinais, dos remédios preparados, cuidam dos doentes, auxiliam nos partos e são respeitados pela comunidade.¹

Dentre os vários aspectos importantes do sistema xamânico quero destacar dois que são especialmente relevantes para os Waimiri-Atroari: o sonho e a morte. Inúmeras pesquisas tem demonstrado que o sonho nas sociedade não-ocidentais ocupam um importante espaço nos

¹ Entre os Ye'cuana também há dois xamãs: o Jöwai (cura as doenças e pode fazer malefícios) e Aremi Edamo (especialista em cantos e sopros). Ambos controlam forças sobrenaturais, manipulam forças positivas e negativas e mediam rituais. O primeiro é temido e o segundo são admirados e respeitados pela comunidade (ARVELLO-JIMENEZ, 1992).

sistemas nativos de representações coletivas e estão em relação com mecanismos sociais e cosmológicos. O sonho entre os Waimiri-Atroari opera entre as esferas da vida cotidiana e do mundo sobrenatural em especial os xamãs. Como em muitos grupos sul-americanos o sonho é a imagem central através do qual eles são imbuídos de poder. Efetivamente entre o grupo o sonho é poder. Dá ao xamã (**Eremy** ou **Kraiwa Iabrymy**) um meio de iniciação e aprofundamento. No mito do **Iamai**² por exemplo fica claro que a única pessoa que conseguiu chegar até o local dos **Iamai** e destruí-los foi "um **Kinja** que havia sonhado". Falando do **Irkwa** (espírito da floresta), um informante me disse: "quem não sonha e vê **Irkwa** fica **iaweri** (louco), quem sonha e o vê não acontece nada". Os pais que desejam que seus filhos se tornem cantores confeccionam pulseiras e colares com dentes ou ossos de animais para os pequenos: "é para sonhar, ser cantor".

Conforme KRACKE (1992:143) faz referência, o sonho desempenha vários papéis no xamanismo: é um meio para o contato inicial com o mundo sobrehumano, é o chamado do espírito para o xamanismo; é um meio para conseguir conhecimento especial onde o xamã é um especialista e intérprete dos sonhos e é uma forma de receber mensagens de espíritos ou outros xamãs. Pode-se afirmar que estes três aspectos estão presentes entre os Waimiri-Atroari. Para as demais pessoas do grupo o sonho também faz parte de seu cotidiano transmitindo mensagens, prevenindo, indicando. Os sonhos aparecem nas seguintes situações:

a. Gestação

É comum o sonho ser prenúncio de gravidez. As mulheres frequentemente me perguntavam se eu não tinha filhos e a cada volta a campo repetia-se a pergunta. Até que uma me disse: "mas tu não sonha Cláudia"? Porque, eu perguntei. "Porque tem que sonhar, aí sabe que vai ficar grávida. Tem que sonhar com menino aí vai ter menino e com menina aí vai ter menina", foi a resposta.

b. Ritual de Iniciação Masculina

Durante o ritual uma série de ritos são feitos com o menino com o propósito de que ele sonhe, "para pegar visagem (**akaha**) e sonhar". As crianças pequenas, principalmente os meninos costumam usar colares com o objetivo de atrair os sonhos e se tornar um futuro cantor.

² Ver Anexo A, número 13.

c. Caçadas

Os sonhos indicam se a caçada vai ser boa ou não e dependendo dele o caçador nem se arrisca a ir caçar. Ter sonho com sua mulher é considerado prenúncio de sorte e se o sonho é do homem mantendo relações sexuais com ela mais ainda. Há certos animais que também dão boa sorte, como a onça, anta. Já a cobra é sinal ruim, ela é perigosa. Os caçadores só comentam sobre seus sonhos na volta da caçada e cada um é suficientemente esperto para saber, conforme seu sonho, se irá participar da caçada ou não.

d. Doença

Um pessoa doente deve ter cuidado com seus sonhos. Se ela sonhar com uma pessoa morta lhe oferecendo banana, por exemplo significa que não ficará boa e morrerá. Assim os sonhos podem significar saúde ou doença. Um pai que sonha que seu filho está bem, quer dizer que ele ficará doente e vice-versa. Sonhar com o(a) cônjuge também pode representar doença para o filho.

e. Morte

Os mortos costumam aparecer em sonho para se comunicar, dando recados, fazendo pedidos. Após a morte de E³ tive conhecimento de várias pessoas que sonharam com ele. Z me contou como foi: "o *Irkwa* de Gerôncio apareceu no meu sonho dizendo que estava muito triste porque o pessoal na aldeia está triste por sua morte. Ele disse que se o pessoal continuar assim ele vai levar mais um". Desta forma Z foi o porta-voz do falecido, avisando a todos sobre o sonho e pedindo que o grupo esquecesse o acontecido e voltar a se alegrar. (Neste caso, interessante notar que após o falecido ter aparecido tanto em sonho como nas sessões xamânicas, foi escolhido outro marido para sua jovem mulher).

Em relação à morte entre os Waimiri-Atroari ainda não se tem um conhecimento muito aprofundado. Tradicionalmente quando uma pessoa morre seu corpo é cremado e as cinzas são jogadas no rio ou curso d'água próximo para serem levadas para longe (SILVA, 1993:155 e CARVALHO, 1982:31) e alguns ossos são guardados para serem usados no ritual. Atualmente não se tem feito mais cremações, ocorrendo o enterramento como é costume entre os brancos, no

³ Para resguardar a identidade dos informantes Waimiri-Atroari utilizo pseudônimos, simplesmente me referindo a eles com um letra maiúscula do nosso alfabeto.

entanto alguns ossos foram guardados e agora são usados nos rituais dos mortos (ver mais à frente).

Tentando rastrear um pouco esse assunto procurei obter mais informações. Nos momentos em que surgia este tema perguntava às pessoas: para onde vai a pessoa quando morre? Três foram os tipos de respostas:

a. "A pessoa vira **Irkwa** ".

Ou seja, a parte imaterial da pessoa se transforma em **Irkwa** que conforme já foi colocado é a oposição mais extrema ao termo **Kinja**, "os mortos-vivos que vagam pela floresta". Como me disse um informante: "ele vive na mata, é feio, magro, tem chifre, cabeludo, é ruim". Outro informante me explicou fazendo um comparação com o Deus cristão: "**Irkwa** é gente, é **Kinja**. Alma de **Kinja**- aquele que não pode ir com **Mawa**, que é Deus; Jesus para os **Kamnja**".

b. "A pessoa vai para o céu. O espírito (**akaha**) do **Kinja**, quando morre sai do corpo, o cantor canta prá ele ir e nunca mais voltar".

Muitos dizem que os mortos vão para céu ou outro lugar que não se sabe bem onde e lá vivem numa aldeia semelhante a que os Waimiri-Atroari têm aqui na terra. Os mortos igualmente tornam a se casar, fazem suas roças, chegam mesmo a envelhecer. São estes **Kinja** que já morreram e que vivem na "aldeia dos mortos" que depois aparecem nas sessões xamânicas, chamados de **Kraiwa**, ajudando e dando conselhos e proteção aos **Kinja**. Este é o caso do E, o jovem que faleceu recentemente e esteve presente nas sessões xamânicas bem como nos sonhos dos xamãs. Nas primeiras aparições o jovem tenta acalmar o grupo, dizendo que tudo está bem. No início estranhou o lugar e o cheiro das pessoas mas que já está se acostumando e pediu que o grupo não ficasse triste com sua ausência, porque caso contrário buscaria outra pessoa. Em sessões subseqüentes afirmou que já tinha uma esposa e "já era cantor".

Quando eles dizem que o cantor têm que cantar para o morto não voltar, entendo que se refere ao ritual dos ossos onde justamente o cantor tem o papel de fazer com que se dê a passagem para a aldeia dos mortos e o falecido não volte em forma de **Irkwa**.

Entre os Bacairis (grupo Caribe) existiu uma concepção bastante semelhante. SILVA ALTENFELDER (1993) registra que para este grupo após a morte de uma pessoa, a alma se separa do corpo e se transforma em **kadopa**. Os **kadopas** são almas errantes, sentem fome e se

alimentam dos demais índios e para isso usam o corpo dos animais. "Quando os **kadopa** importunavam as aldeias, realizavam-se rituais para afastar essas almas errantes" (Ibid.:373). Inclusive nesses rituais "(...) quando não entoa o canto de **kadopa**, ele não vai para o céu" (Ibid.:373).

Embora o ritual funerário entre os Chocó (grupo Caribe) seja diferente do praticado pelos Waimiri-Atroari, o certo é de que também deve ser feito "para que los espíritus de los mortos no queden vagando por el mundo, importunando a los vivos y presagiando muerte y enfermedades" (PARDO: 1991:116). Assegurar a definitiva partida do espírito dos mortos é portanto neste grupo igualmente uma tarefa dos **jaibanás** (xamãs).

c. "A gente quando morre vira bicho e vai ser comida para nosso povo".

Esta informação obtive de um único informante, (porém os demais líderes que estavam juntos não o contestaram) quando conversávamos sobre os tabus alimentares. P estava fazendo a distinção entre os animais que sempre existiram e os que os Waimiri-Atroari sempre comeram e os demais que eram **Kinja** e foram transformados em animais pelo **Mawa**. Ao final da lista P se vira e diz: "então você não sabe Cláudia que quando a gente morre vai ser comida (**wuty**) para o nosso povo"? Infelizmente ele não entrou em mais detalhes encerrando o assunto pois já era tarde da noite. Prometeu continuar no dia seguinte. Porém no dia seguinte o grupo se reúne e decide que eu deveria incerrar a pesquisa.

Conforme os relatos dois termos foram ressaltados: **akaha** e **irkwa**.

Akaha tem diversos significados e inclui conceitos como: sombra, fotografia, imagem desenho ou representação mental" (BAINES, 1991:140). O **akaha** acompanha a pessoa durante toda a sua vida. A morte por sua vez está associada aos desprender do **akaha** do corpo. Os Kuikuro tem um conceito semelhante. VERANI (1990) identifica o termo **akúga** que também quer dizer alma, representação mental, sombra, imagem, desenho. Para este grupo **akúga** é a parte da pessoas que sobrevive á morte na forma de **añá**, o morto.

BAINES (1991:159) faz um registro interessante sobre uma mulher Waimiri-Atorari, idosa cuja filha adulta havia falecido recentemente. Esta mulher comentou com outra: "morreu, faleceu minha filha acabou. Não existe mais. A ouvinte comentou: "voltou, lá pelo caminho, voltou longe (o **akaha**).

Irkwa também têm várias definições. SILVA (1993:156) associa este espírito ao componente imaterial da pessoa que o abandona quando esta morre: "são canibais de corpo completamente coberto de cabelos de velho, com a boca deslocada para o peito (...)". Um informante me explicou: "o **Irkwa** vive na mata, é feio, magro, tem chifre, cabeludo, é muito ruim. É gente, é **Kinja**, alma de **Kinja**". Os Waimiri-Atroari tem várias definições, e opiniões diversas sobre se vivem sozinhos perambulando na floresta ou numa maloca junto a outros, mas o que fica destacado é o aspecto de ser um ente maléfico.

Ao falar sobre a morte entre os Araweté, VIVEIROS DE CASTRO (1992:137), diz que a morte divide a pessoa em dois espectros antagônicos: um espectro terrestre associado ao corpo e aos espíritos (seres selváticos brutais) e uma alma ou princípio vital celeste associado à consciência e aos deuses. E mais, que esse espectro assombra os vivos, enquanto que o corpo se decompõe, até que retorne à aldeia natal do falecido e ali desaparece. A alma dos mortos vêm frequentemente à terra nos cantos do pajé, "falar com os parentes e narrar as delícias do céu".

Isso me faz pensar em tudo o que ouvi e li sobre os Waimiri-Atroari envolvendo **akaha** e **irkwa**, ambos citados nos casos de morte. Talvez possa haver também neste grupo a mesma correlação que entre os Araweté. O **akaha** sendo o princípio vital, que vai para o céu, para a aldeia dos mortos, e que aparece nos sonhos e nas sessões xamânicas. E o **irkwa** um espectro maligno que pode voltar para trazer malefícios, vive vagando pela mata e inclusive pode comer uma pessoa ou chupar sangue⁴. Por isso o ritual dos mortos deve ser feito, na esperança de que o morto não volte como **irkwa** e garantir sua passagem para o outro mundo.

Vejamos como se comportam os xamãs Waimiri-Atroari.

Kraiwa Iabrymy é como os Waimiri-Atroari se referam àquelas pessoas que se relacionam com os espíritos ou entidades de uma forma bem peculiar: controlando-os ou sendo controlados por eles nos rituais xamânicos. BAINES (1991:158) traduz **Kraiwa** como "derivação da palavra Tupi 'cariúa' (branco) usada pelos Waimiri-Atroari com referência às entidades, identificadas como 'Waimiri-Atroari' ou não mediadas pelo xamã e não visíveis para os outros Waimiri-Atroari". **Iabrymy** tem o sentido de mediar, estabelecer relação, entrar em contato.

⁴ Ver Anexo A, número 16.

Kraiwa Iabrymy é aquela pessoa que tem o poder de mediar, entrar em contato, conversar e conhecer as entidades estabelecendo relações com o outro lado, o "invisível".

Atualmente existem poucos **Kraiwa Iabrymy** em atividade, dizem os Waimiri-Atroari. Dentre todas as aldeias 3 ou 4 nomes foram citados como tendo o poder de se comunicar com os espíritos da forma como será relatado. Destes um dos mais conhecidos é justamente um senhor de mais idade, M, residente na aldeia Maré.

M é um senhor maduro, com família constituída de filhos e netos. Sua esposa é uma **Eremy** (cantora). É um excelente caçador e por seus poderes tem o privilégio de ir caçar sozinho, pois como dizem os Waimiri-Atroari: "ele não tem medo, ele tem espírito". É conhecedor das plantas e remédios bem como das normas e tabus alimentares e dos comportamentos adequados nas mais variadas etapas liminares da vida. Seu prestígio nesses assuntos é expresso pelo grupo da seguinte forma: "ele sabe o porquê das coisas".

Os informantes afirmam que desde os três anos de idade M sonhava e conversava com os espíritos. A iniciação acontece quando dois fatores se combinam: deve existir uma motivação pessoal, "a pessoa tem que querer" e a "pessoa tem que sonhar". Quando perguntei se havia alguém se iniciando a resposta foi: "ninguém mais quer, ninguém mais sonha". Os dois fatores devem vir juntos e motivação só não basta, o sonho neste caso é determinante, visto que o futuro iniciado deve ter uma postura correta durante o mesmo. O seguinte relato, de um sonho, contado por J explica esse ponto:

"Eu sonhei que P e eu estávamos juntos matando passarinho. De repente vimos um **Kraiwa** no caminho e depois muitos deles. Eles perguntaram: - cadê tua mãe? Eu fiquei com muito medo e chorei e P também. Depois contamos pro M (xamã) e ele disse que era assim mesmo, **Kraiwa** vem. Prá ele também veio só que ele não chorou e não ficou com medo, mas conversou e ficou com eles. Assim começou. Hoje só tem ele, ninguém quer fazer assim, porque a gente não acredita é só ele mesmo que está ali". Esta pequena narrativa também aponta para a questão do conflito entre "acreditar ou não no xamanismo". Tal distinção aparece muito nos discursos dirigidos aos brancos mas não anula a prática cotidiana, pois J por exemplo frequentemente assiste às sessões xamânicas.

O ritual xamânico é realizado sempre à noite. M sai da casa comunal munido de arco e flecha e se desloca até o roçado bem próxima à casa. Dependendo, se a noite for de lua cheia e portanto clara ele se desloca mais para dentro da mata, caso contrário fica bem próximo. Desde o início de minha estadia na aldeia manifestei desejo de assistir à cerimônia. Sempre que perguntava da possibilidade a resposta era positiva. No entanto, nunca fui convidada e só mais tarde me inteirei de que as vozes que eu escutava do lugar em que estava instalada no Posto Indígena e que mudava sempre de tonalidade era M em mais um ritual xamânico.

Após a descoberta saí de minha rede e percorri o espaço do posto até a aldeia, não sem medo e certo receio. Fazia um pouco de frio (estávamos na época das chuvas) e a noite muito escura exigia o uso da lanterna. Ao aproximar-me da casa comunal, dirigindo-me aos fundos onde a sessão xamânica se desenrolava, Z um adolescente, veio ao meu encontro dizendo: - não pode focar não. E pediu que eu desligasse a lanterna: "é porque M tem arco e flecha, ele não gosta que foca". Z me levou até onde um grupo de mais ou menos 10 pessoas estavam sentadas nas cadeiras da escola, próxima à casa comunal em direção à plantação de frutíferas e no caminho que dá acesso à mata. Fui interpelada várias vezes se havia pedido permissão ao líder e como disse que sim, fui convidada a pegar uma cadeira e sentar.

De onde estávamos podíamos ouvir vozes, ora graves, agudas em som alto ou baixo, ora sendo de mulher, homem, velho ou criança. O grupo que assistia ao evento estava sentando em semi-círculo e se portava com muita naturalidade comunicando-se com os **Kraiwa** através de perguntas, comentários jocosos, pedidos de que repetisse o que tinha dito, interjeições de medo ou espanto e mesmo com gostosas gargalhadas. Percebia-se que M se movia de um lado para o outro, mexendo o arco e as flechas, batendo com a mão no peito para demonstrar ira e em outros momentos ria e até mesmo cantava, em uma relação intercomunicativa forte com a assistência.

Depois de algum tempo (talvez uma hora mais ou menos), as pessoas foram se retirando aos poucos. M sempre é o último a sair e em certas sessões permanece sozinho. Neste dia ele saiu logo após o pessoal. Eu fiquei um momento parada para vê-lo sair da mata. Quando ele me viu falou no seu melhor português: "É Craudia, tem muito espírito lá, **taha** (grande), **bahnja** (pequeno), tudo com **pyrwa** (flecha)". E fez os gestos para mostrar o tamanho dos espíritos. Todos os demais rituais que vi seguiram os mesmos passos: M se retira com arco e flecha, entra

no roçado próximo à casa comunal, escutam-se vozes das várias pessoas que encenam um drama, as pessoas que assistem fazem perguntas, participam das histórias.⁵

Uma característica peculiar é de que o xamã não ingere nenhuma substância alucinógena, apesar de haver na mata circundante à aldeia pelo menos quatro espécies de *Virola* (*myristicaceae*), cujas propriedades alucinógenas são conhecidas por outros grupos indígenas (MILLIKEN, et alii, 1992). Os Waimiri-Atroari usam essas plantas para outras funções, no entanto um dos informantes dos autores citados demonstrou o uso e efeito de uma dessas plantas (que fazia espirrar continuamente), na opinião dos autores mais por divertimento do que indicando uso. Eu mesma, insitindo no assunto obtive a resposta de que o xamã sabe da existência dessas plantas. Porém durante a pesquisa (e consultando trabalhos sobre o grupo) não obtive nenhum sinal de que fosse utilizada ou preparada nenhuma substância alucinógena. Fica a pergunta: o grupo algum dia usou? Se usou, por quê deixou? Será que o grupo em algum momento ainda faz uso?

Durante o rito M muda várias vezes de posição e assume em geral três posturas:

a. há momentos em que ele se dirige às entidades, se tornando por assim dizer um deles, estabelecendo uma conversação entre ambos.

b. em outros, M "sai de cena" permanecendo só as entidades, nas várias formas de homem, velho, mulher, criança. As pessoas me disseram que neste momento M vai para outra aldeia, onde tem outros espíritos.

c. por último o próprio M se coloca entre as entidades e a platéia, mediando a conversa entre ambos.

A assistência durante a sessão, vai identificando as entidades pelos nomes, referindo-se a eles por nomes ou apelidos, inclusive comentando sobre características tanto físicas (baixo, careca, inclusive até com precisão de idade) quanto de personalidade (bravo, bom, etc...).

Os espíritos são todos **Kinja** que já morreram e que "vivem em uma outra aldeia no meio da mata" e que costumam estar nas sessões. Contaram-me por exemplo que E após sua morte esteve nas sessões xamânicas de várias aldeias. Há informação de que pessoas vivas e também brancos podem aparecer nas sessões (BAINES, 1991:147). São muitos os espíritos

⁵ BAINES (1991) e SILVA (1993) descrevem rituais xamânicos idênticos.

existentes em contato com os Waimiri-Atroari, consegui obter alguns nomes: **Warsani**: é um velho com 45 anos, **Kibine**: velho com 40 anos, **Warni**: velho, bem antigo, **Euaié**: velho, **Waykyry**: morreu quando era criança, os espíritos o criaram e hoje ele tem 30 anos e é careca, **Wakpa**: mulher velha, **Typaina**: homem e outros: **Txaxirany**, **Madapy**, **Menexa**, **Pianamy**, **Knaietky**.

Em geral os rituais tematizam preocupações e assuntos do momento, fatos do dia-a-dia ou então dramatizações de situações que trazem à tona elementos sociais, rituais e cosmológicos do grupo, facilmente tranpostáveis, durante o rito, do seu universo mais simbólico para seus comportamentos e atitudes do cotidiano. De acordo com minhas informações os rituais trazem os seguintes temas:

a. Relacionamento entre homens e mulheres: por exemplo dramatização de um casamento, relacionando mulheres, namoro, casamento e divórcio. Em uma das sessões duas entidades masculinas brigavam por uma mulher, que não queria se casar com nenhum dos dois. O tema do casamento e relacionamento conjugal é bastante frequente nas sessões.

b. Doença: nas sessões que tive oportunidade de ver o tema da doença apareceu em dois momentos. Em um caso foi levado ao conhecimento dos espíritos uma diarreia súbita que estava acometendo crianças e eles advertiram à comunidade para tomar cuidado pois todos podem pegar doença de forma rápida. Em outro momento o próprio M levou ao conhecimento dos espíritos seu problema de diarreia e dor de estômago. Em nenhum momento houve ritual ou qualquer prática específica de cura, apenas se levou ao conhecimento das entidades os estados de doença.

c. Comunicação com os mortos: aconteceu com o aparecimento de E, falecido há dois meses atrás. Seu aparecimento ocorreu não só no ritual mas também em sonhos. Ele confirmou seu novo lugar de moradia, "em outra aldeia" e com uma nova mulher (que segundo informante também já apareceu nas sessões). Seus comentários foram no sentido de confirmar a causa mortis (como ele próprio se flechou numa caçada houve no início suspeita de assassinato) e de estar se acostumando com seus novos companheiros, que para ele "fediam muito" no princípio.

d. Onipresença e onisciência dos espíritos. As entidades manifestam seu conhecimento sobre todas as atividades do grupo e se comprometem principalmente a proteger mulheres e

crianças quando se dirigem à mata ou ao roçado. Também prometem auxílio no empreendimento de construção da nova casa comunal, ajudando o pessoal a encontrar palha, colocar os esteios, etc. Em uma ocasião, a entidade prometia auxílio quando jocosamente M lhe retrucou: "é bom mesmo senão eu corto seu pescoço" e toda a assistência desatou a rir (este é um exemplo de como as sessões podem ser vivenciadas em tom descontraído e alegre).

e.Revelação de acontecimentos: consulta ao M sobre fatos que aconteceram ou que vão acontecer, o motivo, a causa. É comum vir pessoas de outras aldeias procurar pelos conselhos, adivinhações e conhecimentos que M adquiriu com seu contato com os espíritos. M sabe por exemplo quando está para nascer uma criança, prevê a chegada de um membro de outra aldeia.

As observações de SILVA (1993:171) também vão nesta direção, afirmando que o rito traduz preocupações da assistência em relação a fatos do momento: "como a doença de um de seus membros, o suposto interesse de um forasteiro por uma mulher solteira do grupo, uma expedição de caça mal-sucedida, a sovinice de um parente distante, etc".

BAINES (1991:129) salienta que no período em que esteve entre os Waimiri-atroari, estes viviam toda a problemática da Frente de Atração da FUNAI, então: "entre os motivos que levava os Waimiri-Atroari a recorrer aos conselhos dos **Kraiwa**, através das poucas pessoas vivas que mediavam entidades, eram as situações de crise" (naquele momento era por exemplo a falta de alimentação, problemas com chefes de postos, deslocamentos de aldeias, etc.). Este autor salienta ainda a questão das acusações de feitiçaria manifestadas durante as sessões xamânicas, como expressão da animosidade latente entre as várias aldeias. Atualmente pelo que pude perceber este elemento é bastante negado pelos Waimiri-Atroari. Principalmente as lideranças afirmam que: "hoje não tem mais feitiço, senão uma aldeia faz para outra e acaba tudo". É que os líderes acabam aderindo ao discurso dos brancos de que todas as aldeias devem ser unir, não deve haver brigas internas e coisas assim. No entanto se estivermos mais atentos e quanto mais entendermos o ritual e todo a cosmologia xamânica do grupo, veremos que isto é fundamental, ou seja, que as acusações de feitiçaria de fato ocorrem e que o grupo tem quanto a elas uma preocupação especial, não manifestada aos brancos, podendo mesmo ser negada.

Pude presenciar um caso em que se fez referência aos poderes e conhecimentos do **Kraiwa Iabrymy** como a única pessoa que poderia identificar um acontecimento muito estranho

que ocorreu em uma das aldeias. Certa noite a aldeia foi surpreendida com pedras que caíam sobre a casa comunal. Todos se assustaram e ficaram em vigília. Um jovem vislumbrou uma sombra que lhe pareceu a de um homem e atirou. Durante toda a noite escutaram ruídos e passos. Na manhã seguinte viram pegadas e manchas de sangue entre as folhas atrás da casa. As opiniões sobre o ocorrido divergiam entre uma aparição do **Irkwa** ou um ataque de índios de outro grupo (chamados Pirititi) que dizem, perambulam pelas terras dos Waimiri-Atroari. O líder da aldeia me garantiu que a única pessoa que poderia saber o ocorrido, identificar o agressor e o motivo (talvez até outra aldeia), seria o M e que o procuraria na primeira oportunidade.

O xamã entre os Waimiri-Atroari é portanto um personagem que se coloca no interstício da vida cotidiana e ritual, com seus dilemas, problemas e rixas entre as aldeias e com a comunicação vinda dos espíritos, das várias entidades que experimentam outra vida e que muito tem a dizer ao grupo. O xamã transita entre esses dois campos fazendo a mediação entre os espíritos e as pessoas, com suas experiências cotidianas. Sua preocupação abrange vários campos: saúde, previsão de acontecimentos, relação com a morte, diagnóstico de situações estranhas, direção dos comportamentos sociais aceitáveis (tabus alimentares, regras de casamento, atitudes corretas).

Fazendo um paralelo com o xamã Chocó (também do grupo Caribe), PARDO (1991:89) diz que: "más aun, ser **jaibaná** no implica funciones de liderazgo, ni jurídicas, ni políticas, ni económicas, y en tanto su actividad es independiente..., es simplemente un especialista del control de los espíritos". Embora o **Kraiwa Iabrymy** Waimiri-Atroari também não assuma nenhuma liderança jurídica, política ou econômica, sendo um especialista no controle dos espíritos, pode-se dizer que ele é mais do que isso na medida de que ao final ele sabe e "está" em todas as coisas. O que ele diz durante a sessão xamânica é muito importante: tem a ver com a vida de cada um e do grupo. Seu contato com os espíritos e seu poder lhe permitem entrar, saber, estar em todas as esferas da vida do grupo, mesmo que ele não assuma como indivíduo uma posição de liderança. É verdade que alguns Waimiri-Atroari dizem que não acreditam, "que M está fingindo", "que é tudo mentira, o que ele faz é televisão de **Kinja**". No entanto há que se considerar dois fatores. Primeiro: alguns dos Waimiri-Atroari que afirmam veementemente que não acreditam em M, fazem parte da liderança geral do grupo (escolhidos pela FUNAI) e vivem

em aldeias distantes (sabe-se do desdém de uma aldeia distante para com outra, visto os laços de parentesco, políticos e econômicos serem muito frágeis). Segundo: as pessoas da própria aldeia de M que o questionam, é muitas vezes, como já mencionei um discurso utilizado para os brancos. A contrapartida é que o **Kraiwa Iabrymy**, é procurado e indicado pela maioria das pessoas como o conhecedor e mediador de forças ocultas, espíritos, capaz de ver e saber coisas que as pessoas comuns não podem e que muito da vida cotidiana e ritual se baseia neste conhecimento e nessas informações. O importante é o que o **Kraiwa Iabrymy** significa internamente para o grupo, como as pessoas agem de acordo com o que ele tem a dizer e como a vida grupal segue seu rumo baseado nas admoestações e contato com os espíritos e conforme foi registrado acima abarca boa parte dos aspectos da existência humana (relacionamento conjugal, doença, morte, eventos, etc.)

O outro tipo de xamã, os cantores, assumem nitidamente outro papel em certo sentido oposto e complementar. Ao contrário dos **Kraiwa Iabrymy**, os **Eremy**, traduzido pelos Waimiri-Atroari como cantores, são em maior número. Cada aldeia tem dois, três **Eremy** consagrados, de ambos os sexos e mais os aprendizes. Seu conhecimento também contempla a fitoterapia, o uso de remédios, cuidados com os doentes e acompanhamento nos partos (apesar de não ser o único, pois o parto pode ser acompanhado pelo marido, tia, tio, pai). A aprendizagem acontece por motivação própria e pelo sonho. No entanto para ser **Eremy** é preciso mais uma determinação pessoal e longo período de treinamento junto a cantores de prestígio. Como me disse um informante: "para se **Eremy** a pessoa tem que querer e o sonho ajuda". Os sonhos em geral se referem aos cantos, às danças e o mais significativo é sonhar com o cantor colocando o adorno da cabeça (**beri**), feito de penas de gavião real sobre a cabeça do iniciante. O momento mais adequado para os aprendizes em seu processo de tornarem-se **Eremy** são os **Marba**. Quando o aprendiz sente-se preparado faz sua "apresentação" aos demais cantores, tendo que passar a prova de cantar todas as canções sozinho em frente aos cantores.

Os cantores conhecem os espíritos e se preocupam muito com a proteção do grupo. São eles que realizam defumações em caso de morte e invocam a proteção das entidades. Um fato muito interessante me foi relatado por um atendente de enfermagem que acompanhou algumas aldeias na viagem pela mata de quinze dias para mais um **marba**. Durante a viagem um jovem foi

caçar, se flechou e faleceu sendo enterrado ali mesmo. Naquela noite e em todas as subsequentes até terminar a viagem o **Eremy** fez um ritual de defumação no acampamento, com breu e ervas medicinais. Ele cobria todas as pessoas com a fumaça. Depois todos comiam um pouco de farinha e jogavam um punhado para trás. "É para flecha não pegar, explicou o **Eremy**, "é ritual antigo do tempo das guerras".

Os cantores tem um papel importantíssimo na vida dos Waimiri-Atroari porque dirigem os rituais de iniciação masculina e o ritual dos mortos. Definição de local, data e organização do ritual pertence aos cantores. Também cabe a eles, durante o ritual, escolher o nome para criança recém-nascida, nomes esses pertencentes a antepassados ou então estão nas música entoadas por eles. A criança ficava sem nome até que fosse realizado o ritual. Atualmente não se espera mais o ritual, pois como disse A: "**Kamnja** quer saber nome logo, para mandar para Manaus e por no computador".

Destina-se aos cantores um poder e um prestígio político grande, tendo em vista que o **marba** (ritual) significa muito mais do que transformar o menino de 4 ou 5 anos em um caçador. O **marba** é por excelência aglutinador de forças das aldeias, um momento onde alianças políticas são estabelecidas, casamentos são decididos e decisões políticas são tomadas. E pese aí a postura dos cantores. Em geral a liderança da aldeia escolhida pela FUNAI não exerce o papel de cantor, mas o que acontece na prática é de que quem realmente dirige a aldeia é o cantor. O prestígio dos cantores também se manifesta nos presentes que recebe por ocasião do **marba**. Os pais dos meninos iniciados devem pagar os cantores com presentes considerados de valor para o grupo (flechas, cestos, arcos) o que para muitos significa prestígio e um fator a mais na decisão em se tornar cantor.

2. OS MITOS

Uma das minhas preocupações durante a pesquisa de campo foi conhecer os mitos Waimiri-Atroari. Queria saber quais eram, sobre o que falavam, que elementos e personagens existem no conjunto de seu universo mítico.

As narrativas que registrei junto ao grupo são mitos cosmogônicos, antropogônicos e heróicos que: "(...) além de fornecerem uma 'explicação' da origem do mundo, da humanidade e das instituições sociais, dão sobretudo aos membros da tribo ou do povo o senso de unidade e oposição a outros grupos" (SCHADEN, 1988:21).

Entendo que esses mitos são textos narrativos carregados de formas simbólicas que fornecem expressões interpretativas da experiência vivida, seja em qual tempo for (passado mítico, passado histórico, presente). Como forma simbólica esquematizam os acontecimentos, o saber, os significados dos eventos e auxiliam na resolução dos conflitos do grupo e na forma própria de se relacionar com as outras pessoas e com as forças ocultas da natureza.

Tive acesso aos mitos Waimiri-Atroari através de três formas diferentes. A primeira delas é a que chamo de espontânea: quando me encontrava junto a um pequeno grupo que estava contando "histórias" (*ikas*). Não foram muitos frequentes essas ocasiões e quando aconteciam eram em geral de manhã cedo quando os homens preparavam seus arcos e consertavam flechas para mais uma caçada. Tenho a impressão de que em parte eram motivados pela minha presença e curiosidade, embora este seja um espaço propício para contar histórias. Outros assuntos que fazem parte deste momento podem ser: comentários dos sonhos, especulações das questões políticas, comentários sobre as outras aldeias, decisões do cotidiano, enfim é o momento em que os homens se reúnem em frente à entrada principal da casa comunal, assumindo o caráter de "reunião dos homens" (as mulheres se limitam a trazer a refeição matinal e participam da conversa somente quando solicitadas a dar algum esclarecimento ou informação. Elas só ocupam esse espaço quando os homens estão ausentes). Com certeza perdi muito esse aspecto do espontâneo na medida em que não morei com o grupo, pois de acordo com um informante é à noite, quando todos estão em suas redes, que os velhos gostam de contar as suas histórias.

Uma segunda forma foi organizar momentos pré-determinados com os cantores (os melhores conhecedores e contadores dos mitos), onde tive oportunidade de gravar os mitos em língua nativa que depois eram traduzidos para o português. O local escolhido pelo grupo para esses momentos foi a escola, durante à noite. Sentávamos nas cadeiras e carteiras informalmente, usando velas ou um lampião improvisado. A professora do grupo também participava e juntavam-

se a nós as mulheres, jovens e crianças e demais homens motivados pela enorme atração exercida pelos cantores ao narrar um mito.

A terceira forma de que dispus para entrar em contato com as narrativas foi usar fontes secundárias. Tive acesso ao material de alguns professores de outras aldeias que já tinham trabalhado sobre o assunto⁶. Os relatórios de registro dos mitos foram feitos também com base em gravação e tradução e mesmo com os próprios cantores escrevendo as histórias, o que deu um caráter mais sucinto aos mitos registrados desta forma. A vantagem é de que esses professores têm conhecimento da língua, o que lhes permitiu maior fidelidade na tradução dos mitos.

Ao total disponho de 20 narrativas (gravadas ou escritas), a maioria com duas ou mais versões. Dentre elas é possível distinguir aquelas que falam dos heróis e entidades míticas, dos seres humanos que são animais, das aquisições de bens e saberes (conhecimento das cestarias e seus desenhos, alimentos, rituais) as de cunho mais pessoal (que não deixam de remeter a visão cosmológica grupal), versando sobre as doenças ou sobre o contato com o homem branco.

Conforme já ficou destacado, entre os Waimiri-Atroari os cantores são os conhecedores e narradores dos mitos por excelência, tal como BASSO (1985) detectou entre os Calapalos (também de fala Caribe), que tem nos cantores, os melhores e mais sábios conhecedores e contadores de mitos, histórias, narrativas. Apesar de haver um consenso geral sobre os mitos e seus cantores mais prestigiados (como por exemplo Dauna, morador de uma das aldeias no Rio Alalaú), é oportuno lembrar que pode haver divergência sobre os mitos ou detalhes deles. Os Waimiri-Atroari ficam muito irritados quando são apresentados elementos culturais como se fossem gerais e uniformes a todo o grupo. Em relação aos mitos registrados pelos professores por exemplo, eles fazem questão que fique salientado de qual aldeia veio. Assim um Waimiri-Atroari da aldeia Maré vai se identificar e achar mais "verdadeiros" os mitos contados por seus cantores ou no máximo das duas aldeias ligadas a eles geograficamente e por laços de parentesco e certamente terá discordâncias sobre os mitos das aldeias do Eixo Estrada.

A forma da narração do mitos é muito interessante, visto que os cantores agem performaticamente de maneira muito envolvente e a história é conduzida de forma ritualizada. Os

⁶ Os relatórios foram obtidos dos seguintes professores: Carlos Augusto de Queiroz Rocha (1990), Carla Yamané (1990), Vilma Alves da Cunha (1993) e Lourdes (1993).

cantores não só contam o mito (no sentido de falar) mas o dramatizam. A entonação da voz, ora alta, ora baixa ou em sussuro, rápida, devagar; os gestos com as mãos (batendo no peito, estendendo os braços para a frente) e com o corpo (levantando-se e abaixando-se), a expressão facial, o movimento dos olhos, são todos recursos utilizados para levar os ouvintes ao mundo maravilhoso que os cantores têm diante de si. Os ouvintes permanecem imóveis, não se escuta nenhum ruído, até as crianças parecem compreender o momento especial e todos encontram-se, pode-se dizer em estado de êxtase. Somente se escuta a voz dos cantores, ora um ora outro, ora os três aos mesmo tempo. Aqui também a semelhança com os Calapalos:

"A good performance, according to the Kalapalo, not only communicates the story line accurately, avoids extensive repetition, and provides sufficient detail to hold the listener's interest, but it also calls to mind and heightens experiences through the constructing of vivid word images ..., which make the listener 'see' (that is, think more vividly about) what is happening in the narrative" (BASSO, 1985:16).

Outro aspecto também comum entre os dois grupos é o papel de uma outra pessoa que não o narrador do mito e que durante a narração faz interjeições, perguntas, comentários. Quando estava entre os Waimiri-Atroari não pude entender por que nunca era só uma pessoa que falava e contava o mito, sempre outras vozes se juntavam (em geral também cantores). Assim parece que neste grupos o sucesso de um narrador depende não só de sua habilidade pessoal mas também do seu "coadjuvante" que justamente faz a ponte entre aquele e os demais e através de seus comentários e interjeições traduz o sentimento dos ouvintes mostrando ao narrador se sua performance está sendo devidamente compreendida.

Quanto ao método de análise das narrativas destaco aqui as sugestões de BASSO (1993:314) que diz que deve-se considerar: "(...) não só o significado simbólico dos eventos, atividades e personagens míticos, e as relações semióticas entre esses elementos, mas a própria estrutura de todo o discurso". A estrutura das narrativas Waimiri-Atroari apresentam neste sentido certas características peculiares. Apesar da estrutura principal assumir as três formas básicas: introdução, desenvolvimento e conclusão, existe uma certa complexidade destes elementos. Após a introdução vem o desenvolvimento e logo em seguida o desfecho final, para depois recomeçar com mais detalhes todo o desenvolvimento e por fim a conclusão que

novamente pode ser ligada a qualquer momento da narrativa. O professor ROCHA (1990) também se deparou com tal característica: "nota-se uma certa descontinuidade no andamento da estória com alguns acontecimentos aparecendo antes da hora e com a repetição de outros". Não considero isto como uma descontinuidade, ao contrário, indica uma outra forma de relatar uma história, havendo extrema riqueza e complexidade que não se preocupa em se localizar em um início, meio e fim de forma mecânica, mas sim, com um estilo da narração onde o conteúdo é ressaltado, optando-se por uma forma de linguagem onde a precisão e atenção aos detalhes e a repetição são privilegiadas. Na verdade, tal como acontece em muitos outros grupos indígenas e mesmo na mitologia grega, um mito Waimiri-Atroari nunca termina. Os mitos se complementam, ao final todos fazem parte de uma grande narrativa. Por exemplo o mito do **Mawa** se relaciona com outros, pois **Mawa**, vai estar presente no Mito da Mandioca e também na história do **Asese** (pelo menos em uma das versões). De acordo com a habilidade do narrador ela pode ser sempre retomada, resgatando-se um ou outro elemento, detalhe ou fato e a partir dele, recomeçar novamente a narrativa, desta vez enfatizando-se aspectos omitidos durante o primeiro momento ou mesmo pode ser o início de uma nova narrativa com novo rumo e sentido.

Outro ponto a ser notado é de que nas narrativas em língua nativa aparecem expressões frequentes, como por exemplo: **impa** (então) e **iakypa** (depois). Na tradução que os Waimiri-Atroari fazem para o português passam a utilizar termos como aí, né. Ambos funcionam como marcação, dando continuidade à narrativa.

A respeito das versões, também foi interessante ter acesso a mais que uma. Cabe aqui as observações de LÉVI-STRAUSS, quando coloca que diferentes versões de uma narrativa refletem diferentes motivos explanatórios dos narradores. Isto parece muito apropriado para as versões aqui apresentadas. Um bom exemplo é o mito do **Xirmnja**. Alguns narradores enfatizam mais a questão do homem que pescou a filha do **Xirmnja** e toda a problemática com seu filho durante o ritual de iniciação masculina, em outros fica mais evidente a dificuldade e as regras para manter o relacionamento sexual, pois nesta época os Waimiri-Atroari não possuíam pênis, e outros ainda focalizam mais o aspecto social e os ensinamentos dos **Xirmnja** que legou aos Waimiri-Atroari o ritual, o segredo dos desenhos das cestarias e certos alimentos.

Não tenho a pretensão de interpretar, compreender e explicar todos os mitos que pude ouvir e registrar. A iniciativa aqui é tão somente apresentá-los ao leitor e expor algumas correlações entre eles tendo em vista ressaltar "pistas" e "insights" que podem ser aprofundados em futuras pesquisas.

A-HERÓIS MÍTICOS

Há uma grande dificuldade em definir exatamente o que seria incluído na categoria herói mítico, devido a grande variedade dos seus significados e funções nas diversas culturas. De acordo com SCHADEN (1988) o herói mítico pode se apresentar como herói salvador, como civilizador, doador de elementos de cultura, como legislador, transformador ou ordenador. Proponho considerar que **Mawa**, **Kyrwaky** e **Manja** sejam exemplos de heróis que se encontraram com os Waimiri-Atroari para doar elementos culturais deixando importante legado ao grupo.

No mito do **Mawa**⁷ todos eram **Kinja** (gente, Waimiri-Atroari) e moravam na terra. Neste tempo o céu caía. **Mawa** foi segurar, flechou mas não conseguiu. O jabuti finalmente conseguiu e levou o cipó que foi atado no céu. Assim **Mawa** conseguiu subir e colocar o pau-brasil para segurar o céu. **Mawa** então foi morar lá, pois é um lugar que tem "mato, água, tudo". O jabuti queria subir mas não conseguiu e outros **Kinja** queriam subir, mas **Mawa** deu orientação para que eles fizessem aqui na terra um roça e ele iria fazer outra lá no céu. Neste tempo o mato aqui na terra era baixo e as árvores baixas, sendo fácil arrancar seus frutos. **Mawa** deu a castanha, foi ele que plantou: "aí **Mawa** disse: ah, eu dou um fruta prá você né, fruta tudo, **iexmi** (muito)". Neste tempo só comiam a castanha do **Mawa**, não havia outro tipo de comida. Mas os **Kinja** estavam estragando a castanha, eram preguiçosos, **Mawa** viu e ficou muito bravo. Então como castigo, transformou aqueles **Kinja** em animais: anta, macaco, com tinta e com cipó (apertando a cintura). Então ele fez o mato crescer, a castanheira crescer bem alta e depois disso subiu para o céu, com sua mulher e seu filho. Antes de subir levou o dente de onça para fazer trovão e desta

⁷ Ver Anexo A, número 1.

forma anunciar aos **Kinja** que continua vivo. Em contrapartida os **Kinja** devem jogar no pátio ao lado da maloca os restos de mandioca, anunciando assim que eles estão vivos.

Os Waimiri-Atroari se referem a **Mawa**, como **kwapka**, "aquele que começou, o começo de **Kinja**". **Mawa** fez **Kinja** e ao mesmo tempo era **Kinja**. Todos viviam juntos aqui na terra, um paraíso, onde se podia pegar os frutos sem sacrifício e não era preciso plantar. Então vem a ameaça do céu cair. **Mawa** consegue com ajuda do jabuti separar o céu da terra e ao conhecer esse novo lugar no céu, decide ir para lá. Dá orientações aos **Kinja** que não são bem cumpridas porque ao final eles querem também ir para junto de **Mawa**, morar no céu. **Mawa** não permite, só ele poderá ir e vai, não sem antes criar os animais e dificultar a vida, pois o mato cresceu, as árvores cresceram. Mesmo assim **Mawa** propõe uma forma de comunicação.

Quero destacar também um outro mito sobre **Mawa**⁸, que os Waimiri-Atroari insistem em dizer que é outro **Mawa**. Este viveu depois que o céu descia e matava **Kinja**, veio a água (dilúvio) e sobrou um casal. Era **Mawa**. Ele mesmo fez uma fogueira bem grande se jogou dentro: "aí quando acabou fogo, apareceu, voltou novo". Sua mulher quando o viu, não o aceitou e chorou muito sem parar. Então **Mawa** decidiu ir embora já que sua mulher não o aceitou. Os demais **Kinja** ficaram muito bravos com a mulher, pois o **Mawa** foi embora e com ele a possibilidade da transformação de velho em novo: "tem que queimar prá conseguir voltar, assim que **Kinja** queimava, por isso que **Kinja** queimava assim. Agora não volta mais não". Fica claro aqui que o herói ao morrer e voltar, oferece aos **Kinja** a possibilidade da reencarnação, que é tacitamente rejeitada por eles. Os **Kinja**, não aceitam o herói reencarnado. O narrador conclui: "hoje morre e vai pro céu", numa alusão à possibilidade que antes havia.

O mito do **Kyrwaky**, Papagaio⁹ conta a história em que um **Kinja** queria matar papagaio, mas ao tentar flechar viu que era uma mulher. Esta lhe disse que não podia flechar pois era na verdade uma mulher e explica que está dançando e cantando porque tem muita banana. A mulher se oferece para ficar com ele, mas antes precisa da tanga da sua mãe. O **Kinja** pega a tanga velha de sua mãe e entrega para ela, depois a convida para ir para a sua aldeia. Lá conversam muito sobre **marba** (ritual), danças e músicas. A mulher passa então a dormir com

⁸ Ver Anexo A, números 1.4 e 1.5.

⁹ Ver Anexo A, número 3.

Kinja e a lhe ensinar tudo: "papagaio que tinha festa né, quando ela foi com **Kinja** né, dormia assim no meio de **Kinja**, ela ensinava, todo dia, ensinava sem dormir, aí só cantando assim, dormindo assim, deitando, cantando assim, aí ensinava **Kinja**".

Mas chegou um dia em que ela queira ir embora. **Kinja** não deixou e ela tenta fugir. **Kinja** pensa: "ah, minha mulher tá querendo fugir né, aí ele pensou, ah, melhor matar, senão... melhor matar ela senão vai embora com pai dela. Aí **Kinja** voltou e matou".

Aqui temos uma heroína mítica, que sabia tudo sobre o ritual, as danças e músicas. "Antigamente não tinha festa né, cantaram só pouquinho **marba bahnjzinho** (pequeno), cantaram festazinha. Antes só assim, agora não, tem muita festa, **marba**. Outro tipo **marba**, outro tipo, outro tipo, mudando, mudando, mudando, até... seis horas". Inclusive o ritual dos ossos foi ensinada por ela: "osso de **marba** ela cantava, só esse osso de **marba** né, ela cantava, só esse daí quando ela queira fugir". O final da história é um pouco trágico: o marido não gostou do desejo da mulher em partir e preferiu matá-la, afinal ele gostou dela e ela já tinha ensinado tudo que sabia. De fato, uma sociedade guerreira que sabe o que quer e o que não quer !

O mito do **Manja**¹⁰ conta as aventuras deste herói que viveu num tempo mais próximo do atual. SILVA (1993) também faz referência a ele como um líder das antigas expedições de guerra. No mitos que registrei o **Manja** é tratado como líder de guerra contra os brancos. **Manja** foi quem ensinou a fazer boas flechas, a coletar as penas, a madeira para o arco, as técnicas de emboscadas, enfim todo o conhecimento necessário para as expedições guerreiras. Ele não deixa de ter características sobre-humanas porque nunca morre, "o chumbo não pega comigo". O motivo porque ele saía sempre vivo é que ele sonhava: "ele sonhou contra **Kamnja** né". Então como ele sonhava, ele treinava matando animais. Uma das suas técnicas de guerra contra os **Kamnja** era atraí-los com uma cabeça de outro branco, que deixava pendurada perto da margem. Os demais pensavam que a pessoa estava viva e se aproximavam. **Manja** e seus companheiros então aproveitavam e flechavam. A flecha do **Manja** era com osso de macaco, de anta. Foi ele que ensinou que não se pode perder flecha, se ela quebra ou algum animal morde, deve-se recolhê-la e consertá-la: "**Manja** não pode perder **pyrwa** (flecha), pedaço de **pyrwa** não pode

¹⁰ Ver Anexo A, número 4.

joga não, tem que emenda, tem que emenda, até fica igual como gente faz, quando macaco morde aí tora, emenda com pau, assim que **Manja** fazia".

Manja tinha seu irmão **Witxiri** seu companheiro de lutas. **Witxiri** morreu numa das batalhas "porque flechou errado". Ressalta-se no mito a tradição guerreira dos Waimiri-Atroari, as técnicas de luta contra seu inimigo mais forte: o branco. Sempre os Waimiri-Atroari saem vencedores, eles são enaltecidos como fortes, bravos, sem medo.

B-ENTIDADES MÍTICAS

Estou considerando o **Xirmnja**, **Asese**, **Akembehe**, **Iamai** e **Ianana** entidades míticas da água e da terra.

No mito do **Xirmnja**¹¹, eles são ora cobra-grande, ora donos da cobra-grande bem como gente, enfim uma entidade da água. O mito narra a história de um Waimiri-Atroari que vai caçar e se aproxima do pé de tucumanzeiro esperando a cotia. O tucumanzeiro fala que aquela que está comendo seus frutos não é cotia e sim sua filha, que pode ser encontrada no poço. O Waimiri-Atroari vai então pescar essa mulher (numa das versões ele primeiro faz um armadilha e pega um **Xirmnja**, tira o osso de coxa e com esse osso faz o anzol para pescar a filha do **Xirmnja**.)

Após várias tentativas este homem consegue pescar a mulher, levando-a para a aldeia. Dependendo da versão há uma separação de enfoque: algumas destacam mais a questão sexual, de que os Waimiri-Atroari não tinham pênis, mas queriam manter relação sexual com a mulher. A mulher pede que ele vá buscar o cesto com os pênis pequenos, não os grandes que machucam (os pênis grandes foram dados aos brancos). Os homens devem tomar os devidos procedimentos: pentear a vagina, tirar os escorpiões e outros bichos até que finalmente podem manter uma relação sexual. Outro homem se empolga, vai pescar outra mulher, mas não faz os procedimentos como deve e é ferrado pelos escorpiões e morre. Já outras versões salientam mais o aspecto de que este homem tem um filho com a **Xirmnja** e quando chega o momento da iniciação os outros **Xirmnja** querem subir para a terra e participar do ritual. Eles subiram cantando e queriam ser

¹¹ Ver Anexo A, número 2.

parentes. Ocorre então dois fatos: os Waimiri-Atroari se assustam com as cobras dos **Ximnja** (ou mesmo com o **Xirmnja** que é cobra) e uma criança da aldeia corta a mão do filho do **Xirmnja** que é em forma de pata. Os **Xirmnja** não gostaram e decidem partir. Antes de partir deixam aos Waimiri-Atroari: cestos, ensinam os desenhos, as música rituais, além de plantas agricultáveis como cana, abacaxi, banana, etc...

No mito do **Asese**¹², era gente e era bicho, "não era parente de **Kinja** não". Ele matava os **Kinja**, matou muitos, muitos. **Asese** falava: "vamo dançá, aí cantava, cantava, aí jogava **Kinja** assim dentro do buraco, olha aí não podia subir porque buraco, dentro fundo assim né". Até que o tatu-canastra, **Akembehe**, ensinou para seu neto: "olha aí, cuidado, né, cuidado, você tem que ficar sorte pode pegar, como que você dança bem forte. Aí você tem que pegar né, **Asese** prá jogar. Canhoto né, fica **inama** (fraco), acho que direito fica **tyrka** (forte). Eu acho que ele acertou assim né, pegou, aí jogava, né. Outro **Kinja** não pensou pegaram errado né. Aí já foi já dentro".

O **Akembehe** ensina para seu neto a forma de poder matar o **Asese**: o jeito era entrar na dança com ele, só que com a atenção de dançar do lado certo, o direito, se dançar do lado esquerdo ficará fraco e será atingido pelo **Asese**. Aqui é interessante colocar que uma das oposições ao termo **Kinja** é **makyma**: "canhoto, desastrado, desajeitado, sem habilidades, etc, já os Waimiri-Atroari são os verdadeiros **Kinja**, destros, hábeis, desembarçados, certos, etc" (SILVA, 1993:136). Assim, este **Kinja** vence por sua esperteza e por auxílio do **Akembehe**, que oferece sua morada, um buraco, como refúgio contra o vento que o **Asese** mandava. Após a morte de **Asese**, o **Kinja** vive um tempo com **Akembehe**, e é bem servido, pois ele tem uma roça grande de banana com várias espécies. Passado um tempo, o **Kinja** vai ver os ossos de **Asese** e descobriu sua unha. O **Akembehe** pegou a unha comprida do **Asese** e colocou e por isso agora poderia cavar rápido. O **Akembehe** disse ao **Kinja** que ele podia voltar para sua aldeia e levar só um osso para mostrar ao pessoal. "Só que **Kinja** tava esquecido assim tava esquecido, né. Assim, não sei se caçava. Mulher dele assim, outro com **wykyry** (homem)". Mesmo assim voltou para a aldeia e contou tudo para o grupo. O pessoal quis ver os ossos do **Asese**. Pegaram todos os ossos e o **Kinja** colocou a unha no tatu-canastra. Depois **Mawa** chegou e o **Akembehe** falou que

¹² Ver Anexo A, números 10 e 11.

queria virar bicho. **Mawa** diz que ele vai ser tatu-canastra, pois já tem unha e coloca o resto: nariz e rabo. "Aí ficou agora pronto, pode usar, foi embora".

Iamai¹³ também matava **Kinja**, bastava olhar para ele. Um **Kinja** foi caçar, e ele tinha sonhado, e escutou o barulho do **Iamai** (que parece morcego); as mulheres que tinham ido ao igarapé também escutaram. Então os **Kinja** se prepararam para matá-lo, mas somente conseguiu matar o **Iamai**, o Waimiri-Atroari que tinha sonhado, os outros ficaram tontos. O narrador explica também os procedimentos terapêuticos feitos com as pessoas que foram matar o **Iamai** e voltaram quase mortos: tiveram que cheirar breu, queimar e cheirar a sorva da massaranduba, queimar as penas de urubu-rei e passar suas cinzas no corpo (igual procedimento usado quando vêm o **Irkwa** (espírito da floresta). A aldeia de **Iamai** era escura, era uma pedra e dentro tinha só cobra grande e árvore seca que ele usava para dormir, pois não tinha rede.

Numa segunda versão (que mais parece uma continuação) uma mulher viu o **Iamai** e pensou que fosse um morcego. A mulher, que se chama **Sydemy** contou: "O **Iamai** ficou de frente para nós e riu". O mito continua dizendo que o **Iamai** usando um cinturão de cipó na cintura (tradicionalmente usado pelos homens), parecia gente. Ela então deixa sua filha com uma irmã e desce dentro do buraco na montanha. Voltou assustada e cansada e contou o fato ao marido. Este lhe repreendeu. Então **Sydemy** começou a emagrecer e foi morrendo lentamente. Parece aqui que houve uma sedução entre o **Iamai** que ao usar o cinturão de cipó de assemelhou a um homem e conseguiu enganar a mulher. Este contato significou a morte para ela.

Por último temos o mito do **Ianana**¹⁴. Os **Iananas** moravam nos troncos das árvores e também estavam matando os **Kinja**. Um grupo decidiu ir matá-los e tocaram fogo no tronco. Quando voltaram para ver se todos haviam morrido, notaram que um filho de **Ianana** sobreviveu. Alguns queriam matá-lo e outros decidem levá-lo para a aldeia. Ele é criado como **Kinja**. No entanto se destacou por ser um excelente caçador. Ele trazia um pequeno **wiepe** (cesto) com a caça e quando abria era uma enorme anta, ou bicho grande. Ninguém acreditava que ele mesmo havia caçado. Até sua mãe duvidou. Um dia ele escutou um assobio e descobriu um parente seu

¹³ Ver Anexo A, número 14.

¹⁴ Ver Anexo A, número 15

(**Ianana**) que lhe contou toda a verdade. Era uma tia dele, ela voltou no dia seguinte e ele foi embora com ela.

Novamente temos o mesmo fato: uma entidade matando os **Kinja**, estes partem para a guerra, sempre voltando para ver o que aconteceu e recolhem a criança. Por não acreditarem em seus poderes de caçador perdem sua companhia e também o segredo para tais façanhas.

Todos esses mitos têm revelado entre outras coisas que os Waimiri-Atroari foram sempre muito privilegiados, adquirindo conhecimentos, domínio contra a morte, poderes sobrenaturais, no entanto não os têm atualmente por que renegaram tais riquezas, por um motivo ou outro.

C- MITOS DOS PRIMEIROS TEMPOS

Os mitos a seguir apresentam em comum o fato de estarem localizadas num tempo passado, bastante distante do atual e versarem sobre fenômenos ou seres da natureza. É o tempo onde as coisas não estão da forma como estão hoje. Neste tempo mítico os animais eram seres humanos e vice-versa, o mundo alagava e nunca ficava escuro pois o sol não descia.

O mito **Wye ika nenywe many xiriki many**¹⁵ (A história do sol, da lua e das estrelas) conta que os antigos caçavam constantemente porque nunca escurecia, até que o macaco quebrou o sol para ver o que o fazia funcionar. O dono do sol descobriu e não conseguiu consertar, sendo que somente um lado pode ser arrumado. Assim o dono do sol resolveu mandar a lua de noite e o sol durante o dia. Como castigo o macaco ficou com a mão manchada de amarelo, porque mexeu no "caldo" do sol. Além do mito relatar toda uma explicação sobre seres estelares e prover ao grupo uma lógica para seus movimentos, relata também como os antigos limpavam as roças, os instrumentos utilizados e como construíam suas casas.

A forma física dos próprios Waimiri-Atroari também não esteve desde sempre definida. É o que relata o mito do **Kwata**¹⁶. Um homem foi levado por este macaco para viver com ele nas árvores. O macaco explica como é sua vida e ajuda ao homem como caçar. Ele ficou com medo e

¹⁵ Ver Anexo A, número 6.

¹⁶ Ver Anexo A, número 7.

o pica-pau se ofereceu para furar a cabeça dele e tirar os miolos. Em seguida o Waimiri-Atroari desce da árvore e o narrador da história explica que antigamente as pessoas tinham cabeça grande e após este acontecimento ficaram do tamanho normal.

O estado de doença mais típico e comum aos Waimiri-Atroari é o **iaweri**, que aparece em alguns mitos, dentre eles **Petxi ika**¹⁷ (História do Queixada). Novamente aqui um homem vai viver com um animal, no caso o queixada. Ficou **iaweri** (doido). Ele contou que **petxi** dorme com fogo, tem mandioca, tapioca, breu, cesto (todos utensílios do grupo). Um dia o viram agarrando buriti e até já falava como **petxi** (ou seja não era mais **Kinja**). Ele então é morto, "ele não lembrou mais do arco, onde deixou", não se lembrou mais do elemento masculino por excelência e deveria morrer. Ao final o narrador comenta: "**petxi** era gente, anta era gente".

Outro mito que faz alusão ao estado de **iaweri** e um dos poucos em que aparece um tabu não respeitado é o **Sweri Ika**¹⁸ (História do Veado). O veado era grande e carregava as pessoas. Levou um Waimiri-Atroari para viver com ele. Mas isto aconteceu porque ele não respeitou a norma de permanecer junto à maloca quando do nascimento de seu filho e saiu para o mato. Quando a criança ficou grande, o Waimiri-Atroari voltou para a aldeia e os demais saíram para pegar o veado, amarrando-o e matando-o. Durante o tempo que permaneceu com o veado, o homem "não sabia nem quem era sua mulher". Passaram **karaxmia** (um planta medicinal) e "saiu isso da cabeça e ficou bom". Esta planta **karaxmia** é uma das utilizadas quando a pessoa está com **iaweri**. E fica claro que a doença proveio de uma quebra de tabu.

A história do Boto, **Amana Ika**¹⁹, revela o desejo de duas mulheres (ou uma conforme a versão) de sair da aldeia e deixar de fazer as atividades próprias do sexo feminino, como gerar filhos, cuidar deles e do marido, preparar alimentos, etc. Pensaram então em que animal poderiam se transformar, tinha que ser um que não era comido pelos Waimiri-Atroari, e o escolhido foi o boto. Ao contrário dos mitos anteriores, onde o **Kinja** é levado pelo animal, neste mito, as mulheres não querem voltar e não voltam: "depois acostumou-se perto do boto, então foi e ficou igual boto". A narrativa também aponta para o fato de que as mulheres decidiram se transformar em boto quando estavam menstruadas e com **iaweri** (que pode acontecer durante a menstruação).

¹⁷ Ver ANexo A, número 8.

¹⁸ Ver Anexo A, número 9.

¹⁹ Ver Anexo A, número 17.

Só este estado insano justificaria renegar toda a vida na aldeia junto aos **Kinja** e optar por seguir vivendo com os botos.

No mito da mandioca, **Minja Ika**²⁰, os **Kinja** de antigamente escutaram um canto e não sabiam o que era, até que finalmente descobrem que é a mandioca que estava cantando **marba** (ritual), dentro do pé de samaúma. Através de seu canto, descobrem seu nome: **minja** (mandioca). Quem achou mesmo foi o **wi'ky** (sapo que era gente): "eu vi mandioca muito, eu tirei, tirei, né. Olha aí tronco do árvore tem muita mandioca, aqui, tem muito né, onde tem raiz tem muito mandioca". Ocorre então uma divergência, os **Kinja** queriam derrubar a árvore, porque realmente havia muita mandioca, e o sapo só queria arriá-la, sem cortá-la. Mas os **Kinja** foram e cortaram, o sapo então ficou muito bravo, e rogou uma prega: "eu vou mandar tudo tempo chuva". Os **Kinja** retrucam que só **Mawa** pode mandar chuva e que ele não manda em nada. E contaram tudo para o **Mawa**. Este transformou o **w'ky** (que era **Kinja**) em sapo, e deu ordem para os **Kinja** plantarem a mandioca e fazer muitas roças. E os **Kinja** ficaram alegres pois antes só tinham o **sawa'**, planta nativa, que dava somente um tubérculo por pé, o que dificultava fazer beiju e agora plantando a mandioca teriam muito mais alimento. Este foi o principal motivo para a desavença com o **wi'ky**, pois este queria que as coisas permanecessem como era, continuar a viver da extração e os **Kinja** queriam passar a cultivar a mandioca, viver da agricultura.

E- O CONTATO COM OS BRANCOS

As histórias que falam dos brancos apontam vários aspectos. Em uma delas²¹ primeiro viviam os Waimiri-Atroari e depois os brancos, estes apareceram nas cinzas. Os Waimiri-Atroari tinham espingarda e aceitaram trocar com os brancos, por flechas. Era portanto os Waimiri-Atroari quem ensinavam os brancos, no entanto as doenças (representadas pelo veneno na unha) foram trazidas pelo homem branco, que por sua vez as adquiriu do gavião-grande.

O **Kinja** é sempre superior, é ele que está no comando das coisas e o **Kamnja** é o responsável por todos os males que os afligem. A troca de espingardas por flechas não agradou

²⁰ Ver Anexo A, número 7.

²¹ Ver Anexo A, número 18.

os antigos porque os **Kamnja** passaram a atacá-los. Os **Kinja** querem então tomar de volta suas espingardas, mas não conseguem porque não podem mais se comunicar com os **Kamnja**: "os antigos não falavam a língua dos brancos". Então a conclusão: "se os antigos falassem a língua dos brancos, nós poderíamos ser brancos (para assim recuperarem as armas entregues aos brancos)".

Os Waimiri-Atroari em toda sua história de contato com o branco nunca deixaram de colocar sua rejeição ao contato e contra os brancos, manifestada pelas guerras, mortes, onde o branco não tem nada de bom a lhe ensinar, somente trazem morte e desgraça.

SEEGER (1993) falando a respeito dos Suiás, afirma que a relação que eles têm com os brancos, não é simplesmente o resultado de seu contato conosco: "elas são parte de um processo histórico, que envolve a própria construção que os Suiás fazem de seu passado, desde tempos muito antigos" (Ibid.: 441). Então, a forma como os Waimiri-Atroari tratam o branco e se relacionam com ele, sempre com superioridade, desdém, autonomia esperteza, é a forma como eles sempre se relacionaram com outras forças, destacadas em todos os mitos aqui registrados, onde o Waimiri-Atroari é dono de si, rejeitando ajuda, auxílio, solução contra a morte, enfim; um forma particular de travar relações com outros grupos, entidades e até deuses.

3. OS RITUAIS

Desde a metade do século até agora obra mais completa sobre ritual foi a de Victor Turner (1980). Para este autor o ritual é uma sequência de etapas, gestos, ações repletos de símbolos, que são multivocais. Há então vários significados para um mesmo símbolo e o observador ao registrar o ponto de vista dos membros do grupo faz as associações entre as várias afirmativas. O ritual é normativo, reafirma o comportamento dos membros de uma cultura; ou seja, o rito tem uma função: manter a saúde do corpo social, o equilíbrio e a harmonia entre suas partes.

TURNER (1980) usa a classificação dos ritos desenvolvida por VAN GENNEP (1965), encarando os ritos como passagem de um estado a outro contendo as seguintes fases: a) Separação: afastamento do indivíduo da sua estrutura social e sua relação com ela; b) Margem:

período liminar: o sujeito ritual tem características ambíguas e c) Agregação: consuma-se a passagem, há um novo estado.

Atualmente muitos outros autores têm se dedicado ao estudo do ritual. Destaco aqui BOYER (1990). Para ele os modelos de construção de explicação de um ritual sempre são uma hipótese entre nossa relação com o grupo e esses modelos. Este autor vai tratar do discurso tradicional e vai dizer que os rituais são eventos tradicionais, são repetição de comportamentos conforme um modelo estabelecido. No entanto para se compreender os rituais não se pode buscar a resposta em modelos intelectuais, como por exemplo a representação coletiva, porque elas nem sempre são compartilhadas por todos os membros do grupo.

BOYER então propõe seguir os discursos dos membros do grupo, separando o discurso dos especialistas, o discurso comum e as fofocas, fazendo comparações entre os mesmos e verificando que o conhecimento não é generalizado, mas tem uma concentração nas mãos dos especialistas. O especialista tem uma relação causal com um fonte de poder (espíritos, mundos paralelos) e por isso sempre vai trabalhar num contexto ritualizado.

A questão é que não se pode mais partir do fato de que o ritual por si só têm uma linguagem, um conteúdo que já está dado e nos cabe através de procedimentos vários descobri-los. Muito mais do que se basear na idéia da correspondência entre pensamento e mundo sensível, é preciso pensar que há uma coerência interna entre esses elementos. Em Antropologia a interpretação das interpretações sempre vai ser contextual. A coerência deve ser buscada dentro de uma visão histórica do contexto e do vocabulário (totalidade), junto a visão sociológica do contexto da comunidade.

Na realidade, como coloca Crépeau (comunicação pessoal), a questão está em definir como os atores comunicam uma mensagem ritual. No modelo clássico temos um emissor que manda uma mensagem através de um código que será recebido pelo receptor. Baseado nisso, no ritual temos uma sociedade, grupo que transmite uma mensagem aos participantes através de um código comum. E aqui está o problema, nem sempre esse código é comum à sociedade e aos membros do grupo. Crépeau então repõe a questão colocando que há um cotidiano, com suas falas e interações e de tempos em tempos esse cotidiano é quebrado e se realiza um ritual. Agora, esta relação não é uma transmissão de mensagem da sociedade para seus membros. O ritual não

"fala", mas têm um impacto sobre as falas, as interações. O conteúdo das mudanças que vão se operar na fala e nas interações não a priori incluídos no ritual, mas o ritual proporciona mudanças, por ser uma suspensão do cotidiano. Por isso mesmo o ritual não tem um discurso pronto, mas sim elementos que provocam, criam uma comunidade de interesses e de opinião.

De acordo com essa pequena introdução e baseado nela registro os rituais mais importantes dos Waimiri-Atroari. Proponho aqui tão somente descrevê-los e arriscar algumas observações. Infelizmente não pude ter acesso ao discurso dos especialistas, os cantores, e o que descrevo é fruto de minhas observações em campo e dos comentários de um ou outro informante que ao longo do ritual vinham sentar ao meu lado e faziam alguns comentários.

Pelo que pude constatar atualmente os Waimiri-Atroari mantém quatro rituais distintos: ritual de iniciação masculina, ritual da primeira menstruação, ritual da casa nova e ritual dos ossos, todos denominados pela palavra nativa **marba**. **Marba**, é um conceito complexo, pode significar tanto o ritual, um nome genérico, quanto as músicas, danças e gestos de um ritual específico. Além disso tem uma conotação que transcende o ritual pois um **marba** antes de tudo é a reunião do grupo, o encontro entre grupos locais próximos e distantes, o momento de estabelecer alianças políticas, econômicas e de casamento. É o contato social, político e ritual com o próximo (aldeias ligadas geograficamente e por laços de parentesco) e com o outro (aldeias distantes em termos físicos e de relações), especialmente no ritual de iniciação masculina e dos ossos.

O ritual da primeira menstruação não é muito comentado e obtive informações com duas professoras que trabalham com o grupo. A adolescente faz uma espécie de reclusão: "não pode ver **Kinja**", por três dias. Seu pai faz um cesto chamado **wahia kaha** (folha de tucumã) que é colocado sob sua cabeça e ela permanece todo o tempo dentro da maloca. Sua rede é atada bem alto, no lugar da rede da mãe. Embaixo é colocado um esteira com terra em cima onde cai o sangue. A moça não pode conversar, ver a luz do dia ou pegar vento, pois ficará **iaweri** ("louca"). Durante a primeira noite o pai acorda de madrugada e faz: Uh! Oh! para assustá-la e todos os demais acordam. Caso a moça tenha que sair da maloca, tem que segurar um tocha de fogo, com o cesto na cabeça, "senão caga o passarinho e o cabelo fica **sakra** (branco)". Fica dois dias sem comer e no terceiro come apenas mingau de banana, tapioca e peixes leves. Neste dia toma banho

com plantas medicinais. A primeira menstruação é um momento importante para a adolescente e todos os demais compartilham do momento, sabendo o que se passa. Nas menstruações seguintes o assunto vira só conversa entre as mulheres.

O ritual de casa nova é feito quando uma nova casa comunal está construída. Os cantores lideram o **marba**, com seus cantos específicos, principalmente de proteção. Não tenho maiores dados sobre este ritual. Quero me deter mais em dois outros rituais os quais disponho de maior número de dados e porque tive a oportunidade de presenciá-los: ritual dos ossos e o ritual de iniciação masculina.

Encontramos indícios da origem do ritual dos ossos (**Iyhy Marba**), no mito do Papagaio. Papagaio ensinou aos **Kinja** muitas músicas do ritual de iniciação masculina também deixou músicas do ritual dos ossos. Os xamãs, especificamente os **eremy** (cantores), são os responsáveis pelo ritual, eles "sabem cantar as músicas do **iyhy marba**".

O ritual dos ossos pode ser considerado um rito de passagem: fazer com que o morto, simbolizado pelos ossos, faça seu caminho até o lugar certo, não se transformando em **Irkwa** (espírito da floresta). E neste contexto faz sentido que as músicas do ritual são músicas do **Irkwa**, "porque assim ele pensa que esta é uma aldeia dele e não vem fazer mal". O ritual é também "muito perigoso" o que me foi diversas vezes comentado; lógico: o **Irkwa** está presente, é uma ameaça para o morto e para a aldeia.

De acordo com vários informantes os objetivos aludidos para o ritual dos ossos foram: "faz quando **Kinja** tem saudade do morto"; "é prá sair a tristeza"; "para espantar **Irkwa**"; "fazendo isso leva-se as doenças para longe"; "é feito para mandar doenças para outras aldeias"; "esse **marba** é prá ficar **mapiara** (bom caçador), tá todo mundo com fome, então faz. As outras aldeias, Samaúma, pessoal da Estrada (aldeias próximas à BR 174) também vão fazer".

O grupo através do ritual possibilita então três objetivos principais: a) permite a passagem do morto para a aldeia dos mortos; b) protege a aldeia e todos os presentes dos **Irkwa**; c) pode ser também um ritual de feitiçaria, pois ao lidar com forças maléficas, o xamã tem poderes para mandar males e infortúnios a outras aldeias Waimiri-Atroari e a outros grupos (inclusive os brancos.) Para este ritual "pega os ossos de **Kinja**, amassa e sopra as cinzas para onde o vento vai, para levar feitiço para outro lugar. É muito perigoso, tem que cuidar porque

senão volta para aldeia e o pessoal não vai lá ver não porque também pega feitiço. Agora não faz não".²²

Esquematizando podemos fazer a seguinte analogia:

CORPO :: KINJA

OSSO IRKWA / KRAIWA / WUTY (comida)

(akaha)

Tive oportunidade de assistir a um ritual dos ossos, enquanto estive em campo, alguns dias antes de minha saída, o que impediu de obter maiores informações, principalmente com os xamãs. Registro o que vi e o pouco que pude perguntar a alguns homens que ficaram ao meu lado durante o ritual.

O ritual que assisti se realizou principalmente por dois motivos: um jovem que morreu recentemente não foi cremado e sim enterrado, mas o ritual precisa ser feito porque: "as pessoas estão tristes". O segundo motivo é de que o ritual está em desuso devido à interferência dos brancos que os tem convencido a enterrar seus mortos, o grupo agora passa a sentir que é preciso retomá-lo, inclusive os xamãs dizem que muitas doenças atuais vieram em decorrência da não realização do ritual. O fato é que existem poucos **eremy** que sabem dirigir o ritual e então o fizeram para que um **eremy** bastante consagrado passasse seus conhecimentos a outros dois **eremy** também muito respeitados mas que não sabiam este ritual específico.

O ritual teve início numa sexta-feira à noite e neste primeiro dia durou até a uma hora da manhã. O **eremy** segura nas mãos a fina vara em cuja ponta, embrulhado em folhas, estavam alguns ossos (esses ossos eram de sua filha, falecida há mais ou menos 5 ou 6 anos atrás). Além disso segurava na outra mão um feixe de folhas e nas costas outro feixe com folhas amarrados com uma corda pelo pescoço. Dois outros **eremy**, aprendizes do ritual dos ossos o acompanharam durante todo o ritual, ornamentados da mesma forma. Notei que o **Kraiwa Iabrymy** também estava presente sendo que ele segurava o arco e a flecha (aliás seus instrumentos de sempre).

²² O vento com condutor de efeitos maléficos aparece em todos os relatos que ouvi sobre feitiçaria e também no mito do **Asese** (Anexo A, números 10 e 11). Em muitos grupos indígenas o vento também é o veículo das doenças. Os **Waimiri-Atroari** nunca fizeram nenhum comentário a respeito, mas seria interessante investigar esta questão.

A preparação inicial feita pelo cantor, consiste em passar o barro medicinal em todos os homens, mulheres e crianças. São feitas pequenos riscos nos braços, pernas e barriga com o barro misturado com água e que apresenta a cor avermelhada. Apesar de todos terem sido marcados com o barro, poucas pessoas participaram ativamente do ritual. Mulheres grávidas e seus maridos são proibidos de participar do ritual, "porque senão acontece, filho fica **kwada** (ruim) fica **Xirmnja**, boto, vira cabeça". O barro medicinal é passado três vezes: antes de cada início do ritual, durante o mesmo e no final. E como já foi dito é passado em todas as pessoas, mesmo as que não estão participando ativamente do ritual. As pessoas que estão dormindo nas redes, são acordadas para serem unguidas. Sempre que o cantor passa o barro medicinal, o faz cantando. Um informante disse o canto fala "para **Irkwa** não morder, para a gente não ter visagem deles, para não acontecer".

O ritual consiste em cantos e danças e a performance se dá no interior da maloca, e em alguns momentos se dirigem para fora, na frente e atrás. As músicas são específicas do **Irkwa**. O ritmo das danças é bastante monótono e repetitivo. Há momentos em que os participantes estão de frente uns para os outros, num movimento de aproximação e afastamento. Em outros, estão em círculo e movimentam-se para dentro e para fora.

No sábado de manhã, o ritual teve reinício e durou todo o dia. Quatro ou cinco pessoas acompanhavam o evento. Os demais continuaram os seus afazeres normais. As mulheres faziam farinha e cuidavam dos filhos e os homens confeccionaram suas flechas, saindo a tarde para caçar. Só eram interrompidos para passar o barro medicinal. No final da tarde fizeram uma pausa. Recomeçaram mais tarde, cerca de 22 horas, com os cantos e danças. Perto de uma hora todos se dirigem mais uma vez para fora. O cantor abriu o embrulho com os ossos, passando os pequenos pedaços em cima de um braseiro, tirado de uma das fogueiras do interior da maloca. Em seguida passam os ossos nas pernas, braços e rostos das pessoas que estão ali reunidas, com o lado mais pontiagudo, deixando riscos na pele. O cantor passa nas pessoas, ou mesmo os demais entre eles, ou cada um em si mesmo. Depois dois homens se afastaram um pouco e verificaram a profundidade de um buraco feito durante o dia.

Mais uma vez todos voltaram para o interior da maloca e continuaram a cantar e a dançar por mais um tempo. Ao voltar para fora se dirigiram ao buraco. O cantor joga os ossos, e

as folhas que os envolviam e com um pilão grande socaram tudo. Em seguida todos os demais participantes fizeram o mesmo e continuaram cantando. Depois voltam para a maloca seguem cantando e dançando. Um dos participantes, neste momento disse: "eu vou dormir, agora o perigo já passou". Um tempo depois e o ritual terminou.

A- O RITUAL DE INICIAÇÃO MASCULINA

O ritual de iniciação masculina, **bahnja marba**, é um ritual de flagelação com o propósito de transformar o menino em homem, futuro caçador, constituindo-se no ritual mais importante da vida de todos os Waimiri-Atroari.

A flagelação é encontrada entre numerosos povos do norte da América do Sul. Foi registrada entre Canamaris, Culinas, Aruaques do Vaupés, Manos, região do Alto Orenoco; bem como no Alto Xingú, entre os Kuicuros (DOLE, 1993). Esta autora presenciou entre os Kuicuros o que na sua opinião seria um vestígio de um açoitamento ritual. Durante a primeira colheita de milho durante um festival secreto de flautas o xamã principal bateu repetidamente nas costas de cada criança. Os golpes eram com um cinto duplo feito de fios de algodão "(...) todas as crianças da adeia foram açoitadas, com a intenção e ajudá-las a crescer fortes" (Ibid.:394). Entre os Waimiri-Atroari este ritual é o mais importante, bastante complexo e um dos mais ricos cerimonialmente, motivando todas as aldeias em uma grande festa.

A origem do **marba**, encontra-se no mito do **Xirminja** e **Kyrwaky**²³. Os Waimiri-Atroari fazem distinção entre as músicas ensinadas pela entidade da água e pelo papagaio. A maioria dos meninos é iniciada com o **marba** do **Kyrwaky**, com toda uma série de músicas sobre animais, plantas, seres, elementos da natureza. Porém à noite, bem tarde, são cantadas algumas músicas do **Xirminja** de forma muito cuidadosa e respeitosa. Alguns membros no entanto, (não descobri o motivo) foram iniciados com o **marba** do **Xirminja** e conseqüentemente seus filhos também o serão. Este **marba** é dirigido somente por cantores que sabem este ritual, os de maior prestígio. Atualmente o **marba** do Papagaio é o mais comum e dizem os Waimiri-Atroari que o **marba** do **Xirminja** "está perdendo", sendo pouco realizado.

²³ Ver Anexo A, números 2 e 3.

Sobre as razões para a realização do **marba** os informantes afirmam que o ritual específico de iniciação masculina é realizado porque caso contrário o menino irá menstruar como uma mulher. O ritual garante a masculinidade do menino bem como todos os predicados da virilidade Waimiri-Atroari: ser corajoso, forte, bom caçador.

A ação ritual é desempenhada pelos **paxira'**, traduzidos como visitantes, outro pessoal, cunhados e primos distantes. SILVA (1993) nota que aqui mais uma vez a noção de co-residência é apontada, a condição do "paxirato" é a de não morar junto com as pessoas que promovem a festa. Então **paxira'** é glosado como **parim** que é o máximo da afinidade e o termo antônimo, **yaska**, é metaforicamente associado à categoria **yakini** (germanos da geração do ego). O importante é que o ritual só pode acontecer e o menino se transformar em homem, se tiver a presença do Outro.

O tempo do ritual é de fato uma suspensão de inimizades, rixas e desconfianças entre as aldeias. Mesmo que os visitantes venham armados como para guerra, exigindo dieta alimentar rica em carne e transtornando o ritmo cotidiano normal do grupo, os hospedeiros se esmeram em bem servir os visitantes e com certeza o ritual promove a aproximação dos grupos e interesses, solidificando o relacionamento entre os membros. Como diz SILVA (1993:145): "os bahiña-mariba são essencialmente, mecanismos produtores de aliados, afins virtuais e parceiros em expedições de guerra". Tanto este autor como BAINES (1991) apontam o fato de que grandes decisões políticas e até expedições de guerra foram efetuadas após a realização destes rituais. Dentre eles se destaca o assassinato do sertanista da FUNAI, Gilberto Pinto. Atualmente os funcionários do PWA também notam que as reivindicações do grupo, decisões e crises ocorrem depois do ritual. Talvez não por acaso minha saída da área também ocorreu logo após o ritual. Apesar das guerras entre aldeias não mais existir, a possibilidade da morte está presente. Em recente **marba**, quase mataram um jovem rapaz devido questões conjugais (ele já tinha largado duas mulheres).

No ritual, tudo converge para a aproximação, união do grupo²⁴. Os líderes dos grupos, aproveitam o ensejo para fazerem arranjos matrimoniais envolvendo os solteiros e viúvos.

²⁴ ARVELLO-JIMENEZ, falando sobre os Ye'cuana diz que: "(...) el ritual es una fuerza simbolica que rebasa antagonismos crónicos entre pueblos, sin que exista otro mecanismo social que sea tan efectivo" (1992:186).

Durante o ritual não é obrigatório que todos os presentes participem ativamente dos cantos e danças. Sempre há um grupo dançando, especialmente os visitantes, mas há todo um outro ritual acontecendo fora, junto às fogueiras e mais distante, nas roças. Não se pode esquecer que o ritual favorece encontros sexuais extra-conjugais. Há um clima de relaxamento das normas matrimoniais. Nas fogueiras em volta da maloca, à noite conversando com alguns homens, estes foram explícitos em afirmar que "namorar "com outra mulher que não a sua, é permitido no **marba**. No entanto sua mulher não deve perceber ou ver. Presenciei inclusive um caso de um homem que queria ir sozinho ao **marba**, deixando mulher e filhos na aldeia. Esta se mostrou decidida e não deixou o marido ir, porque sabia que ele iria para namorar, visto ele não aceitar levar a família junto. Na verdade estes encontros extra-conjugais estão plenamente sancionados pois os filhos que nascem após o **marba**, terão outros pais que não só o marido da mãe. O **marba** portanto vai redefinir o cálculo de classificação social dos Waimiri-Atroari.

Além desses aspectos vale citar também que este **marba** descortina todos os elementos da cultura Waimiri-Atroari, materiais e simbólicos. As músicas e performances apresentam alimentos, caça de vários animais, frutas, tubérculos, seres espirituais, elementos da natureza. O **marba** também se converte em verdadeiro "potlach", o grupo consome a provisão de semanas de trabalho e quando acaba o ritual estão realmente exaustos e refestelados. Não deixa de ser significativo a presença dos cestos, confeccionados especialmente para o ritual, as flechas, o chicote, os remédios medicinais usados nos participantes em geral e os especiais para os meninos iniciados.

Outro ponto a destacar é a inversão de papéis que acontece em determinados momentos do ritual. Após uma sequência de cantos e danças, todos os homens se dirigem a um dos mastros da maloca onde estão um panela grande, com ralador de mandioca. Cada homem pega um pedaço de mandioca e rala, outros vão passando na peneira. Tal tarefa é exclusivamente feminina. As mulheres por sua vez durante o ritual podem ocupar o centro da maloca e são tão responsáveis pela iniciação dos meninos quanto os homens, ou seja, elas assumem também uma posição de destaque, sendo seus cantos e danças igualmente importantes no conjunto do ritual.

Por todos esses aspectos e por tudo o que o **marba bahnja** evoca e denota, quebrando o cotidiano, o ritual é um espaço de poder, uma tentativa de provocar uma comunidade de interesses e de opinião, onde as falas e interações são criadas e recriadas.

Quando o ritual chega ao fim, os visitantes logo se preparam para ir embora, o encanto começa aos poucos a se desvanecer e os visitantes começam a ser vistos como incômodos. No mesmo dia ou no dia seguinte eles partem para suas aldeias. O cotidiano é restabelecido, mas as pessoas retornam diferentes, incentivadas pela experiência que criaram e participaram.

Para que a iniciação do menino seja completa é preciso realizar dois rituais, num espaço aproximado de seis meses, durante a seca e durante as chuvas. Em 1993 foram realizados os dois rituais conforme a tradição: um no início de fevereiro (o qual não pude estar presente) e o segundo no final de junho, início de julho. Interessante notar também, que sempre são feitos em dois lugares, um após o outro, em aldeias de dois eixos distintos. Assim, o ritual que presenciei (considerado o segundo), foi realizado na aldeia Xará, no rio Alaláu, e na aldeia Curiaú, no rio do mesmo nome.

Neste ritual todos os Waimiri-Atroari se encontram: **yaska** e **paxira'** com o propósito de iniciar o menino e transformá-lo em futuro caçador. Desta forma, na aldeia Xará, por exemplo foram iniciados os meninos desta aldeia e redondezas, onde os oficiantes da festa foram os cantores da aldeia Curiaú e outras deste eixo. Inversamente quando do ritual no Curiaú, os meninos foram desta aldeia e os oficiantes da festa, os **paxira'** das aldeias distantes. Os rituais das aldeias Xará e Curiaú, que tive oportunidade de assistir foram bastante idênticos e passo a descrever os pontos principais. Disseram os Waimiri-Atroari que o primeiro ritual é mais complexo e têm detalhes que os segundo não apresenta, como por exemplo, a escarificação dos participantes e jogos como arco e flecha, com alvo em cima da maloca e brincadeiras com fogo.

PREPARAÇÃO

Algumas semanas antes a aldeia anfitriã de se prepara com provisões alimentares. Os homens se preocupam em caçar e moquear carne e cortar banana, enquanto as mulheres preparam farinha e beiju, num ritmo acelerado.

Além disso os pais dos garotos em iniciação devem confeccionar os presentes que serão dados aos cantores, pois são eles que dirigem o ritual, e aos demais participantes ativos. Os presentes são via de regra flechas, muito bem confeccionadas e enfeitadas. O pai também faz o cesto que será usado em todo o ritual.

Os cantores como já foi comentado dirigem o ritual, marcam a data, o início e tomam a decisão sobre qual aldeia fará o ritual e para isso muitas são as negociações entre os cantores principais. Assim que tudo estiver decidido o pai confecciona o calendário ritual, chamado **katba**. São pequenos pedaços de um tipo de madeira, **mapyry** (flecheira) amarrado com **ahnjaty** (cipó titica), de número igual aos dias que antecipam o ritual e que são virados um a um (180 graus) a cada dia (revelando o outro lado e distinguindo-se do não virados), até chegar o dia do **marba**. O pai da criança passa de aldeia em aldeia convidando os demais. No momento da entrega do **katba**, são pronunciadas, palavras rituais, quase inaudíveis, bem rápidas. É uma língua própria usada para o ritual, bem como as músicas cantadas fazem parte de uma língua diferente da falada atualmente pelo grupo, por isso mesmo nem todos sabem o que elas significam.

O INÍCIO

O início do **marba** acontece com a chegada dos visitantes (**paxira'**) ao local da festa. Em geral é pela manhã. O grupo visitante sempre chega nas proximidades na véspera, mas permanece acampado e na manhã seguinte segue para a aldeia. A chegada é rápida, todos saem freneticamente dos barcos e botes, carregando cestos cheios de comida (principalmente carne moqueada), seus arcos, flechas e demais utensílios. Os meninos iniciados ficam sentados no chão na frente da maloca. Um dos pais das crianças entrega o **katba**, símbolo da festa, aos cantores da aldeia visitada se dirigindo a eles em fala ritual, bem próximo ao ouvido. Em seguida todos entram correndo na maloca, dirigindo-se ao centro da mesma.

As mães dos meninos entregam grandes discos de beiju aos visitantes colocando-os nas pernas dos homens que estão em pé. Os pais dos meninos iniciados se locomovem entre todos, dizendo palavras rituais de boas vindas aos hospedeiros que retrucam da mesma forma, agradecendo. A partir daí começa a sucessão de cantos - danças- comida- performances- pausa-saída que só termina no terceiro dia pela manhã.

Homens e mulheres dançam separado, cada grupo dirigido pelos seus (suas) cantores (as). Somente bem tarde da noite pude presenciar homens e mulheres dançando juntos. As danças se diferenciam um pouco. As mulheres em geral estão lado a lado com os braços entrelaçados ou de mãos dadas. Dão um passo e retornam, às vezes formam-se dois grupos um de frente para o outro. Os homens mantêm um ritmo mais forte, pesado e assumem posições mais variadas: em círculo, todos juntos sem forma definida, dois grupos um de frente para o outro com alguns participantes ao redor. As músicas me pareceram no geral as mesmas para homens e mulheres, pelo menos as que envolviam performances com os meninos iniciados. As músicas e performances só para os homens envolviam danças guerreiras. BAINES (1991:130) falando sobre as músicas agrega que: "tinham sequências prescritas que correspondiam aos movimentos do sol e da lua no céu, associadas à sequência de ritos".

Os adornos corporais são simples ²⁵. Os cantores usam o cocar, beri, com penas de gavião real e arara vermelha e colares de miçangas, adquiridas com os Waiwai e hoje um presente solicitado aos brancos. Os homens costumam segurar lanças, flechas, arcos e paus com penas de gavião. As mulheres, principalmente as cantoras exibem também os colares com miçangas. Este colar com miçangas é uma forma de reconhecer as cantoras, mesmo que outras tenham, os delas eram maiores e mais coloridos.

AS FASES DO RITUAL

O espaço principal do **marba** é dentro da maloca, no centro, onde estão os cantores, e todos os participantes, é portanto o palco. Aí acontece as danças e todos os gestos e dramatizações rituais. O pai do menino iniciado permanece também neste local, dançando recatadamente, segurando o filho pela mão ou no colo. A mãe por sua vez permanece no **paty**, que são os espaços onde vive cada grupo familiar, fazendo a comida (carne, mingau, tapioca) que será levada ao centro por seu marido de acordo com os pedidos dos cantores. Assim há intensa relação do centro com a periferia, o masculino e feminino.

²⁵ De acordo com CARVALHO (1982:30), falando sobre o grupo desde os primeiros contatos: "Os Waimiri-Atroari ao contrário da maioria dos índios habitantes na Amazônia, não são vistos com enfeites corporais, nem mesmo a presença de plumagens foi notada".

Destaco aqui uma das sequências que presenciei, para que fique um pouco mais claro os momentos do ritual.²⁶ Coloco as iniciais H, para o grupo de homens liderados pelos cantores e M para o grupo das mulheres lideradas pelas cantoras. Os dois grupos cantam e dançam simultaneamente, em geral os homens ocupando o centro da maloca e as mulheres os lados. Falo em pai, mãe e menino ao me referir a família do menino iniciado. Todas as performances destacadas são acompanhadas de dança e música respectivas. Cada música por exemplo é denominada também **marba**, então temos: marba do jacami, da arara, da anta, do jacu, da onça, do veado, da cobra, do gavião, jabuti, peixe, pato, jacaré, papagaio, macaco, mutum, banana, cará, beijú, plantas medicinais. Enfim, há inúmeros **marba** e cada um é cantando num determinado momento com a dança e os procedimentos performativos corretos. Por falta de um informante no momento do ritual não pude distinguir cada um desses cantos.

M- cantam e dançam em frente aos pais dos meninos, que estão sentados nas redes, fazendo três movimentos:

a) as cantoras seguram um cesto (**matyty**) sem desenho colocam e tirando da cabeça dos meninos (explicaram-me que é para sonhar com **Mawa** e com o ato de colocar o cesto na cabeça e tirar várias vezes se quer garantir que o menino tenha boa visão).

b) as cantoras passam nas mãos dos meninos uma varinha com um pena macia na ponta: "é para ele ficar **mapiara**" (bom caçador).

c) as cantoras passam penas de gavião nos meninos para que ele futuramente consiga ver o gavião e matá-lo.

d) as cantoras passam o barro medicinal (**wudji**) nos meninos, para evitar doenças e picadas de cobra.

H-dançam e cantam e pedem carne, que é preparada pela mãe do menino e passadas aos cantores pelo marido num cesto com desenho, confeccionado por cada pai. Os cantores comem e oferecem aos pais das crianças (pai e mãe) os pedaços colocados na boca.

M-fazem o **marba** da tucandeira, colocam as formigas para picar as costas e braços dos meninos (colocam também as formigas nas meninas pequenas, com três ou quatro anos, para que elas não fiquem preguiçosas).

²⁶ Caderno de Campo número 3, páginas: 36 a 40.

H-pedem carne novamente.

H-pedem água e passam na mãe e no menino.

M-pedem carne

Todos-Em dois pilares perto do espaço de cada família, estão panelas com água e ervas medicinais, cobertas com folhas. Neste momento todos se dirigem até o local e passam pedaços de tapioca na água da panela e deixam ao lado.

M-pegam a peneira com restos de mandioca e passam nos meninos.

H-idem.

M-passam o rabo de arara do cocar no braço e mão do menino.

H-tomam mingau de banana, sentados no chão.

H-vão dançar fora, na frente da maloca.

H-retornam para dentro e fazem o ritual da tucandeira.

H-pedem carne.

M-dão mingau de banana ao pai, mãe e menino.

H-idem , passando também o mingau no corpo da criança.

H-passam água no pai, na mãe e menino.

H-dançam fora.

M-colocam a tapioca de molho.

H-comem beiju e mingau de banana.

H-sentam e descansam.

M-passam os bolinhos de tapioca na água de uma grande panela que já contém ervas medicinais. Essa infusão servirá para lavar o menino após o açoitamento.²⁷

M-passam os restos da mandioca no menino.

H-idem.

H-passam ajoelhados em frente aos pais que seguram os meninos, estes atiram pedaços de beiju nos homens. Este é o **marba** do **sweri** (veado)

H-pediram o cesto com banana.

²⁷ MILLIKEN et alii (1992:44) apontam que esta infusão chama-se **Karawyri kany** e é feita com pelo menos doze tipos diferentes de ervas medicinais (folhas e cascas).

H-pediram o cesto com carne.

H-peneira com restos de mandioca.

H-pedem beijú e tapioca que são distribuídos a todos os participantes pelo pai e mãe.

H-dançam fora.

H-passam o barro medicinal nos pais e dão mingau de buriti e banana. Todos param para comer.

H-chamam todos e passam o **bamy** (remédio medicinal na barriga e perna "para não pegar bicho, doença, é proteção").

H-passam a tapioca na água.

H-pedem tapioca, **marba** do jacú.

H-troca de presentes, entre os pais, cantores e parentes próximos. É o momento de dar presentes e retribuí-los pelo **marba** passado: "é para pagar agora mesmo, senão dá briga".

H-cantores se aproximam dos pais com flechas- **marba** do jacaré.

H-cantores dão mingau ao pai, mãe, menino e ajudantes da mãe e depois os demais são servidos.

H-pedem mingau de tucupi.

M-dançam entre os homens, os rodeam e vão para fora.

H-seguem as mulheres. O pai do menino coloca no chão na frente da maloca os **behe** (chicote) e flechas e os participantes escolhem.

H-cantor bate com chicote nos braços e pernas dos pais, mães e demais participantes.

H-passam os remédios tradicionais no pai, mãe e menino.

O ritual continua por todo o dia e a noite, até o terceiro dia pela manhã. Em geral se repetem e talvez haja mesmo outros modos que não presenciei. Mas o sentido geral é que os cantores dirigem, os demais participantes acompanham, o pai e mãe estão muito ocupados e atentos a todos os momentos do ritual, fazendo a comida e levando ao centro sempre próximo do filho. Desfilam aí todos os elementos do grupo: comida, carne, caça, mandioca, remédios, plantas, cestarias, peneiras, flechas, cocar.

FINAL

O **marba** culmina na alvorada do terceiro dia. As danças terminaram quando ainda estava escuro. Todos esperam fora da maloca, até clarear. As mães com os filhos sentam no chão e os cantores dançam em volta e em seguida cortam o cabelo do menino colocando os pedaços num cesto. Contaram-me que os parentes do menino levam o cabelo e guardam, outros informantes disseram que levam para o mato. Os pais dão os últimos presentes aos cantores.

Enfim, chega o momento do **behe**, o açoitamento. Colocam o menino em cima de paus, previamente amarrados um no outro. O menino está nú e uma vez em cima dos paus é segurado pelos homens na cabeça e nos pés. Os pais não assistem o açoitamento de seu filho. Os parentes próximos tem o direito de bater na criança (avós, cunhados, tios, tias). Devem ser três ou quatro chicotadas fortes. Os participantes incentivam quem bate e preferem os homens às mulheres, pois estas batem muito fraco. O clima é de euforia e excitação. A chicotada perfeita é aquela que deixa sangue nas costas do garoto. Este grita e chora copiosamente e suas costas sangram com enormes vergões. O menino é retidado dos paus e lavado com o líquido feito de tapioca e ervas medicinais. A partir deste momento o ritual termina e não demora muito para que os visitantes comecem a arrumar seus pertences e tomar o rumo de suas aldeias.

Através do que foi exposto até aqui, ressaltando os domínios cosmológicos, o xamanismo, os mitos e os rituais dos Waimiri-Atroari pretendeu-se focalizar aspectos relevantes que se configuram apenas como pistas que podem orientem uma maior compreensão das características culturais e simbólicas do grupo. Outro objetivo foi embasar o capítulo seguinte sobre o Sistema Médico Waimiri-Atroari, que não pode ser analisado fora do contexto social e cosmológico. Ficou claro até aqui alguns pontos chaves que passo a destacar.

Os Waimiri-Atroari como outros grupos Caribe caracterizam-se como uma sociedade sem poder centralizado. Cada aldeia dispõe de autonomia econômica e política, fazendo suas decisões e invariavelmente acusando as outras aldeias de infortúnios, doenças. Neste sentido há uma tensão constante e fundante nas relações entre aldeias Waimiri-Atorari. Esta relações ainda que conflituosas são absolutamente necessárias para o grupo, são a base de sua configuração social, política e econômica.

SILVA (1993:165) propõe que a configuração de uma aldeia Waimiri-Atorari seja o resultado da articulação de fenômenos sociológicos (como o casamento de filhos de poderosos e as fissões) e sócio-cosmológicos (como o ritual de iniciação e o xamanismo). Neste módulo o casamento e o ritual são formas de aproximação enquanto que o xamanismo e a fissão responsáveis pelo distanciamento. Para o grupo a relação entre as aldeias é sempre algo muito complexo, que envolve negociações e postura diplomática por parte das lideranças. Foi observado também que quanto mais distante geograficamente se encontram as aldeias, mais animosidade e motivo de desconfiança existe, ao contrário as aldeias mais próximas tendem a ser mais unidas. É comum, por exemplo o pessoal do Maré fazer comentários desdenhosos sobre outros **Kinja**, do eixo Estrada, inclusive dizendo que "eles fazem coisas erradas, comem o que não devem". Como diz BAINES (1991), o de longe é maltratado mas também pode maltratar. Tal animosidade latente pode ser sentida em todas as manifestações rituais e culturais seja o casamento, a sessão xamânica ou o **marba**.

CAPÍTULO IV

O SISTEMA MÉDICO WAIMIRI-ATROARI

1-CONCEPÇÕES SOBRE SAÚDE E DOENÇA

Os Waimiri-Atroari como qualquer outro grupo humano, têm uma preocupação importante com a questão da vida, saúde e morte, expressas no seus comportamentos cotidianos e rituais. Este capítulo procura a interrelação entre a cosmologia Waimiri-Atroari e os ciclos da vida.

Nota-se que para cada transição da vida de uma pessoa existe um rito ou um conjunto de comportamentos que atende a questões específicas de um bom crescimento, boa passagem, assegurando à pessoa e ao grupo uma maneira correta de viver, segundo os princípios do grupo. Desde a gestação até o nascimento os pais e parentes próximos cumprem série de ritos e normas tanto em relação a eles mesmos e quanto ao bebê para que este cresça com saúde e em harmonia com as forças da natureza e dos espíritos. Mais tarde os meninos vão ser iniciados e transformados em homens, caçadores, num importante ritual para o menino e para toda a comunidade. É um momento social, político e religioso. Nele acontece de forma muito forte e dinâmica a ligação dos Waimiri-Atroari com os espíritos, animais e demais elementos da natureza, através de invocações, canções e danças com a intenção de pedir proteção da morte, doenças e infortúnios e obter poder para se viver em harmonia, ser sensível aos sonhos e aos espíritos e ter sucesso na caça. As meninas passam pelo ritual da primeira menstruação, garantindo que futuramente possam dar continuidade à vida através da maternidade. A vida de uma pessoa é mediada entre outros pelas sessões xamânicas, onde é possível através do xamã o contato com espíritos e entidades que dão à pessoa e ao grupo uma forma de entender o universo que os rodeia escutando o que os espíritos têm a dizer, aconselhar, alertar e prevenir. Finalmente o ritual dos mortos provê ao morto uma passagem a outra dimensão de maneira completa e ideal e aos demais membros que permanecem a possibilidade de contato com eles através das sessões xamânicas e/ou sonhos.

Assim o sistema cosmológico Waimiri-Atroari dá a certeza e a garantia ao grupo de que há um equilíbrio no universo, nada é por acaso e que o homem deve estar em harmonia com as forças que o regem para que ele também esteja e viva bem. Está claro que tanto a vida humana quanto o resto da natureza estão sujeitos aos ciclos de nascimento, crescimento, envelhecimento e morte e portanto todos os comportamentos, normas e rituais ou práticas relacionadas à saúde são feitas no sentido de fortalecer o fenômeno vital, a força da vida contra a força da morte.

Para que uma pessoa seja saudável na concepção dos Waimiri-Atroari é preciso então: fisicamente não ser muito gorda nem muito magra, praticar os rituais, respeitar as normas alimentares, prevenir doenças e não praticar comportamentos tabus; além de ter um bom relacionamento com a comunidade. Em contrapartida percebem a doença como uma agressão externa à pessoa, materializada pelo próprio estado de debilidade desta. Estas agressões podem ser originadas por espíritos, feitiçaria e quebra de regras restritivas, principalmente alimentares, mas também de comportamentos, por uma pessoa ou por membros de seu grupo de substância.

As fases liminares do grupo (gestação, nascimento, infância, rituais, doença e morte) são os momentos onde a pessoa e seu grupo de substância se encontram em um estado perigoso por excelência. A pessoa frágil ou doente em geral está associada a algum estado liminar. Nestas fases é preciso obedecer aos tabus e dietas prescritas. Quanto mais próximo da fase adulta mais forte é considerada um pessoa desde que não esteja em alguma outra fase liminar (gestante, filho recém-nascido).

Em alguns casos a quebra de tabus interfere mais no grupo de substância do que na própria pessoa. E o caso dos recém-nascidos onde na verdade os mais atingidos são os pais. Assim quando do primeiro filho de um casal as regras são seguidas à risca, já com o segundo filho dizem os Waimiri-Atroari que "o perigo é menor" e muitas regras não são cumpridas ou o que é mais comum diminui-se o tempo de observância do tabu. As crianças são consideradas muito frágeis e os Waimiri-Atroari dão a elas especial atenção. Em caso de doença as mães logo procuram tratamento, seja nativo ou do Posto de Saúde. Cortes, ferimentos, contusões, queimaduras são bons motivos para os pais largarem tudo e procurarem imediatamente os serviços do atendente. Lembro-me da grande mobilização que houve quando uma criança de três anos se queimou perto do umbigo, no forno de farinha. A mãe, irmãs e duas sobrinhas se

dirigiram de barco ao posto mais próximo à procura do atendente e todas choravam muito. Um indígena que as acompanhava me disse que ferimento no umbigo de criança é perigoso: "uma criança lá morreu porque o umbigo cresceu e ela chorou, chorou até morrer".

As pessoas muito idosas também são consideradas frágeis e passam a exigir mais atenção e cuidados dos filhos que devem se encarregar de fornecer alimento a eles. SILVA (1993:212) observou que um idoso ao sentir-se muito doente e fraco pode pedir a um dos seus filhos que o sacrifique. Leva-se o idoso (a) para fora do espaço da aldeia, amarra-o a dois troncos, em pé e com os braços abertos e faz-se um ferimento na altura dos rins, provocando um hemorragia fatal. Registra-se ainda que o infanticídio é aceito como a forma correta de agir em dois casos: o nascimento de gêmeos, os pais sacrificam o (a) filho (a) que nasceu em segundo lugar e o nascimento de um criança com problemas físicos. De certa forma o pessoal da área de saúde tem em alguns casos impedido esta prática. Há mais ou menos 5 anos ocorreu um caso de nascimento de gêmeos em uma das aldeias, os quais permaneceram vivos. Recentemente nasceu uma criança com problemas de má formação congênita que chegou a falecer 4 meses depois, mas que provavelmente deveria ter sido, de acordo com a tradição, sacrificada ao nascer.

Através de cuidados, evitações se pode prevenir muitas doenças e mau-estar. Os Waimiri-Atroari têm muitas prática preventivas. Inúmeras são as ervas usadas na prevenção contra doenças, principalmente em crianças, seres mais frágeis e mais suscetíveis de contrair enfermidades. A prevenção também acontece ao nível de comportamento e atitudes dos pais antes mesmo de se casarem. Por exemplo: pessoas jovens, solteiras não podem fazer determinadas coisas pois futuramente seus filhos terão problemas seja no período de gestação ou enquanto o bebê é pequeno. Outro tipo de regra é de que à noite não se realiza nenhum trabalho que faça barulho (bater, socar, pilar): "senão dá caroço nas costas".

As normas alimentares são especialmente seguidas pelo grupo formando importante conjunto de preceitos ligados diretamente ao sistema cosmológico juntamente com regras de comportamento. A relação entre os tabus alimentares e a saúde é extremamente significativa e vai guiar toda a classificação dos alimentos regendo quando sua ingestão é proibida ou permitida. Como os demais conhecimentos as normas e tabus alimentares são passados de pais para filhos e/ou dos mais velhos para os mais novos. Foi observado que os xamãs detém um conhecimento

mais profundo sobre o assunto. Eles sabem porque as normas devem ser cumpridas e são os encarregados de transmiti-las, principalmente para os jovens e os pais por primeira vez.

A questão alimentar entre os Waimiri-Atroari, seus porquês e normas está muito relacionada à mitologia. A origem de certos alimentos é descrita no mito do **Xirmnja**¹. Esta entidade da água teve relações sexuais com um **Kinja**. Quando o filho estava em idade de sua iniciação vieram até a terra conhecer seu avô. Após uma série de desavenças, todos os **Xirmnja** retornam a seu lugar de origem (no fundo dos rios), porém deixam com o grupo muitas espécies de banana, mandioca, mamão, abacaxi, cana-de-acúcar.

Os Waimiri-Atroari dizem que antes deste fato os antigos só conheciam o beijú, feito de três tipos nativos, chamados: **sawa'**, **sity** e **kaba**. Atualmente eles afirmam que dos 17 tipos de mandioca plantados, uma foi trazida pelos brancos, uma trazida do grupo Waiwai e dez dos **Xirmnja**, uma outra sempre já existiu e duas outras são atribuídas à esperteza dos Waimiri-Atroari que descobriram que um pé de árvore (angelim ou samaúma), cantava e gritava e de seu tronco e raízes escorriam as mandiocas. Este acontecimento está descrito no Mito da Mandioca². Em relação à banana, uma veio com o contato com os brancos e outras seis espécies são tidas como vindas também do **Xirmnja**.

O mito do boto³, mostra duas mulheres (menstruadas) não contentes com a vida na aldeia e seus afazeres de mãe e esposa que se atiram no rio. Uma das versões conta que o boto veio e as levou, posteriormente as transformando também em boto; outra versão diz que elas se atiram na água e com paxiúba no nariz se transformam em boto para nunca mais voltar, escolhendo se transformar neste animal pois não servia de alimento para seu povo.

O que sempre tem aparecido nas narrativas é o fato dos animais terem sido num passado longínquo, **Kinja** (Waimiri-Atroari), e que posteriormente se transformam, por vontade própria ou por desígnio de outro (por exemplo **Mawa**). Se por um lado as narrativas apontam este dado, referindo-se ao passado distante, percebe-se que atualmente acontece o mesmo processo se tomarmos como pertinente a afirmação de P, de que nos dias atuais a transformação continua a

¹ Ver Anexo A, número 2.

² Ver Anexo A, número 5.

³ O mito do boto descrito pelos Waimiri-Atroari é em linhas gerais semelhante ao difundido nas populações ribeirinhas da Amazônia. Ver Anexo A, número 17.

ocorrer, na medida que ao morrer o **Kinja** se transforma em animal que servirá de alimento para outros **Kinja**, num ciclo sem fim de renovação da vida.

Pelas narrativas verifica-se também uma mudança nos hábitos alimentares quanto ao consumo de carne animal. Antigamente não comiam **kwata** (macaco-aranha) porque dizem, era **Kinja**, só comiam **kixiri** (macaco mão-de-ouro), **iarki** (macaco vermelho-pequeno) e **tyky'** (mucura). A narrativa é a seguinte:

"Eram vários grupos de **Kinja** (aldeias) e um grupo disse:

-Vamos matar esse **kwata**.

Mas outro grupo viu e disse:

-Esse não é **kwata** é **iarki**.

-Por quê vocês chamam assim? o grupo retrucou. **Kwata** fica com braço e rabo comprido. O outro grupo respondeu que não o comiam porque ele é nosso **yaska** (parente). A gente fica **txamyry** (velho) rápido, só deve comer **iarki**. Mas agora a gente come o **kwata** e olha aí estamos ficando velho rápido. Se a gente não comesse o corpo ficava novo. Quem não comia o corpo ficava novo".

Assim num passado mítico ou distante a ordem era clara: só comiam os animais considerados do "mato mesmo" e todos viviam bem, ninguém envelhecia rápido. Depois com a mudança dos hábitos (os Waimiri-Atroari passam a caçar animais considerados **Kinja**) e introdução de novos costumes (via o contato com os brancos, indicando por exemplo certos peixes que antes eles não comiam), ocorre nova ordem e inclusive muitas doenças e problemas atuais são explicados como quebra dessas primeiras normas.

Ao nível social verificou-se que o conjunto de normas e tabus alimentares opera no grupo como marcador da distinção Nós/Outros. No nível mais distante ocorre a separação com os brancos. Apesar do contato com nossa cultura e até da possibilidade em adquirir alimentos industrializados, a única solicitação do grupo é o sal. Os Waimiri-Atroari se indignam quando nos vêem comer por exemplo verduras verdes, e costumam dizer: "isso é comida de macaco".

Num segundo nível, a alimentação os distingue de outros grupos indígenas. Num encontro entre lideranças do grupo Parakanã, (em visita a algumas aldeias Waimiri-Atroari) lhes foi servido vários alimentos e dentre eles mingau de banana, considerado pelos Waimiri-Atroari

como comida tipicamente de **Kinja** (o termo aqui no sentido de índio genérico). Os Parakanã atualmente consomem mais a comida regional brasileira e fizeram grande desfeita ao grupo anfitrião, pois os comentários posteriores à visita foram, de acordo com um informante bastante contrafeito: "os Parakanã não são mais índios, não comeram todo o mingau de banana, só tomaram um pouquinho. Eles já são brancos, só querem arroz e macarrão"!

Por fim, há a oposição interna, entre os **yaska** e **paxira'**. Muitos alimentos que o grupo da aldeia Maré (classificados como Waimiri) considera não comestíveis foram citados por eles como comestíveis para membros de outras aldeias (consideradas Atroari). Portanto pode-se dizer que as normas e tabus alimentares reforçam a oposição entre aldeias estabelecendo diferenças entre nós-eles (**yaska** e **paxira'**).

Um dos casos ilustrativos é sobre um homem residente em uma aldeia Atroari mordido por cobra e cujo ferimento apesar de todos os cuidados nativos, da equipe médica e das várias idas a Manaus para tratamento não está de todo recuperado. Comentando sobre o caso, o pessoal da aldeia Maré conclui que o ferimento não cura porque este homem não respeita os tabus alimentares próprios para caso de mordida de cobra e mais ainda, sua mulher que estava grávida o acompanhou nos tratamentos, o que é considerado extremamente prejudicial.

Conforme foi colocado até aqui as fases da vida de um Waimiri-Atroari são os momentos chaves de sua existência e por isso requerem especial atenção. Podem ser considerados períodos liminares, de transição e de perigo se regras e tabus não forem devidamente seguidos. Destaco em seguida sete momentos mais importantes.

a. Gestação

Tanto a mulher quanto o seu marido devem ter cuidados especiais e obedecer a certas restrições, evitando problemas futuros para os pais e as crianças. Uma das normas de comportamento básicas é de que o casal não pode brigar e muito menos falar mal um do outro, pois se isto ocorre o filho "fica ruim, **kwada**". Outro cuidado especial é a gestante durante o sono. Ela deve dormir na rede, com as pernas esticadas, nunca enrolada ou de perna aberta, pois ela poderá morrer durante o parto ou o bebê não nascer.⁴ Este cuidado é tomado muito a sério e

⁴ Semelhante comportamento é adotado pelos Ye'cuanas. Os homens devem obedecer suas mulheres e estas não devem dormir horizontalmente na rede (ARVELLO-JIMENEZ, 1992:123).

como os grupos domésticos dormem juntos as mães das gestantes tomam para si a tarefa de durante a noite ver se suas filhas estão dormindo na posição correta. Quanto às restrições alimentares, elas ocorrem tanto para a gestante quanto para seu marido. A gestante não pode comer por exemplo:

- tatu pequeno: porque poderá ter gêmeos
- arara-vermelha: dará coceira (**wuxi**) e ferida (**kory**) na mãe
- veado roxo: a criança fica muito pequena, "mole"
- pirarara: a gestante e o marido ficarão barrigudos
- açaí: o filho ficará magro, porque o caroço da fruta é pequeno e mole.

O marido não deve comer:

- cana-de-açúcar: o filho pode ficar com vermes (**maxkweri**)
- macaco-aranha: não mata nem come, o filho fica ruim.

Outro comportamento não recomendado aos homens é abrir ovos de pássaros no ninho.

Tal ato trará coisas ruins para bebê. Um informante me contou que certo dia o **kraiwa iabrymy** pegou folhas de **karawa** e bateu nas nádegas de duas gestantes do grupo. A explicação dada foi de que ouviram que aconteceu mal para uma criança em outra aldeia e com tal gesto do xamã o fato não se repetirá novamente.

b. Puerpério

Os pais, avós e parentes próprios (grupo de substância) seguem uma dieta, é preciso proteger o bebê contra doenças e ações maléficas. No dia do nascimento os pais fazem um jejum completo até a noite. No segundo dia são permitidos animais como: jacaré, jijú, poraquê, cotia, traíra, mingau de banana. Outro informante garantiu que é somente no terceiro dia que se pode comer. O único alimento permitido nesses dias é goma de beiju preparado pelos avós maternos da criança (que aliás são os provedores nesses primeiros dias). A mãe deve ter o cuidado de ficar na maloca e só poderá sair no quinto dia. Quando completar o primeiro mês, os pais poderão passar a ingerir outros alimentos. Aqui há uma diferença para os primíparos e os casais que já tiveram filhos. Por exemplo um casal primíparo com filho de um mês poderá comer: tucunaré, pacu, cotia, jabuti. Não irá comer: macaco aranha, guariba e jabuti grande. Somente no segundo mês poderá comer macaco-aranha e no terceiro anta. Já um casal com outros filhos logo no

primeiro mês poderá comer: macaco-aranha, anta, caititu e jabuti. Em comum não comerão: guariba, porque senão eles ficarão barrigudos, jabuti grande pois a criança ficará com diarreia e macaco-prego que dará **maxkweri** (vermes) também para o bebê. Inclusive quando estávamos conversando sobre isso foi citado o caso de uma das mulheres que não respeitou a proibição da carne de jabuti grande (**wiamtxa**), e "deu diarreia direto no seu filho, até ele ficar grande". A proibição do guariba e macaco-aranha será até quando a criança puder sentar sozinha.⁵

Outro exemplo me foi citado: um pai cujo filho tem um ano, está portanto andando. Ele ainda está proibido de comer: macaco prego, pois dará vermes; tamanduá-bandeira, dá diarreia; pirarara, ele próprio ficará barrigudo e não irá matar o veado roxo, pois o **akaha** (espírito) do animal irá matar a criança: "não tem cura, não tem remédio". Os homens devem nesta fase do puerpério além de não comer os alimentos proibidos também não matar os animais. Já foi citado o veado roxo e além deste outros são: qualquer tipo de onça e o gavião real, porque todos são considerados como tendo um **akaha** que se desprende do animal assim que ele morre e vem até onde está a criança e lhe faz mal, podendo matá-la ou então trazer diarreia e tumores. Já o guariba é diferente, o pai poderá matá-lo, mas não comê-lo. Mesmo assim o pai após o nascimento terá que ficar no mínimo três dias sem ir caçar.

Essa questão dos tabus alimentares por ocasião do nascimento é muito séria. P, um jovem pai cujo filho faleceu com alguns meses, deu a seguinte explicação: "eu comi boi lá em Manaus, meu filho nasceu **kwada** (ruim), acho que foi por isso. O M (xamã) sabe porquê". Felizmente alguns chefes de postos são muito atentos a isso e caso o marido de uma gestante se ausente da aldeia e sua mulher vem a ter o filho enquanto ele estiver fora, tenta-se localizar o pai e avisá-lo do nascimento e do sexo do bebê⁶. Portanto somente quando a criança tem mais ou menos 5 anos, que anda e fala bem é que todos os alimentos voltarão a integrar a dieta dos pais.

⁵ A classificação que os Waimiri-Atroari têm em relação às idades é bastante complexa. Grosso modo existe, primeiro a oposição **bahnja** (pequeno) e **taha** (grande). Dentro da categoria **bahnja** há várias sub-categorias, o mesmo ocorrendo com **taha** (para melhor detalhamento ver SILVA, 1993:197). Neste trabalho utilizo três categorias principais: **bahnja** (criança), **taha** (adultos) e **txamyry** (idosos), sendo que para as crianças em função das regras alimentares destaco apenas 5 momentos: a) recém-nascido: até 1 mês, b) de 1 a 5 meses: a criança toma somente leite materno, c) 6 a 12 meses: começa a engatinhar e ficar em pé e logo a andar, d) 1 a 5 anos: a criança está andando bem e já fala **kinja yara** (língua de gente), e) 5 a 10 anos: o menino acompanha o pai e a menina a mãe e seguem a alimentação dos adultos.

⁶ O sexo do bebê vai alterar o tipo da dieta, os alimentos proibidos e os permitidos e o tempo de duração da mesma. Apesar deste fato não ter passado despercebido não foi possível registrar com clareza e detalhes esta distinção.

c. Criança até 4 anos

A criança ao nascer se alimenta exclusivamente de leite materno. As mães carregam o filho durante todo o dia e este se alimenta a toda hora. Com o aparecimento do primeiro dente a criança passa a comer também beijú e banana, com o segundo dente, peixe e somente quando mais dentinhos aparecem é que a carne passa a ser oferecida aos pequenos. Mesmo assim o leite materno acompanha a criança até 2 ou 3 anos, ou seja, até quando a mãe engravide novamente. Ainda na fase de colo o bebê não pode comer mingau de pupunha com tapioca, "senão a respiração fica forte, a criança fica com dificuldade para respirar" (devem estar se referindo a asma) e também "dá problema na língua". A batata também é proibida pois "dá ameiba, porque está na terra". Ao perguntar se a mandioca também não podia dar problema a resposta foi que a mandioca é bem preparada, lavada, cozida, torrada, já a batata não.

Em termos de idade então temos: até mais ou menos 1 ano: leite, banana, beiju e peixe e depois de um ano (quando a criança senta e anda bem) introduz-se a carne. Certos alimentos vão ser especialmente recomendados levando-se em conta suas características morfológicas ou comportamentais. Uma carne muito recomendada é por exemplo o caititu, porque "ele é inteligente, olha bem, enxerga bem longe". Nesta fase os alimentos proibidos são: jabuti, anta, paca, macaco-aranha e guariba. Após os 4 anos, quando a criança anda e fala bem (o **Kinja yara**: língua de gente), pode comer de tudo. Nesta fase a criança já está plenamente socializada, é um **Kinja** de verdade e também porque já tem condições de "falar quando está doente, o que está sentindo".

d. Iniciação masculina

O **marba** é um marco na vida do menino entre outras coisas porque marca o fim de uma série de tabus. Até o **marba** ele estava proibido de comer uma série de alimentos, cujos motivos eram de duas ordens: por não crescer ou porque iria envelhecer logo. Dentre os animais proibidos estão: jabuti, jabuti grande, paca, jacú, mutum (nota-se que todos esses animais são pequenos ou lentos) e banana pacovã (pois quando se tornar velho irá se cansar logo). Os recomendados eram: anta, caititu e jacaré, porque estes fazem o menino crescer rápido. De acordo com alguns informantes mesmo após o **marba** o menino continua não comendo jabuti grande.

e. Menstruação

A primeira menstruação, bem com todas as seguinte é um período que exige cuidados e sua alimentação consistirá somente de alimentos **karan**, como a cutiara, peixes como o jijú (aqui há contradições: informantes dizem que não devem comer e outros que deve comer) e a traíra e jacaré. "A mulher com **kawa**" não pode tomar banho no rio e sim na maloca com ervas medicinais (ela não vai na beira se não o **Xirmnja** a leva). Não deverá comer alimentos classificados como **kwada** para esta fase como por exemplo: tucunaré pintado, guariba, pirarara, anta, jabuti, arraia, arara-vermelha, cana-de-açúcar e muitos outros. As explicações para não comer são por três motivos principais: a mulher ficará **iaweri**, ficará barriguda ou então a menstruação não irá parar mais. A mulher menstruada não é impedida de manusear e preparar os alimentos.

f. Pessoas enfermas

As pessoas doentes, ou mesmo mães de filhos doentes deixam de comer certos alimentos, porque piora o estado da doença. Este momento não foi muito observado, pois o grupo foi reticente em suas informações (como tudo que se relaciona a doença) e principalmente porque pelo que pude notar esta dieta, no caso de filhos pequenos está mais a encargo das mulheres com quem tive dificuldades de obter informações). Mas me parece que o princípio é evitar de imediato comidas consideradas **kwada** e prioriza-se os peixes considerados mais leves.

O estado mais comentado como perigoso e que necessitava rigorosa dieta, foi sem dúvida a mordida de cobra. A pessoa mordida deve de preferência comer sozinho e principalmente não estar ao lado de uma mulher grávida, pois pode desmaiar e o ferimento não irá curar. O primeiro dia deve fazer jejum, não tomar água, somente cana de açúcar, no segundo dia toma água e certos tipos peixes. Em seguida os alimentos recomendados são o jacaré e a arara azul (pois dizem eles que ambos comem cobras) e tartaruga. Os animais proibidos são: piranha, paca, caititu, anta, veado, cutia e mutum. Em outros casos de tumores cortes e ferimentos não se comem: anta, caititu e paca.

g. Morte

Obtive poucos relatos sobre as dietas e comportamentos diante de situações de luto e não tenho informações se a morte de alguém desencadeia dietas ou jejuns. Ouvi muito sobre como os Waimiri-Atroari se preparavam para as guerras e para matar o inimigo. Antes do grupo

sair para encontrar-se com o rival era feito um ritual dirigido pelo xamã. Este defuma o lugar em que todos estão reunidos e sobre as cabeças, com breu. Além disso as pessoas pegam um pouco de beiju na mãos e atiram para trás. Um jejum também é imprescindível. Um informante contou:

"Quando **Kinja** mata **Kamnja** passa 5 dias sem comer, no sexto come pouco. Tem que respeitar, quem não tem pai erra. Quem erra morreu, por isso que **Wanakyta** (xamã idoso muito respeitado) tá vivo. É que espírito de **Kamnja** fica **sakna** (bravo). Se como comida remosa, fica todo pintado, com coceira. Só come peixe pequeno, caranguejo, água quente. Para comer anta só depois de 15 dias e jacaré 5 meses".

Em relação às representações sobre o corpo SILVA (1993:159) identificou que para os Waimiri-Atroari: "toda mîdî (casa comunal), tem um yapîrem (aprox. dono) assim como todo dya (lit. "coração") abriga um dya yapîrem. O dya-yapîrem se manifesta pela 'pulsação cardíaca'. É muito significativo que tanto a casa como os defuntos devem ser queimados quando perdem seus donos. É possível fazer um paralelo com os Kuikuro, para eles cada parte do corpo tem um dono, também caracterizados pela pulsação. Todos esses donos das partes do corpo são designados como "coraçõzinhos", pois lá pulsa sangue (VERANI, 1990).

As representações sobre o sangue estão ligadas com a prática da escarificação. Os Waimiri-Atroari escarificam pernas, braços, rosto, barriga, de crianças e adultos. A prática é tanto curativa quanto preventiva ou como forma de manter o bem-estar e eliminar a "canseira" e "a preguiça" e tornar o corpo forte⁷. Com a escarificação há um controle das entradas e saídas do corpo. Cuida-se com o que se come e depois o corpo deve ter um equilíbrio de sangue circulando.

Conforme demonstram estudos sobre outros grupos Caribe que também praticam a escarificação, os motivos estariam ligados ao excesso de sangue. É esse excesso que pode provocar a cansaço, fraqueza. Somado ao aspecto do excesso há a noção de poluição. Os Waimiri-Atroari dizem "que o sangue é ruim, tem que sair". Assim qualquer mau-estar, fraqueza, cansaço ou mesmo qualquer outro tipo de doença que atinga uma pessoa, vai significar que o seu sangue ficou poluído e através da escarificação se retira parte do sangue e com ele a contaminação. Porém como atesta COLSON (1976) é bom lembrar que pouco sangue também

⁷ Os Akawaio (Caribe) também escarificam, método usado para cura, para atrair encantamentos ou contra a preguiça (COLSON, 1976). Os Kuikuro de igual forma escarificam, sendo uma terapia e uma medida profilática. Os jovens na reclusão escarificam "para sair o sangue" e ficam fortes e bonitos (VERANI, 1990:163).

pode ser fatal. Entre os Waimiri-Atroari tal é o caso quando um pessoa ao encontrar o **Irkwa** fatalmente morre, pois este espírito "chupa todo o sangue".

Por tudo o que foi dito até agora pode-se concluir que para os Waimiri-Atroari (bem como para muitos outros grupos indígenas) a conceituação de doença e saúde não está delimitada por estágios pré determinados.¹¹ Doença e saúde formam um continuum na vida de um indivíduo e do grupo.¹² Todos estão suscetíveis, em algum momento de suas vidas a contrair alguma enfermidade. Ao mesmo tempo através das regras, tabus e normas que devem ser cumpridas e mantidas é possível alcançar um estado de equilíbrio. Uma doença, um mau-estar, sempre vai representar um "desequilíbrio das forças humanas e sobre-humanas; um infortúnio premeditadamente enviado, o rompimento de relações seja com outras pessoas, grupos, espíritos ou entidades."¹³

Pelo que pude observar entre os Waimiri-Atroari, assim como entre os Kuikuro, o que caracteriza as representações das doenças são: "a noção de hierarquia na gravidade das doenças, a multicausalidade e a concepção mais ampla de doença, como um mau-estar físico sentido por um indivíduo tanto quanto um infortúnio ou repetidos acontecimentos negativos que atinjam uma pessoa e seu grupo de familiares" (VERANI, 1991:85).

Para compreender de fato como se processa na prática as representações acima mencionadas, destaco agora as categorias nosológicas e etiológicas.

A- CATEGORIAS NOSOLÓGICAS

A pesquisa entre os Waimiri-Atroari demonstrou que os "sintomas" são a chave para as classificações nosológicas e etiológicas. É a partir do dado concreto, o sintoma ou conjunto de sintomas apresentados pela pessoa que todas as possíveis representações, nomenclaturas, causas, diagnósticos são elaboradas pelo grupo, pelo próprio indivíduo doente ou especialista.

De acordo com o esquema da multicausalidade proposto por ZEMPLINI (1985) é a partir mesmo do reconhecimento dos sintomas que o doente e seus familiares partem para um processo de classificação e diagnóstico. Entre os Waimiri-Atroari quando do advento de uma doença, o comum é a classificação de acordo com os sintomas físicos, utilizando qualquer uma das práticas terapêuticas disponíveis ao grupo (fitoterapia, escarificação, defumação, barro

medicinal, medicina ocidental). Está em ação a procura da causa instrumental, "como o paciente pegou a doença"? Caso os sintomas não desapareçam é feito o diagnóstico e novas práticas são testadas e pode-se solicitar ajuda dos **eremy** (cantores) que são hábeis fitoterapeutas. Leva-se em conta aí a história da doença, como a pessoa contraiu, onde estava e assim por diante, tentando chegar mais perto da causa eficaz e mesmo da causa última. Num terceiro estágio quando nada resolveu o problema, procura-se auxílio nas sessões xamânicas, dirigidas pelo **kraiwa yabrimi**, que certamente saberá qual a causa última para o acometimento de determinada enfermidade, tendo em conta tanto as conjunturas pessoais quanto sociais e históricas. Entre os Waimiri-Atroari não foi observado ritual xamânico específico de cura. Pelo que pude observar o problema e o doente são levados ao conhecimento do xamã e este aos espíritos, o qual dará uma resposta que corresponde mais a causa última e não propriamente um tratamento, que podem continuar a ser procurados junto aos **eremy** ou medicina ocidental, no entanto agora com diagnósticos reconstruídos pelo saber advindo das entidades.⁸

Entre os Waimiri-Atroari, até onde pude observar não existe uma taxonomia de categorias nosológicas prontas, mas sim princípios que organizam a percepção dos sintomas.

O termo geral que designa doenças é **kamtxa**. **Kamtxa** é um conceito principal que está relacionado a dores que aparecem no corpo e são lançadas por meio de **ma'xi**. Ou seja, as dores no corpo advindas por **ma'xi** querem indicar uma agressão exterior, algo enviado através de feitiçaria". 'Ma'ki' refere-se ao que causa dor e morte e 'kamca' aos sintomas associados com o primeiro conceito, e a qualquer dor que aparecia dentro do corpo sem ferida ou contusão" (BAINES, 1991:158).

O **ma'xi** está relacionado ao mito do gavião real. Conforme os relatos:

"O gavião real era **Kinja** e deu o **ma'xi** para o **Kinja**. Ele usava, colocava na unha dele. Então **Kinja** pegava no braço de outro **Kinja**, arranhava um pouco e aí já ficava doente. O **ma'xi** fica na unha. Isso era antigamente, acontecia".

"Meu pai falou para não matar gavião. Antes o gavião matou **Kinja**, tudo"⁹.

⁸ SILVA (1993:71) distinguiu os Kiña-yepinim, traduzindo como fitoterapeutas, dos eremi (xamãs). Eu não observei essa distinção.

⁹ Quando se mata gavião (a fim de utilizar as penas para o cocar ritual) é feito um procedimento a fim de evitar que haja a propagação de doenças na aldeia. Todos fazem um abano com folhas e com movimentos no ar dizem palavras próprias "espantam" as doenças que possivelmente o gavião possa estar trazendo ao grupo.

"O gavião tem **ma'xi**, matou muita gente".

"**Ma'xi** é doença, veneno, que outra **Kinja** usa".

Assim **ma'xi** é um conceito importante e complexo sendo usado nos sintomas mal-definidos, que acometem a pessoa repentinamente sem uma explicação de ordem natural, revelando-se uma agressão exterior seja através de algum espírito, de uma pessoa de outra aldeia (configurando-se conflitos sociais), da quebra de algum tabu, ou mesmo dos brancos que também podem enviar o **ma'xi**.

Outros tipos de doenças também são designadas por nomes descritivos dos sintomas correspondentes. Por exemplo: **xixinja** (coceira), **wuxi** (ferida, coceira), **basa** (ferida), **etypa** (febre), **kadwi** (tumor), **tamxa** (cansado, sem forças).

Pode também ser usado o princípio de classificação expresso pelo termo **ietpa** (dor, dói) mais a designação da parte do corpo afetada. Então: **ietpa wiepy** (dor-de-barriga), **ietpa iyhy** (dor-de-cabeça), **ietpa ieba** (dor-no-olho), **ietpa ye'** (dor-de-dente)

Há alguns termos com especializações. Para diarreia comum, por exemplo há o termo **keky**, já diarreia com sangue será **myny benahpa keky**. O mesmo se dá com vômito: **wena** e vômito com sangue será: **wena myny benahpa**.

A especialização acontece também em relação aos vermes. O termo geral é **maxkweri**, que significa além dos vermes intestinais, certos problemas de pele como o bicho geográfico. Todos são considerados "bichinhos" que andam no corpo. Os vermes intestinais podem ser de dois tipos: **tysyrnapa**, verme com cabelo, e **aremry**, verme grande (o grupo traduziu como ameba). Os Waimiri-Atroari tradicionalmente acreditavam que todas as crianças já nasciam com vermes, fazendo parte da constituição física de uma pessoa e mostraram-se surpresos quando a equipe de saúde explicou que os vermes causam doenças (Moura, comunicação pessoal). Provavelmente só era considerada a questão quando a pessoa realmente apresentava sintomas fortes como diarreia e dores intestinais, pois embora o grupo não tenha grande variedade de plantas medicinais indicadas contra vermes o certo é que há algumas delas sendo usadas constantemente¹⁰.

¹⁰ Do total de plantas registradas nesta pesquisa, as indicadas para vermes representam 7.8 %. As tabelas das plantas medicinais encontram-se no ANEXO B.

Outros termos ainda se referem a síndromes específicas menos comuns. É o caso do **iaweri** e **iamtxa**. **Iaweri** é uma doença nativa (no sentido de *illness*, na definição de KLEIMANN, 1982), de cunho altamente cultural. Foi traduzido como: "estar doido, louco", "a pessoa parece como bêbado dos **Kamnja**". Os sintomas são: "a pessoa fica louca, quer brigar e matar todo mundo". "O doente anda torto, dá febre, ele não sabe o que faz, quer matar todo mundo"¹¹. Esse mau pode acometer tanto homens quanto mulheres.

Iaweri pode acontecer devido ao **Irkwa** bem como como quebra de tabu alimentar e sexual. Quanto ao tabu alimentar, o grupo está se referindo às mulheres menstruadas que não respeitam os alimentos proibidos e certamente ficarão **iaweri**. Quanto ao tabu de origem sexual não foi possível obter informações mais precisas, só pude constatar sua existência.

A pessoa com **iamtxa**, fica: "cansada, sem forças". Pode acontecer após uma caçada ou qualquer incurssão na mata. Se a pessoa chega na aldeia e deita na rede com esses sintomas, é porque ela ouviu o **Irkwa**. Os caçadores se previnem deste mau, confeccionando suas flechas com penas previamente escolhidas e com muito breu na extremidade contrária à ponta. Desta forma ao ouvir o **Irkwa** e sentir-se **iamtxa**, a pessoa imediatamente morde forte a ponta com o breu, recuperam do assim suas energias. Caso ele ainda se sinta mal ao voltar, deita na rede e coloca ervas para defumar sob a mesma.

Essas são as principais doenças dentro de uma classificação que se poderia chamar de nativa (ou então "doença de índio"). Apesar dos Waimiri-Atroari reconhecerem as doenças advindas do contato, como a malária, sarampo, caxumba e gripe que quase os dizimou e causou profundos problemas sociais, " não fazem uma distinção entre "doença de branco e doença de índio".

Concordo com GALLOIS (1991), quando diz que as assim chamadas "doenças de brancos", categorias usadas pelos atendentes e até os próprios índios, configuram apenas uma categoria definida aos termos de opção terapêutica viável. O que acontece é que há uma incorporação de termos e práticas médicos ao número de recursos terapêuticos disponíveis.

¹¹ Sintomas idênticos podem ser encontrados em outros grupos Caribe. Entre os Chocó chama-se **awamia**, traduzida por loucura ou ataque (PARDO, 1991:130). Com os Kuikuro ocorre o **etigkitárá**: "o doente anda tonto, com o olho virado, doido e sai pulando e gritando no meio da aldeia, entrando em toda a casa, correndo no mato" (VERANI, 1990:146).

Inclusive há nomes indígenas para as doenças advindas com o contato. Por exemplo para os Waimiri-Atroari gripe é **xixiri**, e gripe forte com tosse (próximo à pneumonia), é **dehedehe**.

Enfim, percebi que o grupo não se preocupa com essa distinção, havendo inclusive uma reinterpretação nativa para as doenças pós-contatos (como veremos no próximo item). Em geral as afirmações correntes são: "doença de branco e índio é tudo igual"; "doença é doença". No entanto é bom salientar que o pessoal da equipe de saúde do PWA tem em geral utilizado a distinção doença de índio e doença de branco quando comentam sobre questões de saúde e doença entre os Waimiri-Atroari, o que pode contribuir para que os próprios índios passem a fazer esta distinção.

B. CATEGORIAS ETIOLÓGICAS

Com relação às categoria etiológicas foi possível distinguir no grupo três níveis de causalidade: feitiçaria, espíritos e quebra de tabus alimentares, que passo a destacar.

B.1.- FEITIÇARIA

O **ma'xi** personificado na figura do gavião real que traz veneno nas unhas, é uma das formas como a feitiçaria acomete os Waimiri-Atroari. Nota-se que com a chegada e ameaça dos brancos, essa visão foi reforçada para explicar porque eles estavam morrendo. Esta reelaboração da nova realidade pode ser observada nos seguintes relatos:

"**Kamnja** flechou nós, tem veneno, ninguém vê e **Kinja** fica doente, sem ferida".

"**Kamnja** matava com **ma'xi**. Minha mãe morreu de **ma'xi**, chorei muito, todos choraram". "Quando os índios começaram a morrer com doença, pensaram que estavam sendo envenenados" ¹².

Através de seu corpo de conhecimentos o grupo passa a formar interpretações da nova realidade baseado nos conhecimentos nativos, ordenando e dando sentido ao caos que se instalava no grupo com a morte de várias pessoas ao mesmo tempo em decorrência de epidemias de

¹² Relatório do professor Carlos Augusto Rocha, aldeia Kaminjanyty, 1990.

sarampo, malária. Portanto as acusações de feitiçaria foram confirmadas ainda mais com a coincidência da entrada de pessoas estranhas na área e o rápido surgimento de doenças e epidemias (baseada na lógica nativa dos infortúnios que trazem os estrangeiros, os de fora, no caso aqui os brancos). Estima-se que foi esse exatamente o caso da morte do sertanista Gilberto Figueiredo, assassinado pelos Waimiri-Atroari, em 1974, devido a morte de várias pessoas do grupo logo após a estadia do sertanista entre eles (esta versão é contestada por alguns indigenistas, confira CARVALHO, 1983).

Outro relato que me foi contado por três líderes de aldeia, confirma ações de feitiçaria impetrados contra qualquer tipo de inimigo, seja antigamente quando uma aldeia guerreava contra outra, seja atualmente contra os invasores brancos, por exemplo os garimpeiros¹³.

"Se entrar garimpeiro aqui, pega o nome dele e alguma coisa, lata, vasilha, plástico. O Wanakyta e Comprido (xamãs) sempre guardam, tá tudo preparado. Para fazer fica três dias sem comer. Com isso dá sangue, vômito, diarreia com sangue (na pessoa atingida). Pega tudo que a pessoa usou, lama onde passou, rastro. Antes **Kinja** brigava contra **Kinja** com o **iaby**, não era com flecha não. Pega tudo e bate, não é com a mão não é com pau e canta, canta. Vai chamando nesse canto as doenças: Quem traz gripe para **Kinja**? Quem traz diarreia? Quem traz dor? Pode levar tudo para este, para aquele. Tudo vai embora com o vento, não escapa ninguém não. Antes foi feito daqui para o Terraplenagem (outra aldeia). A pessoa tava bem, de repente fica com febre e diarreia com sangue, estômago doente. Ia morrendo um, depois o outro, morreram muitos, 15, 20. Se garimpeiro entrar aqui vamos fazer isso com ele. Antes uma aldeia fazia mal para outra. Faziam **iaby** para os outros. Mandavam doença, quando faz isso mata mesmo. É perigoso, isso é como o guerreiro de **Kinja**, é a arma de **Kinja**".

Para este ritual faz-se um círculo na mata e todos os membros do grupo se colocam em volta. Arrumam-se os pertences da pessoa a ser atingida no centro e os homens batem nesses objetos com pedaços de madeira. Perguntados sobre como aprenderam este ritual explicou: "Quem ensinou foi **Iawe**, era um velho que tentou e deu certo. O pai dele também fazia. Ele fez

¹³ Os Waimiri-Atroari consideram os garimpeiros uma das piores ameaças ao grupo. Eles tomam conhecimento das invasões que ocorrem em áreas indígenas. Enquanto estive em campo houve entrada de alguns deles na reserva Waimiri-Atroari, sendo que o grupo agiu prontamente tomando os pertences e tirando as roupas desses garimpeiros os surraram ostensivamente.

duas vezes e depois **Kinja** proibiu". Enfatizam que não é mais feito entre eles: "hoje não se faz mais de aldeia para aldeia, foi proibido, é só para **Kamnja**, senão **Kinja** ia morrer tudo".

Estes relatos são bastante significativos. São os xamãs que dirigem o ritual e precisam se preparar ficando em jejum (em outros relatos sobre guerras, emboscadas sempre aparece o jejum como uma condição inicial). Importante é ter pertences da pessoa a quem o feitiço deve ser dirigido, e o nome foi o primeiro a ser citado. Sabe-se que tradicionalmente os Waimiri-Atroari não repetem seus verdadeiros nomes, pois acreditam que poderá sobrevir doenças. Outro fato é de que como os demais rituais do grupo, este também é cantado. O veículo de propagação do feitiço é o vento, elemento também citado no ritual dos mortos, que deve ser bem feito para que "o vento não traga tudo de volta". Os relatos são um pouco ambíguos quanto a sua ação entre as aldeias nos dias atuais. No entanto quando casualmente perguntei se alguém adoecer de forma muito repentina se a causa poderá ser **iaby**, a resposta foi unânime: sim! E logo esses informantes citaram o caso do cólera que pode ter vindo em forma de **iaby**, pois chegou de repente e mata as pessoas. Ora, o uso da água e o consumo do peixe jamais foi motivo de problema e se de uma hora para outra tem, só pode ter sido feitiço. Ou seja, vemos aqui mais uma vez como uma concepção nativa, serviu de base para a busca pela causalidade última, para um evento totalmente novo e desconhecido ao grupo.

O importante a ser destacado é de que a noção de feitiçaria no grupo revela o quanto a doença está imbricada na vida e conflitos sociais. Vale aqui lembrar que estamos considerando a doença como um processo experiencial cujo significado é elaborado primeiro através de eventos culturais e sociais e somente num segundo momento como evento estritamente biológico.

B.2- ESPÍRITOS

O **Irkwa** é um espírito temido. É conforme já foi colocado a parte imaterial que se desprende do corpo da pessoa e que pode significar perigo e doença. Isto explica o fato dos Waimiri-Atroari queimarem uma maloca onde morreu muita gente, pois o lugar estaria contaminado e é certo que após a morte de um parente próximo há o deslocamento ainda que provisório do grupo doméstico.

Portanto o **Irkwa** por si só representa perigo e como eles ficam vagando na floresta ninguém se atreve a sair sozinho no mato (a única exceção parece ser o **Kraiwa Iabrymy**, porque tem "espírito"). Em muitos grupos indígenas e também entre os Caribe ocorre a "perda ou roubo da alma" como uma categoria etiológica. Infelizmente entre os Waimiri-Atroari não tive maiores dados sobre este ponto e quero lançá-lo aqui a apenas a título de uma pista a ser seguida, em consequência de um único relato que obtive:

"**Irkwa** só vem de noite, conversa com o paciente e leva ele. **Iaweri** também é quando **Irkwa** entra na pessoa. Se não ficou bom é porque **Irkwa** levou a alma dele. Se é febre sem **Irkwa** então passa, mas se não for é porque é **Irkwa**. Às vezes o **Irkwa** pode ficar amigo do paciente, toma conta dele, paciente doente, aí ele morre, pronto levou o paciente".

O interessante é que o **Irkwa** nunca é realmente amigo, pois ao final leva consigo o paciente. Então a nível esquemático temos: uma pessoa está na floresta e após ter escutado o canto do **Irkwa** fica imediatamente cansada, fraca (pois o **Irkwa** provoca cansaço e fraqueza), "aí fica com medo, sai correndo e fica mole". Então morde a ponta da flecha que está tingida com **manji** (breu). Ao voltar para a maloca logo deita na rede e alguém de seu grupo de substância prepara plantas, ervas, musgos para serem queimados sob a rede. A tendência do paciente é melhorar. No entanto caso ele piore, tenha febre, é possível que o **irkwa** tenha roubado sua alma e aí nada poderá curá-lo. Resta saber se os xamãs teriam o conhecimento e o poder para resgatar a alma do paciente tal como acontece em outros grupos.

O informante destacou que o estado de **iaweri** poder ser em consequência do **Irkwa**. Então pode-se fazer uma distinção entre as etiologias. Enquanto no caso do encontro com o **Irkwa** e seu estado de doença ou mesmo morte, o espírito, **Irkwa**, pode ser considerado como causa última, já no caso de **iaweri**, será causa eficaz, o agente, a força que possibilitou a doença, porém a causa última será a quebra de algum tabu (alimentar ou principalmente sexual).

Outro tipo de espírito que pode causar doenças, é o que tem certos animais. Diz-se o "**akaha** do animal x traz doença". Por isso os pais de crianças pequenas devem respeitar normas alimentares e de caça para que não aconteça do **akaha** do animal pegar o filho ou mandar doença. Parece que não são todos os animais que manifestam esse poder. Os que eu mais ouvi como

tendo **akaha** forte, foram: onça, veado e pirarara¹⁴. Outros espíritos são aqueles que aparecem nas sessões xamânicas, os **Kraiwa**, mas estes não causam malefícios, ao contrário auxiliam o xamã e toda a comunidade dando proteção e segurança ao grupo.

B.3- TABUS ALIMENTARES

Assim como muitos outros grupos amazônicos os Waimiri-Atroari mantêm um vasto conjunto de tabus e normas alimentares¹⁵. A ingestão dos alimentos considerados corretos e adequados, e os tabus a serem seguidos não se caracterizam como elementos desconectados da vida cotidiana e cosmológica, ao contrário se mostram absolutamente necessários para o equilíbrio tanto individual quanto grupal.

Sem entrar na discussão entre se as razões últimas para tal e qual tabu alimentar são de caráter materialista ou mentalista, entendo que as normas que regem a dieta e a culinária de uma cultura podem ser entendidos como um sistema simbólico que contribui para a ordenação do Universo e a manutenção do mesmo. Isto porque as explicações sobre o porquê comer ou não comer são atribuições próprias de cada cultura. O mesmo alimento pode ser considerado comestível em uma sociedade e não em outra e os considerados tabus por ambas podem divergir em relação ao motivo da abstenção. Os tabus portanto não podem ser encaixados num esquema a priori, mas na verdade passam a fazer sentido quando vistos dentro de um todo de determinada cultura.

BUCHILLET (1988:41) ao tratar da questão do efeito das representações e práticas dos tabus alimentares na regulação ecológica conclui que isso ainda fica por ser demonstrado, "(...) mas, sobretudo, elas são importantes pelo seu valor expressivo, sua capacidade de produzir

¹⁴ Para os Akawaio os animais também possuem espíritos fortes e causam danos quando estão por perto (COLSON, 1976:479).

¹⁵ Verificou-se a enorme complexidade deste tema junto aos Waimiri-Atroari. Pude obter informações através de observação direta e com as pessoas do grupo que em geral se mostraram abertas para falar sobre o assunto. Infelizmente não pude checar todos os dados e é preciso dizer que há divergência e até contradições entre as normas e tabus apresentados. Prefiro registrar todos os dados mesmo aqueles ditos por um só informante, pois todas as informações serão úteis para futuras pesquisas. Oportuno também dizer que uma coisa são as normas, as regras estabelecidas e outra o dia-a dia, o cotidiano e sua prática. Como coloca BRUNELLI (1989) é importante entender tanto "o que se pensa" quanto "o que se faz".

sentido, de construir relações simbólicas entre os seres humanos e a natureza que fundamentam a ordem social e a ordem biológica, tal como são concebidas e vividas (categorização de estatutos, de fase biológicas e psicológicas, etc.)".

Entre os Waimiri-Atroari muitos tabus devem sua condição à características do próprio alimento (morfologia, estilo de vida do animal, hábitos alimentares destes, etc.) e outros nada têm a ver com o alimento, sendo arbitrários. Os tabus tem uma lógica própria, persistem de geração em geração, e estão intimamente ligados com a cosmologia (relação com espíritos) e com a ordem social (ciclo de vida).

Os motivos arrolados pelos Waimiri-Atroari para determinado tabu são em geral:

a. "sempre foi assim", "é assim que deve ser"

Esta foi a resposta mais comum e a que menos eu queria ouvir. No entanto não deixa de revelar a mais pura verdade, já que os tabus e normas alimentares fazem parte de uma tradição oral seguida e obedecida através dos tempos.

b. "certos animais são muito perigosos, muitos tem um **akaha** (espírito) forte"

Eles podem chegar a matar a pessoa, roubá-la ou mandar doenças (desde problemas de pele, diarreias, dores e mesmo o estado de **iaweri**) São um dos principais motivos para o cuidado após o nascimento de uma criança.

c. "se comer o tucunaré pintado, o filho vai ficar pintado com coceira"

As características do animal ou do alimento, seus aspectos físicos e comportamentais podem ser transmitidos a quem ingerí-lo (por ser pequeno, magro, gordo, ter pintas, ser lento, gerar mais de um filhote, etc.).

d. "tem cheiro forte e gosto ruim"

Em algumas etapas do ano certos animais adquirem um cheiro forte e a carne fica com sabor acentuado.

e. "isso não é comida"

Essa explicação pode assumir aspecto de categoria arbitrária, sem uma explicação pragmática mas sim simbólica (por exemplo comer uma espécie de macaco e não outra).

Os alimentos (produto de caça, pesca, coleta e agricultura) são classificados em três categorias básicas:¹⁶

-**Iriram Karan**: "aquele que é bom" ou "aquele que não faz mal". São os alimentos considerados bons para consumo. Foi traduzido para o português como: " não remoso" ¹⁷.

-**Iriran Kwada**: "aquele que faz mal". São alimentos os quais devem ter cuidados, obedecer as restrições. Traduzidos para o português como remoso.

-**Nynykap**: "aquele que Kinja não come". Fazem parte os alimentos não considerados não comestíveis. Muitos deles assim classificados não o eram no passado e vice versa.

As categorias tem flexibilidades na medida em que um alimento considerado **karan** poderá em alguns períodos ser proibido para consumo e alimentos **kwada** por sua vez podem em outros momentos ser ingeridos sem problemas (aqui houveram algumas diferenças entre os informantes, alguns alimentos sendo considerados **kwada** por alguns informantes e **karan** por outros.)

Em geral, toda a vida dos Waimri-Atroari é regida por algum tabu. Além das fases liminares consideradas de maior perigo e que exigem todo cuidado, os outros momentos também passam a ter alguma espécie de tabu alimentar ou de comportamento. Os jovens, que já não se preocupam mais com o ritual de iniciação masculina ou feminina devem se cuidar porque futuramente serão pais. Não irão abrir o pé da bananeira, por exemplo, porque senão o seu filho ficará pequeno, não crescerá. Também não comerão mutum, porque o filho terá problemas e o pai terá sede constantemente e ficará cansado. É preciso, portanto ter cuidados muito antes do jovem se casar ou mesmo ter filhos, deve-se "guardar o filho" (**banhja karbe**). Os casais que já tem filhos fora do período em que se considera mais vulnerável, poderia a princípio voltar a comer de tudo, mas na realidade provavelmente a esposa estará novamente grávida exigindo novos cuidados. Neste sentido teoricamente os realmente livres de tabus alimentares são as pessoas bem

¹⁶ Ver no anexo C a tabela dos TABUS ALIMENTARES, com a classificação de todos os alimentos que pude coletar durante a pesquisa

¹⁷ A palavra correta é reimoso e quer dizer: "1. que tem reima, 2. que prejudica o sangue, 3. que causa prurido, 4. de maus bofes, brigão, genioso" (Novo-Dicionário da Língua Portuguesa, 1986). Trata-se de uma expressão usada em muitas regiões brasileiras para designar alimentos que fazem mal, que são perigosos (ver o trabalho de MAUÉS & MAUÉS, 1980 sobre os tabus alimentares da Amazônia).

idosas, numa idade em que não mais procriar e não tem mais netos em idade liminar, o que de fato torna-se um caso raro (visto as mulheres terem filhos até idade mais avançada).

2.PRÁTICAS TERAPÊUTICAS

As principais práticas terapêuticas utilizadas entre os Waimiri-Atroari podem ser de origem vegetal: a fitoterapia; de origem mineral: o barro medicinal e de origem animal: formigas, penas de aves, ossos de animais; além das práticas da escarificação e do uso da medicina ocidental. Em geral essas opções não são utilizadas de forma isolada, ao contrário, duas ou mais práticas são aplicadas em conjunto ou uma seguida da outra, conforme o caso. O uso das plantas pode por exemplo vir acompanhado da escarificação, do barro medicinal ou de qualquer outra prática. A medicina ocidental é um recurso terapêutico utilizado frequentemente, porém como as demais práticas em geral, não é a única ser empregada.

A prática terapêutica está bem integrada com a preventiva na vida dos Waimiri-Atroari. As incurssões na mata para coleta de frutas, caçadas ou o trabalho nas roças, possibilita e motiva o grupo para a "coleta dos remédios do mato". Estes podem ser aplicados no próprio local ou trazidos para a maloca para serem usados futuramente. É comum encontrar na fogueira dos grupos domésticos uma pequena panela com infusão de muitas ervas, ou mesmo o que poderíamos chamar de "farmácia caseira", um pequeno estoque mais durável como o barro medicinal, musgos, resinas, além do **bamy**, um composto de várias ervas obtido por cocção e decantação.

A- FITOTERAPIA

A fitoterapia é um recuso muito utilizado entre os Waimiri-Atroari. De acordo com MILLIKEN et alii (1992) em seu estudo sobre etnobotânica Waimiri-Atroari, ficou comprovado que de 214 espécies de árvores e cipós encontrados em um hectare de floresta de terra firma, 79% foram atribuídas propriedades úteis (seja no uso para alimentação, tecnologia, remédios,

construção, combustível, rituais e comércio). Das árvores pesquisadas 15% foram atribuídas propriedades medicinais e dos cipós 21%.

De acordo ainda com esses autores, os Waimiri-Atroari fazem uma divisão da vegetação em três seções verticais: **kawyny** (**kawy** = alto): a copa das árvores mais altas, **Kybyny** (**kypy** = perto): a parte da floresta da altura das pessoas e **Kytany** (**kyta** = baixo): o local rente ao solo onde estão os animais e gramíneas. As árvores são classificadas como **wiwe** e sub-classificadas de acordo com seus usos ou características: **iepry** (madeira para o arco) e **xiriri ieptxi** (remédio para gripe), por exemplo. A maioria das plantas, além do nome geral, recebe um nome "botânico". Tal diferenciação vai depender do quanto determinada planta é utilizada, se suas características são raras ou únicas, ou por vezes razões arbitrárias. Os nomes botânicos em geral pertencem a três categorias principais:

1- Nomes que comparam a planta ou tem relação com um animal, por exemplo:

wiamy iemry (*Callichlamys latifolia*)= pênis do jaboti

2- Nomes que descrevem características físicas da planta, por exemplo:

minja iepkry (*Protium fimbriatum*)= seiva-tapioca

3. Nomes que descrevem usos da planta, por exemplo:

mare iepry (*Sorocea guilleminiana*)= planta da peneira

Outros critérios podem ser a cor da folha, tamanho ou local onde crescem. Por exemplo dois tipos de cipó, ambos conhecidos como **kynyry ba**, serão distinguidos como **kany kynyry ba** (cipó da água) e outro como **txi tany kynyry ba** (cipó da floresta).

Minha coleta das plantas não seguiu nenhuma classificação botânica¹⁸ e embora meus dados confirmem no geral com os de MILLIKEN et alii (1992), não foi possível fazer a correspondência do nome em Waimiri-Atroari para o nome científico, porque para várias espécies científicas os Waimiri-Atroari denominam um mesmo nome e não possuindo conhecimento botânico ficou impossível fazer a distinção. Uma diferença foi que registrei um número maior de plantas medicinais, talvez porque ser este o objetivo principal da pesquisa.

¹⁸ Ver tabelas no Anexo B.

Pude registrar cerca de 100 plantas com propriedades medicinais¹⁹, seu nome nativo, a forma vegetal, forma de preparo e administração, usos e destinatários²⁰.

Forma vegetal

As formas vegetais são variadas, desde grandes árvores, cipós, arbustos (plantas verdes), até musgos, espinhos e resinas (breu).

Partes utilizadas

As partes mais utilizadas são as cascas de árvores e cipós e folhas. A casca (de árvores ou cipós) pode ser usada em pedaços (lascas) ou somente o interior, raspando com uma faca. O cipó é bastante utilizado inteiro, principalmente os que contém seiva ou água. Em plantas verdes (árvores pequenas, arbustos) é comum o uso do caule (talo) que pode ser facilmente raspado, torcido, prensado ou macerado. Em menor número utilizam raízes, sementes, frutas e espinhos.

Preparação

Várias podem ser as formas de preparo, ou também nenhuma, como é o caso de beber a água de um cipó ou simplesmente passar as folhas no corpo. Dentre as formas que exigem preparo as mais comuns são: a) infusão de folhas, casca, raízes, b) esquentamento no fogo ou na água quente, c) maceração com água ou saliva, d) queima (sementes e musgos), e) espremer para extrair a seiva, f) raspar a casca ou sua parte interna.

Normalmente mais de uma planta é utilizada, conforme já foi colocado, um exemplo disso é a infusão para dar banhos nos recém-nascido e crianças de colo com objetivo de prevenção contra doenças e que pode conter até 11 tipos diferentes de plantas (folhas, sementes, frutas). Outro caso pode ser a sucessão do uso das plantas caso a primeira não apresentar resultado. Conforme me explicou um Waimiri-Atroari: "se a planta não der jeito, o doente não ficou bom, a gente pega outra até achar uma que dê certo, **kamnja** também faz assim".

¹⁹ Meus informantes mostraram também outras plantas e seus usos, porém registrei somente aquelas reconhecidas como remédios ou usadas em qualquer prática terapêutica seja curativa ou preventiva.

²⁰ Seguindo a classificação de BRUNELLI (1989), no seu trabalho com os Zoró.

Há que se fazer referência ao **bamy**, um remédio preparado e que pode ser armazenado por muito tempo. É uma mistura de várias plantas, frutas e sementes (dentre elas): **mixba** (caroço de buriti), **patwa** (pataua, fruta), **wy'** (buçu), **marmara'** (fruta), **mukumku** (folhas), **mixi** (?), **wiryry** (?). Queimam-se todos os componentes e depois cozinha-os em água, até que esta se evapore. O resíduo deste processo é então armazenado na casca da castanha. O grupo chama este composto, em português de "sal de **kinja**", por ter um gosto salgado, assemelhando-se ao nosso sal (porém mais escuro). O **bamy** é muito usado após a escarificação, colocado sob os cortes, fazendo arder. O **bamy** tem alto poder cicatrizante.

Forma de administração

As formas de administração das plantas medicinais são: a) ingerir a infusão quente, fria ou morna, b) usar a infusão para banhos, c) friccionar a maceração na parte do corpo infectada, dolorida, d) aplicar a seiva das plantas, no caso de ferida e tumores, problemas de pele, e) inalar a fumaça, obtida pela queima das plantas, sementes, musgos ou ainda f) aplicar a planta, folhas, casca diretamente no corpo ou parte afetada.

Usos

As plantas medicinais são usados para vários tipos de doenças e problemas. Podem ser usadas tanto para problemas com sintomas visíveis como gripe, vermes, como sintomas definidos como quebra de tabus; ou mesmo na prevenção contra doenças provocadas pela ação de entidades e espíritos.

Muitos portanto foram os usos das plantas registradas. Foi possível agrupá-las em 11 categorias (minha classificação) :

01- Diarréia

02- Dores (musculares, estômago, cabeça, dentes, corpo)

03- Picadas (cobra, aranha, escorpião, formigas)

04- Menstruação

05- Ferimentos (cortes de faca, espinhos, problemas de pele)

06- Rituais

- 07- Vermes
- 08- Prevenção de doenças
- 09- Escarificação
- 10- Gripe (febre, problemas respiratórios)
- 11- Caçar

Dentre essas categorias, as que contém maior número de plantas foram, em ordem decrescente :

- 01. Dores (36.7%)
- 02. Ferimentos (33.3%)
- 03. Diarréia (25.5%).
- 04. Prevenção (22.2%)
- 05. Picadas (20.0%)
- 06. Gripe (13.3%)
- 07. Escarificação (10.0%)
- 08. Ritual e Vermes (7.8%)
- 09. Menstruação (6.7%)
- 10. Caçar (4.4%)

Cerca de 60% do total são plantas designadas para apenas uma das categorias de uso e os restante 40% podem ser usadas de dois a seis diferentes categorias de enfermidades.

Destinatários

Em geral os remédios podem ser administrados para todos os membros do grupo. No entanto algumas são exclusivas das crianças, principalmente quando se referem a prevenção de doenças e quebras de tabus por parte dos pais. Não obtive registro se a categoria das plantas para prevenção é empregado em adultos. Algumas plantas são usadas nos cachorros pequenos quando estão sendo treinados para serem caçadores ou mesmo nos adultos durante a caçada, para aumentar sua resistência e visão.

B-ESCARIFICAÇÃO

É uma prática também muito usada no grupo. A escarificação consiste em fazer pequenos cortes no corpo. Antigamente usavam espinhos, hoje o mais comum são cacos de vidro. Os cortes insidem na região onde aparecem os sintomas de uma doença: inchaço, dor, ou mesmo mal-estar, fraqueza.

A escarificação pode ser aplicada em sintomas externos: contusões, dores musculares, problemas de pele ou internos, por exemplo se for dor-de-cabeça, escarifica-se a testa, até casos de escarificação na língua foram registrados devido a dor de garganta (Romulo C.S. Moura, comunicação pessoal). Após a escarificação há uma série de plantas que podem ser colocadas em cima dos cortes, além do remédio específico, o **bamy**.

A escarificação é aplicada em quase todos os casos de doença e é comum as pessoas terem pequenas marcas dos cortes. É um recurso especialmente usado quando a pessoa apresenta cansaço, fraqueza, mau-estar em decorrência de ter escutado ou "visto" (apesar de que o fato de ver significa morte imediata) o **Irkwa** (espírito, entidade da floresta). Outra situação muito utilizada é no estado de **iaweri**.

Além do aspecto terapêutico desta prática, a escarificação assume um lado ritual ou ainda como aponta COLSON (1976), em relação aos Akawaio, para chamar boa sorte.(for applying charms).

Entre os Waimiri-Atroari por ocasião do ritual de iniciação masculina todos os parentes considerados próximos do menino iniciado se escarificam como forma de proteger a criança da morte e desejar que ela se torne um bom caçador no futuro. Em caso de morte de um membro do grupo, todos os demais escarificam, pois considera-se que a aldeia está desprotegida, em um momento frágil e através da escarificação todos se fortalecem evitando outras mortes.

C-BARRO MEDICINAL

O barro medicinal, **wydje**, é outro recurso bastante aplicado. Encontrado na cabeceira de certos rios, apresenta cor avermelhada e é preparado com água e com uma planta medicinal

chamada **krawuri**, popularmente conhecida como *crajiru*, dando ao barro uma consistência mais firme e com bom cheiro.

O **wydje** é usado em casos de febres, "calor no corpo", dores (barriga, costas, pernas), diarreia e picadas de insetos. Para aplicar basta umedecer o barro com água e passar no local dolorido, deixando a pele com uma coloração avermelhada. É um recurso muito usado nas crianças.

O barro com sua propriedade de esfriar é considerado um excelente recurso quando o corpo está febril, quente; como coloca um informante "é bom porque esfria o corpo e tem cheiro bom".

D-PRÁTICAS DE ORIGEM ANIMAL

O uso de animais ou partes deles também foi registrado. Dois tipos de formigas, **ta'xi** e **iakyta** são usadas nos casos em que o paciente está muito fraco, deitado na rede. Colocam-se as formigas para morder as costas e os braços do paciente, uma espécie de tratamento de choque, para restabelecer a energia da pessoa. Em casos específicos como seios inchados das mulheres que amamentam muito, reumatismo e dores musculares este tratamento ajuda a diminuir a dor e o inchaço.

As formigas são usadas no ritual de iniciação masculina, onde elas são colocadas nos braços e costas do menino iniciado para mordê-lo, como mais uma forma de torná-lo forte e resistente á dor e assim prepará-lo para ser um bom caçador. Também são colocadas nas meninas, "é contra a preguiça" ²¹.

Também nos casos de doença grave, quando o enfermo se encontra na rede, é comum queimarem penas de papagaio e urubu sob a rede, fazendo com que o mesmo aspire a fumaça. As penas de arara queimadas podem ser aplicadas em picadas de cobra, arraia e outros bichos peçonhentos.

²¹ Procedimentos idênticos são realizados pelos Akawaios, além do uso das formigas como encantamento (confira COLSON, 1976:453).

Dos animais mamíferos, o sangue, partes internas do corpo e ossos são aplicadas para problemas de pele, mordidas de cobras, contusões, etc. A garganta do macaco guariba (**arawata**), depois de bem limpa e cozida é usada como recipiente para tomar água pelas pessoas asmáticas. Para a asma outro animal empregado chama-se **bokyboky**, pela descrição do grupo deve ser uma espécie de lesma ou verme que se come assado acompanhado com farinha.

E- MEDICINA OCIDENTAL

Conforme já foi salientado muitas vezes neste trabalho, a preocupação com ações de saúde entre os Waimiri-Atroari pelo PWA é bastante grande. O Sub-Programa Saúde talvez seja o que mais tem merecido atenção e verbas dentro do Programa. O objetivo mais amplo deste setor encontra-se dentro dos objetivos gerais do PWA: "melhorar as condições gerais de vida, segundo as aspirações dos próprios Waimiri-Atroari" (INFORMAÇÕES-PWA, 1992). As bases principais do trabalho consiste em: rede de assistência à saúde, programas de prevenção e controle de doenças, programas emergenciais e métodos de avaliação.

Os serviços médicos oficiais seguindo o esquema da biomedicina ocidental estão presentes nas aldeias Waimiri-Atroari junto aos Postos Indígenas. Cada Posto Indígena abriga um Posto de Saúde, com um atendente de enfermagem que dá atendimento primário ao grupo. A sala reservada ao Posto de Saúde tem em geral: uma pequena farmácia com os remédios e utensílios mais usados no atendimento primário (vitaminas, anti-térmicos, anti-inflamatórios, vermífugos, material de primeiros socorros, etc.), todo o material contra a cólera, além das fichas para acompanhamento dos casos atendidos. O atendente pode se comunicar com o médico ou a enfermeira supervisora na sede em Manaus, através da radiofonia existente no Posto Indígena. Portanto casos suspeitos para os quais o atendente não tenha pleno conhecimento ou mesmo casos graves podem ser rapidamente informados à coordenação médica que dará orientações mais seguras ao atendente ou até recomendar que se faça a remoção do paciente aos hospitais mais próximos da aldeia em questão ou para Manaus. As verbas destinadas à Saúde cobrem todos os gastos com remoção, tratamentos especializados, remédios, material específico (óculos, prótese, etc.) e internação.

Pelo que pude observar no tempo de pesquisa, não só na aldeia Maré mas em outras aldeias que visitei a rotina do atendente e do serviço de saúde em geral acontece da seguinte forma:

Duas vezes por dia o atendente presta seus serviços sistemáticos de duas formas: no Posto Indígena ou indo pessoalmente até a aldeia. Os horários, de manhã cedo e no final da tarde seguem o ritmo do grupo, pois se for escolhido outro horário provavelmente o atendente não contará com a clientela, visto que as pessoas saem para fazerem suas atividades cotidianas (roçados, colheita, coleta de frutos, caçadas, pescarias, banhos no rio, etc.) fora do espaço da maloca, retornando no final da tarde. Nestes momentos o atendente inicia ou dá continuidade a tratamentos dando remédios ou fazendo curativos.

Saliento que a forma adotada pelo atendente, fazer os atendimentos na aldeia ou pedir que os índios venham até o Posto, dá uma significativa diferença na relação entre o agente e o paciente e altera também o caráter da procura pela biomedicina como alternativa terapêutica. Quando os indígenas procuram pelo atendente no Posto Indígena nos horários estabelecidos para os atendimentos de rotina, o paciente já vem com uma definição de que seus sintomas representam uma doença ou mesmo um mau-estar. Quer ser atendido pelo agente em campo e tomar remédios, inclusive dependendo do caso, até solicita o remédio que quer tomar: "porque este é bom". Estas horas também transformam-se em momentos sociais por excelência. Pais e mães acompanham seus filhos, junto com irmãs, tias, avós, primos, todos preocupados com o doente, curiosos pelas práticas empregadas pelo atendente. Também é o momento de colocar as conversas em dia com os demais funcionários, saber notícias de Manaus (por coincidência esta é a hora dos Postos se comunicarem com Manaus), enfim saber do mundo dos brancos e dos seus parentes. Para participarem deste momento, não é raro algumas pessoas procurarem atendimento quando já não se faz mais necessário, (um corte no dedo há uma semana atrás), porém é o pretexto para estarem no local dos atendimentos e conseqüentemente saber das novas informações.

Em contrapartida quando o atendente tem a prática de fazer o atendimento na aldeia ou mesmo dar uma visita durante o dia, ele entra em contato com problemas de saúde mais cedo, visto que neste caso é ele quem vai identificar quem está ou não doente, de acordo com os

paradigmas da medicina ocidental. Basta alguém estar na rede ou demonstrar algum sintoma que desperte sua atenção ou ainda outro membro do grupo indicar que tal pessoa está doente, para que o atendente faça um exame. Nestes casos o paciente entra em contato com a medicina ocidental de forma mais rápida, como o primeiro tratamento, o que não o impede logicamente de procurar outros.

As causas de atendimento mais frequentes no grupo Waimiri-Atroari foram: infecções respiratórias agudas, lesões cutâneas, doenças respiratórias agudas, acidentes e envenenamentos, verminoses e problemas dentários. A distribuição dos atendimentos foi equitativa entre os sexos e houve absoluto predomínio das faixas etárias mais baixas. Mais da metade dos atendimentos foram crianças com menos de 10 anos de idade.

Em geral a procura pelo atendente é imediata quando o caso é emergencial como: corte de faca, picadas de cobra, contusões e principalmente se o paciente for criança. O uso das terapias tradicionais permanece concomitantemente com a medicação da biomedicina. Em outros casos, dependendo da gravidade da doença e do diagnóstico feito pelo grupo não hesitam em afirmar que sua medicina não funciona e passam a seguir os preceitos do atendente para obter o alívio dos sintomas. Suas falas revelam a experiência recente das epidemias de sarampo e malária para as quais seus remédios não fizeram efeito. Cabe no entanto destacar que isto não significa que as causas alegadas não sejam dadas de acordo com a explicação nativa. Por exemplo, quando o grupo foi advertido sobre a cólera, sua forma de sintomatologia, cuidados, etc., a doença foi interpretada como uma possível ação maléfica de outra aldeia ou outro grupo indígena com os quais os Waimiri-Atroari guerrearam no passado. Isto prova que a utilização das terapias da medicina científica não implica na acietação e nem tampouco no conhecimento da teoria científica da causação (ERASMUS, 1952).

Constata-se que em 1992 foram registrados 2,4 atendimentos de saúde, em média cada posto de saúde atendeu 275 pacientes, 23 pacientes por mês ou 0,8 pacientes por dia. Cada indígena foi atendido em média 4,4 vezes ao ano, o que equivale a um atendimento de saúde a cada 81 dias ou 2,7 meses (RELATÓRIO GERENCIAL, 1992). Como a oferta de atendimento se manteve há alguns anos e o número de atendimentos diminuiu, somado ao aumento da população, o PWA conclui que os Waimiri-Atroari tem adoecido menos ao longo do tempo.

Realmente podemos constatar um índice geral de saúde muito bom, com poucos casos se complicando. Mesmo assim poderíamos também colocar que a diminuição dos atendimentos possa se dar em função de uso de seus tratamentos tradicionais, o tratamento em família, o auto-tratamento.

Além do atendimento primário de rotina, outros serviços são oferecidos pelo PWA. A vacinação é feita regularmente, com uma cobertura de 100% o que possibilita que o grupo tenha índice de 0% para doenças que podem ser prevenidas através da vacinação. As vacinas são compradas pelo programa ou então doadas por algum órgão público, como a FNS que em alguns momentos colabora nas campanhas de vacinação.

Os testes coprológicos são feitos três vezes por ano em todas as aldeias, com auxílio de técnicos do Instituto de Medicina Tropical de Manaus. Posteriormente ao resultado dos exames toda a equipe de saúde se mobiliza para que o devido tratamento aos infectados seja realizado da melhor forma possível. Os atendentes costumam também fazer reuniões com o grupo para falar dos problemas de saúde, enfatizando em geral: cuidados com o corpo, higiene pessoal e da aldeia, contaminação oral-fecal (que é a mais comum). O PWA quer investir mais esforços na educação sanitária, elaborar material didático explicativo, intensificar o uso de filtros e hipoclorito de sódio e inclusive fazer um teste piloto de construção de sanitários em uma das aldeias.

O programa de saúde bucal é talvez o mais irregular devido a falta de um profissional que permaneça em área. A rotatividade é grande e em geral os trabalhos começam e não tem andamento. O primeiro momento: exame e exodontia é feito, porém a continuidade para realizar restaurações e prevenções fica a desejar. Os índios reclamam muito desse serviço, inclusive porque muitos estão sem dentes frontais, esperando prótese, o que causa problemas para sua alimentação e mesmo estéticos.

Além desses serviços regulares, outros podem ser acionados, caso haja emergência de que qualquer natureza, como por exemplo uma epidemia. O PWA está bem equipado a nível financeiro para dar conta de qualquer emergência na área Waimiri-Atroari.

Em termos da relação atendente-índio, pode-se perceber que os atendentes na sua maioria tem baixo grau de instrução e pouco conhecimento do que seja uma cultura diferente da sua. Infelizmente preconceitos existem o que sem dúvida prejudica muito o trabalho, porque os

atendentes se acham os legítimos representantes da verdade médica, ou seja, a medicina científica, considerada a melhor e que deve ser seguida sem muitos questionamentos. É difícil para os atendentes enxergarem nas práticas adotadas pelos Waimiri-Atroari, um corpo de conhecimento médico que é lógico e faz sentido. Em geral os procedimentos dos índios é tido como parte de suas crenças, costumes e que podem ser até praticados desde que não venham a atrapalhar os preceitos da biomedicina. Assim quando um indígena chega ao Posto e pede atendimento ele de certa forma deve se sujeitar ao tratamento imposto. Suas perguntas, questionamentos, e pedidos de remédios é visto pelo atendente como uma afronta ao seu papel de detentor do conhecimento científico. Na grande maioria não há diálogo, troca de saberes, mas sim impera uma relação vertical e pragmática: o atendente examina o paciente e prescreve um tratamento, o índio se sujeita ser examinado para que seus sintomas sejam aliviados.

Outro problema é a rotatividade dos profissionais da área da saúde é grande. No ano de 1992 foi de 55%, o que dificulta o aprimoramento profissional, a unificação dos procedimentos e diminui o resultado dos cursos de reciclagem oferecido, (RELATÓRIO GERENCIAL-PWA, 1992), sem contar que os indígenas reclamam muito quando o pessoal não permanece em campo e logo sai. Os Waimiri-Atroari identificam o fato de cada aldeia ter seu atendente como uma forma de mostrar o prestígio de seus líderes. O líder da aldeia Maré (aldeia que estava sendo assistida pelo atendente de outra aldeia) muitas vezes se queixou dizendo: "porque o atendente da aldeia Cacau tem que vir aqui? Nós queremos o nosso atendente, que fique aqui sempre". Com a grande rotatividade de funcionários (principalmente atendentes e professores), nenhuma aldeia quer ficar sem um deles, cada líder querendo e exigindo que sua aldeia esteja sempre com todo o quadro de pessoal. O fato portanto da aldeia x ter um atendente é sinal de que os apelos de seu líder foram ouvidos e por isso esse profissional precisa ser solicitado, afinal os Waimiri-Atroari querem vê-lo trabalhar, como dizem: "aqui branco não vem para passear, vem para trabalhar".

Concluindo pode-se dizer que o uso da medicina ocidental é bem aceito pelo grupo, pois significou num passado recente um aliado em sua luta pela sobrevivência e contra a morte, portanto um recurso muito procurado, o que não quer dizer que a medicina ocidental não seja contestada ou que a medicina tradicional não continue a ser utilizada, ao contrário o conhecimento das práticas terapêuticas continua vivo no grupo. Em muitos casos o paciente até

se recusa a tratamentos mais longos e em casos crônicos para os quais a biomedicina não tem respostas imediatas, os Waimiri-Atroari afirmam que: "remédio de branco não funciona sempre". Tal fato se dá justamente porque um dos encantos com a medicina ocidental é sua rapidez no alívio dos sintomas, somado ao aspecto de que o remédio pode ser facilmente obtido, ao contrário de seus remédios que exigem incurssões na mata e devem ser usados várias vezes até que algum alívio seja sentido.

F- NÃO TRATAMENTO

O não tratamento pode também ser uma opção. Uma dor de bariga , diarréia, dor-de-cabeça ou mesmo um problema de pele pode ser desconsiderado, esperando passar ou então convivendo com ele. Quando há agravamento de sintomas então sim inicia-se a procura por uma das práticas disponíveis.

Aqui os atendentes de enfermagem exercem um papel decisivo. Quando estes assumem como parte de seu trabalho visitas diárias a aldeia perguntando se alguém está doente, as pessoas fazem suas queixas ou outros indicam as pessoas que sentem qualquer mal-estar. O diagnóstico será então feito pelo atendente dentro dos moldes da biomedicina, determinando o que é doença ou não. Neste caso a prática geralmente será tomar os remédios receitados pelo atendente. Ocorre que nem todos os casos diagnosticados pelo atendente como doença, são da mesma forma classificados pelos Waimiri-Atrori. Um exemplo é o que diz respeito aos vermes. Culturalmente para os Waimiri-Atroari, os vermes não são classificados como doença, mas acreditam que fazem parte do corpo humano desde o seu nascimento. Atualmente este padrão tem sido alterado, visto ser este tema de grande preocupação para o pessoal da saúde. Inclusive há competição entre as aldeias para ver quem tem menor porcentagem nos exames realizados pelo PWA a cada três meses.

3. ITINERÁRIOS TERAPÊUTICOS

Nesta etapa do trabalho, pretende-se abordar casos concretos de doenças ocorridos entre os Waimiri-Atroari, tentando perceber como se dá a utilização das práticas nativas e da medicina ocidental, ou seja como acontecem as escolhas de tratamento frente às alternativas existentes.

Para dar conta dos diferentes percursos feitos pelo paciente na procura de tratamento, AUGÉ (apud, BUCHILLET, 1991:28) criou o conceito de itinerário terapêutico, que quer dizer: "o conjunto de processos implicados na busca de um tratamento desde a constatação de uma desordem, passando por todas as etapas institucionais (ou não) onde podem se atualizar diferentes interpretações (paciente, família, comunidade, categorias de curadores, etc.) e curas". Portanto o estudo dos itinerários terapêuticos realizados pelo paciente permite analisar o comportamento do enfermo, as pessoas e agências que entram no processo de busca e os tipos de tratamento que emprega.

Durante a pesquisa com os Waimiri-Atroari pude acompanhar apenas alguns casos de doenças, tentando rastrear o itinerário seguido pelo paciente e seus familiares. Algumas dificuldades surgiram para que o acompanhamento fosse completo: a) eu não residi com o grupo o que me impediu presenciar muitos tratamentos e práticas adotadas, b) pelo mesmo motivo nem sempre estive presente às refeições (a fim de registrar os alimentos ingeridos e os evitados), c) o grupo não gosta de falar sobre o assunto e as pessoas nem sempre se mostraram muito interessadas em conversar sobre seu estado de saúde, os remédios, etc. e por fim, d) enquanto estive em área não houve nenhum caso grave de doença, todas tiveram desfecho rápido, não suscitando portanto maiores mobilizações da comunidade ou do xamã, por exemplo (pelo menos ao eu saiba).

Como uma forma de aumentar os dados e os conhecimentos sobre este assunto, foi elaborado em conjunto com o médico responsável pelo Sub-Programa Saúde (Rômulo C. S. Moura) o que chamamos de FICHA DE AVALIAÇÃO DA MEDICINA WAIMIRI-ATROARI (FAMWA). Esta ficha foi enviada a todos os atendentes de enfermagem nas várias aldeias, com o

intuito de que fosse realizada uma pequena entrevista com os indígenas que solicitassem o serviço deste profissional no Posto de Saúde²².

Nesta ficha consta questões tais como: queixa principal, a história da doença, quem o paciente procurou para contar o que está sentindo, se fez algum tratamento nativo, qual o diagnóstico e as causas apontadas pelo paciente, se realizou algum tratamento nativo junto com a prescrição do atendente, qual sua avaliação sobre os resultados; enfim um roteiro de perguntas tentando captar ao máximo as decisões, práticas e concepções sobre o estado em que o paciente se encontra no momento em que ele se reconhece como doente e recorre aos serviços da medicina oficial. Tive acesso a 15 fichas, as quais li e analisei após ter refletido sobre o meu próprio material de campo. Mesmo se tratando de uma pequena amostra dos casos foi extremamente estimulante analisá-las e detectar que em linhas gerais corroboram meus próprios dados obtidos durante toda a pesquisa.

As fichas foram preenchidas por vários atendentes de aldeias diferentes. Alguns já estão no trabalho há mais tempo e mantém com o grupo Waimiri-Atroari um relacionamento mais estreito, outros são novatos, e outros ainda tiveram um interesse genuíno pelas questões da medicina nativa, e com isso houve certamente disparidade na qualidade das entrevistas e preenchimento das fichas. Apesar de todos esses pontos elas se revelaram úteis como mais uma pista para se entender o processo terapêutico, ainda que haja limitações. Registro os aspectos principais do itinerário terapêutico Waimiri-Atroari.

O INÍCIO DA DOENÇA

Como em muitos outros grupos indígenas, também os Waimiri-Atroari ao se sentirem indispostos, fracos, com mal-estar, doentes ou sofrendo alguma dor, deitam-se na rede, dentro da maloca. Como bem notou COLSON (1976) entre os Akawaio, a rede tem uma série de papéis como: cama, sofá e cadeira, e ainda é o lugar de refúgio para uma pessoa que está experienciando qualquer tipo de sofrimento. Então o deitar-se na rede configura-se a primeira reação de uma pessoa que não se sente bem. Caso a indisposição seja temporária como uma dor-de-cabeça, dor-de-estômago, cansaço após uma caçada, algumas horas de repouso com ou sem defumação sob a

²² Ficou estabelecido que a cada dez pacientes que procuram o Posto de Saúde uma ficha será preenchida pelo atendente. A ficha de Avaliação da Medicina Waimiri-Atroari encontra-se no Anexo D.

rede com ervas, musgos e outras plantas, será suficiente e a pessoa retornará logo aos seus afazeres normais. Caso os sintomas não melhorem outros procedimentos serão tomados. Neste sentido o estar na rede não representa somente um lugar de conforto e alívio para o doente ou o indisposto, é também uma forma de tornar público ao grupo que algo não vai bem com determinada pessoa. Desta forma as pessoas que circulam pela maloca logo irão detectar quando alguém está doente.

A QUEM SE RECORRE EM PRIMEIRO LUGAR

Sem dúvida as primeiras pessoas a saber dos sintomas e do mau-estar de um companheiro é o grupo de substância, ou seja, conjugês, irmãos, cunhados próximos, avós. Pelos dados da FAMWA, 81.25% dos doentes contou a pelo menos uma pessoa o que estava sentindo. As primeiras pessoas a saber do mau-estar são os conjugês, caso o paciente seja adulto e casado. Se o paciente for criança recorrem primeiro às suas mães e estas às suas, ou seja às avós. Outros eventuais informados são os irmãos.

O PRIMEIRO TRATAMENTO

Na FAMWA, há um item que pergunta se o paciente procurou alguém para tratamento antes de ir ao atendente: 26.6 % das pessoas disseram que SIM e 73.3 % disseram que NÃO. Dentre as que responderam SIM, a procura foi de 50 % para as avós (solicitadas por suas filhas para tratar dos netos) e 25% para mães e esposos respectivamente.

Ao fazer um paralelo com a pergunta seguinte: se a pessoa fez algum tratamento antes de procurar o atendente, os resultados são: 53.3% SIM e 46.6% NÃO. As práticas utilizadas foram o barro medicinal, chás para banhos e ingestão, compressa de água morna, banho frio, defumação e escarificação; em suma todas as práticas registradas como recorrentes do grupo. Veja-se que aqui a porcentagem dos que recorrem primeiro à medicina nativa é um pouco maior dos que não o fazem. Os dados aqui inferem (mais a observação direta em campo) que a pessoa ao sentir os primeiros sintomas apenas comunica o fato ao seu grupo de substância mas faz sozinha o tratamento baseado em seus conhecimentos dos remédios nativos: 36.6% das pessoas que não procuraram ninguém para fazer o tratamento nativo, de fato o fizeram sozinhas. Como já foi dito anteriormente praticamente em cada fogueira existe uma panela com plantas, cascas e

ervas medicinais disponíveis para quem quiser fazer uso e cada grupo familiar cuida em ter um estoque de plantas, musgos, barro medicinal junto aos seus pertences.

A escolha do primeiro tratamento na verdade denota motivos bastante pragmáticos, já que o grupo têm uma aceitação positiva da medicina ocidental:

a. A gravidade inicial do caso. Cortes, contusões, queimaduras levam o paciente a recorrer de imediato ao atendente de enfermagem. Em contrapartida diarreias, dores em geral podem ou não ser tratadas primeiro com a medicina nativa.

b. Se a terapia nativa para determinado caso requer plantas colhidas frescas, que se encontram longe da maloca, exigem preparo acurado e ainda se os sintomas do paciente aparecem durante à noite é bem provável que ele recorra primeiro ao atendente e depois com mais calma busque e prepare seus remédios.

c. A presença ou ausência dos atendentes vai influir na decisão. Já foi comentado sobre o caráter social dos momentos em que o atendente faz seus tratamentos coletivos no Posto. Os serviços da biomedicina devem ser utilizados, o "atendente está aqui para trabalhar", diz com frequência o líder do grupo. Um atendente me comentou: "quando não estamos por perto eles se viram perfeitamente bem sozinhos, com suas práticas (por exemplo, quando se deslocam a um novo roçado e permanecem aí por um mês ou mais e voltam sem nenhum problema), porém quando estamos perto somos procurados por qualquer coisa"²³. De certa forma há aqui uma certa dependência dos serviços de saúde, o pessoal sabe que pode procurar o atendente a qualquer hora, vai ser atendido e dificilmente sairá sem pelo menos um tipo de remédio. Em parte tal comportamento se explica porque os próprios atendentes fazem questão de serem procurados e se queixam caso os índios demorem a procurá-lo. Ou seja, há em geral uma pressão grande para que os indígenas procurem o tratamento da biomedicina.

d. As afirmações anteriores não querem denotar que para o grupo há uma superioridade do tratamento biomédico, a não ser em termos de eficácia e resolução de sintomas, mas também que na própria lógica do tratamento nativo não há uma ordem rígida. Por exemplo: escarificação, fitoterapia, medicina ocidental são usados sem hierarquia pré-definida. Os Waimiri-Atroari fazem

²³ Entre os Akawaio a ordem dos tratamentos também não é rígida, remédios, encantamentos rituais e shaman são usados, mas: "If a shaman lives in the settlement and is conducting seance, even so slight an indisposition as a headache may be tackled by him" (COLSON, 1976:430).

uso do tratamento que estiver mais acessível e prático no momento, seja a terapia nativa ou ocidental. No entanto é preciso também relativizar esse ponto pois o grupo encontra-se dentro de um esquema de atendimento que é o proposto (ou talvez imposto) pelo PWA e de certa forma se sujeitam a ele, respeitando as normas e fazendo uso do sistema de saúde, "pois foi feito para eles, e deve ser utilizado".

A PROCURA PELO POSTO DE SAÚDE

Caso esse primeiro tratamento não dê resultado, a pessoa em geral recorre ao Posto de Saúde. O tempo que se espera para recorrer ao Posto pode variar de 1 a 15 dias, a média ficando em torno de 5.5 dias. Esse dado aponta para uma tolerância com os remédios nativos, esperando que dêem o resultado esperado. Mesmo assim em muitos casos os Waimiri-Atroari afirmam que os "remédios do mato" demoram mesmo para dar efeito. As queixas principais detectadas nas FAMWA foram: diarreia: 22.2%, dor de barriga: 22.2%, cefaléia: 11.1%, gripe: 11.1%, traumatismos: 11.1%, ferimento: 5.5%, dor de garganta: 5.5%, problemas de pele: 5.5%, dor no seio: 5.5%. Em geral as queixas não são únicas: 46.6% dos pacientes apontaram dois sintomas em conjunto. Os dados do Relatório Gerencial do PWA em 1992, de todo o grupo Waimiri-Atroari mostram os mesmos problemas: infecção respiratória aguda (gripe e problemas respiratórios): 41%, problemas de Pele: 15%, diarreia: 13%, traumatismos: 12%.

HISTÓRIA DAS DOENÇAS, DIAGNÓSTICOS E CAUSAS

Pelo quadro da página seguinte é possível identificar as queixas principais, a história da doença, o diagnóstico e causa apontada pelos Waimiri-Atroari e o diagnóstico do atendente.

Os dados aqui apresentandos confirmam o que foi apontado no item 1 deste capítulo, em relação às representações sobre saúde e doença. As queixas e o diagnóstico, apontam claramente as categorias nosológicas mais usadas pelos Waimiri-Atroari, onde os sintomas expressam por conseguinte o diagnóstico: baseado nas categorias nativas que expressam dor (de barriga, de cabeça,) ou nomes específicos como a gripe, coceira, diarreia, todos com seu correspondente em língua nativa alguns citados e anotados, como o caso de **xiriri** e **xixinja**.

QUEIXA PRINCIPAL	IDADE DO PACIENTE	DIAGNÓSTICO DO KINJA	CAUSA	DIAGNÓSTICO DO ATENDENTE
1. Dor de cabeça	27 anos	Dor de cabeça	Não sabe	Cefaléia
2. Criança chorou muito	3 meses	Xiriri (gripe)	Constante ida para a roça, tempo chuvoso	IRA (infecção respiratória aguda)
3. Dor de cabeça e garganta	10 anos	Xiriri	Tempo chuvoso, foi caçar e pescar	IRA
4. Diarréia e "choro espremido"	1 mês	Diarréia	A mãe estava grávida e o marido matou cobra-grande	Diarréia mais cólica intestinal
5. Diarréia e dor abdominal	31 anos	Diarréia e dor de barriga	Comeu jacaré à noite	Diarréia mais dor abdominal
6. Gripe	1 ano	Xiriri	A mãe o levou ao ritual e havia muita gente, poeira e comida diferente	IRA moderada
7. Dor na mão	65 anos	Dor e febre	Doença não especificada	Reumatismo
8. Queda da árvore	4 anos	Queda da árvore	A criança caiu	Queda
9. Gripe	1 ano	Xiriri	Devido a viagens e festejos do ritual	IRA leve
10. Diarréia e dor de barriga	10 anos	Diarréia	A criança estava na canoa, viu cobra-grande e ficou assustada	Alergia alimentar
11. Coceira e dor nos braços	18 anos	Xixinja (coceira)	Porque tomou banho na água suja	Escabiose
12. Dor no seio	23 anos	Não sabe	Não sabe	Mastite
13. Dor no esômagô e prisão de ventre	25 anos	Comida errada	Comida mal cozida	Alergia alimentar
14. Dor de barriga	42 anos	Não informou	Não informou	Infecção por verminose
15. Pé furado	29 anos	Não informou	Não informou	Ferimento perfurante

De maneira geral o diagnóstico dos Waimiri-Atroari é também o identificado pelos atendentes, que usam obviamente a denominação científica. Quanto às causas aparecem de uma forma ou outra as que apontamos nas categorias etiológicas. As causas relacionadas com a

alimentação podem ser observadas nos casos de número 5, 6 e 13. O caso número 4 é típico de um tabu de comportamento não respeitado pelo pai durante a gestação do filho. Os casos 6 e 9 apontam como causa última uma acusação de feitiçaria no sentido de que o convívio com os Outros, os **paxira'** durante a viagem e os festejos rituais, o **marba**, são os motivos apontados pelas mães para a doença contraída por seus filhos, em suas palavras: "muita gente, muita poeira e comida diferente". E este depoimento é muito interessante porque destaca bem a noção de multicausalidade na atribuição das doenças. O caso 10 revela que uma cobra grande assustou o menino, ou seja, o espírito, **akaha** da cobra foi tão forte que além de assustar o garoto ainda lhe provocou diarreia e dor de barriga.

Nota-se que quando perguntado sobre a história da doença, a mãe explica que começou após um ingestão de alimento gorduroso. No entanto a causa última foi a cobra. Tem-se aqui mais um exemplo da multicausalidade.

Cabe destacar que todo o processo de diagnóstico é construído e pode ser revisto de acordo com o andamento da doença. Um primeiro diagnóstico é feito pelo paciente ao sentir os primeiros sintomas da doença: classificado seu estado como mal-estar passageiro o paciente espera passar ou comunica a alguém de seu grupo de substância e faz uma auto-medicação. Se os sintomas persistem, o diagnóstico pode ser reformulado e o paciente opta por procurar alguém com mais conhecimento, provavelmente uma das cantoras (**eremy**); possivelmente sua mãe ou sogra, (nota-se que em cada aldeia praticamente todas as mulheres idosas são **eremy**) e/ou procura o atendente de enfermagem. O caso então torna-se público e todos seus parentes mais próximos se preocupam e chegam a acompanhá-lo ao Posto. Em se tratando de um a doença que persiste, a tendência será a procura por outras forças, neste caso o xamã, pedindo auxílio aos espíritos (como já foi dito este terceiro passo não foi acompanhado entre os Waimiri-Atroari).

Cito dois exemplos. O caso de B e L. O primeiro me foi contado por um atendente de enfermagem. B ao voltar de uma caçada se sentiu muito mal, ficou vários dias doente, com dores no corpo e vômito. Ele falou à atendente que a causa de sua doença foi que no dia da caçada, "sonhou feio" mas mesmo assim foi. Chegando na mata ouviu o **Irkwa**, que lhe provocou a doença. Seu sonho foi um aviso que ele não deu atenção. No entanto como seu caso foi muito

comentado no grupo, outras versões corriam de que na verdade ele matou um cachorro e o **akaha** do animal estava lhe enviando a doença.

Infelizmente não soube qual o tratamento terapêutico utilizado. O destaque aqui é para a causa última, seja o **Irkwa** ou o **akaha** do animal. E outro detalhe é de que nem sempre os diagnósticos se combinam, ou seja, podem variar e cada um fará o seu de acordo com seu julgamento sobre o caso. Sempre vai ocorrer uma reconstrução do diagnóstico, principalmente se a doença não cura ou veio de forma misteriosa.

O outro exemplo: L foi mordido no pé por um bicho desconhecido. Ficou alguns dias sem ir caçar passando a maior parte do tempo deitado na rede. A atendente doi chamada a intervir. No momento em que viram o pé de Luís todos do grupo afirmavam que era mordida de cobra. Examinando melhor o ferimento, refizeram o diagnóstico dizendo que foi picada de arraia e tratado como tal, com compressas da planta **xeria** (folha de arraia). Passado alguns dias o ferimento não melhorava e algumas pessoas começaram a sugerir que poderia ser mesmo mordida de cobra. O assunto ficou circulando no grupo e prevaleceu a experiência de um **eremy**, que disse ao jovem rapaz que era na verdade picada de arraia, e que ele próprio já havia sido mordido uma vez e o ferimento era semelhante. Com isso L ficou mais tranquilo, retomou o tratamento fitoterápico feito por sua mãe (também **eremy**) ao mesmo tempo que tomava os remédios trazidos pela atendente de enfermagem e não se preocupou em seguir a dieta alimentar caso o diagnóstico fosse realmente mordida de cobra.

Neste exemplo vemos como um diagnóstico é construído e reconstruído, levando-se em conta: o ferimento em si, a resposta aos tratamentos e a experiência vivida por outras pessoas. Causas naturais também foram apontadas, como nos casos 2 e 3.

O USO DOS DOIS TRATAMENTOS

O uso dos tratamentos nativos e da biomedicina em conjunto são efetuados sem problemas. Dos entrevistados 60.1% fizeram os dois tratamentos de forma simultânea e somente 26.6% não o fizeram (13.3% não responderam). Tais dados comprovam que a medicina indígena não apresenta obstáculos para aceitar as terapias da medicina ocidental, não implicando com isso que aceitem a teoria científica da causação. No dizer de WORSLEY (1982), os indivíduos na procura de tratamento se movimentam mais entre diversos agentes de saúde e recursos

terapêuticos que entre diversos sistemas médicos. Verifica-se que também entre os Waimiri-Atroari a procura de tratamento é um processo baseado numa procura pragmática do tratamento certo, nem que para isso tenham que utilizar terapias dos dois sistemas médicos disponíveis, tomando várias remédios em conjunto²⁴.

Cito um exemplo de um caso em que houve rápida assimilação de uma prática terapêutica completamente alheia ao grupo. S de sete anos estava com sua virilha muito inchada, classificado como **kory** (tumor). O tratamento fitoterápico foi aplicado: compressas com a planta **xeria**. Antes deste procedimento no entanto, a ministrante do tratamento desenhou o pé do garoto no chão e riscou vários cortes na terra, com ajuda de uma faca. Eu, imediatamente registrei o caso como uma prática nativa interessante. Mais tarde conversando com uma professora que trabalha há vários anos com o grupo me esclareceu dizendo que esta não era um prática nativa e sim incorporada de uma atendente de enfermagem de religião espírita, que esteve no grupo e costumava tomar este procedimento em casos semelhantes. Assim, incorporou-se uma prática, como mais uma tentativa para a remoção de sintomas²⁵. O menino também foi medicado pelo atendente, mas após alguns dias sem resultado, o tumor foi aberto, com um caco de vidro: "o sangue precisava sair". Passaram algumas ervas e logo houve cicatrização.

Agora, o interessante é que dos indígenas que responderam á questão: qual o tratamento que resultou- 33.3% responderam que o remédio nativo foi o responsável pela cura, 6.6% respondeu que os seus remédios não eram bons para aquela determinada doença e outros 6.6% responderam que o uso em conjunto é que deu resultado (53.3% não responderam). Nota-se aqui um profundo reconhecimento dos "remédios do mato" como eficazes. Em contrapartida, os atendentes responderam o contrário e 53.3% creditaram a cura do paciente como resultado do tratamento da biomedicina empregado no caso. As razões colocadas destacam o caráter científico dos medicamentos. 20% dos atendentes reconheceram que os dois tratamentos contribuíram para a cura e nenhum deles apontou o tratamento nativo como responsável pelo restabelecimento do paciente (26.6% não responderam). O desfecho dos casos levam de 2 a 12 dias. A maioria dos casos foi solucionada após 5.4 dias de tratamento.

²⁴ Já com os Siona e os Sibundoy várias alternativas são utilizadas em sequência mas não simultaneamente, seguindo o preceito de que um remédio anula o outro (LANGDON, 1991:217).

²⁵ Este foi o único caso em que esta prática foi utilizada.

Para dar uma ideia de como várias práticas terapêuticas são incorporadas, cito dois exemplos: D teve uma contusão no braço. Seu primeiro procedimento foi procurar a atendente de enfermagem que passou gelo, colocou atadura e deu anti-inflamatório oral. No dia seguinte D retirou a atadura e fez compressa quente com **ne'neia**. E outro dia ainda passou o **widje** e fez a escarificação. Continuou a tomar o antibiótico e alternar as práticas nativas até o restabelecimento de seu braço.

M e R contraíram leishmaniose. Além do uso da medicina ocidental através de injeções diárias o casal todos os dias utiliza um recurso nativo. Esquentam no fogo o cipós **kiamse** e na água quente o cipó **xwiapyny**, em seguida torcendo em cima das feridas. O resultado tem sido muito alentador. O médico responsável do PWA em relação a esses casos tem inclusive a visão de que o tratamento nativo é mais efetivo que o da biomedicina, inclusive está interessado em que se faça uma pesquisa sobre os efeitos farmacológicos dos cipós utilizados para comprovar cientificamente o que a prática já tem demonstrado: os Waimiri-Atroari sabem cuidar dos casos de leishmaniose.

Pelos dados apresentados neste capítulo somados a vivência que tive entre o grupo, posso garantir que o sistema médico Waimiri-Atroari além de extremamente complexo é também ainda atuante no grupo. Outras pesquisas devem ser efetuadas para que seja melhor conhecido e compreendido.

CAPÍTULO V

MEDICINA OCIDENTAL E MEDICINA INDÍGENA: POSSIBILIDADES E LIMITES

Neste capítulo tenta-se demonstrar a interação existente entre os dois sistemas médicos em questão: a medicina ocidental a medicina indígena como um possibilidade real e concreta. Com base nas políticas de saúde no Brasil, estudos sobre a questão, somados ao trabalho de campo e análise desta pesquisa pretende-se fazer uma avaliação dos serviços de saúde prestados pelo PWA aos Waimiri-Atroari.

1.POLÍTICAS DE SAÚDE PARA POPULAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL

Somam hoje 180 os povos indígenas que subsistem no Brasil. Demograficamente seus contingentes populacionais oscilam entre 200 a 250 mil pessoas. Este número bastante pequeno é o remanescente de uma população original que foi rapidamente dizimada pelo homem branco.

A história da relação entre índios e brancos remonta ao período colonial brasileiro. Desde quando os portugueses aportaram no litoral os índios foram usados como mão-de-obra, ou foram violentados em seus domínios pela introdução de doenças até então desconhecidas. Essas relações foram mediadas principalmente por missões religiosas, cuja atitude esteve baseada numa concepção etnocêntrica, onde o índio era considerado um ser primitivo, cujas características heréticas deveriam ser eliminadas.

A legislação colonial sobre os indígenas não conseguiu assegurar condições mínimas de sobrevivência para a maioria dos contingentes populacionais indígenas neste território. Declarada a independência no país e instalado o regime monárquico, quase nada foi feito em favor dos povos indígenas. O litoral que ainda servia de refúgio para muitos grupos, em especial no sul, passou a ser objeto de programas de colonização, "patrulhas de pedestres foram organizadas para

dar segurança aos colonos que chegavam. Grupos de civis, conhecidos como bugreiros, foram armados para caçar os indígenas" (SANTOS, 1989:13).

A Proclamação da República acentuou ainda mais esse quadro. Estradas de ferro e linhas telegráficas foram construídas em terras indígenas, exploração da borracha no norte provoca o desaparecimento de muitos grupos; perseguições dos bugreiros, massacres e violência se perpetuam por todo o Brasil. Neste contexto foi criado em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI). A criação do SPI foi um marco importante na política indigenista. Retirou-se da Igreja a responsabilidade total na relação com os índios e formulou-se uma legislação que garantia aos índios respeito a sua cultura e o direito à terra. O objetivo principal deste serviço era promover a paz, garantindo a expansão da sociedade nacional e condições de sobrevivência aos grupos indígenas. A ação do SPI estava fundamentada na ideologia positivista e tinha o Marechal Rondon como responsável.

O trabalho desenvolvido por Rondon teve grande importância pois demonstrou que na prática era possível o contato com grupos indígenas, sem hostilizá-los. Essa postura baseada no positivismo, permitiu a defesa de uma política protecionista ao considerar os índios não mais como selvagens ou bárbaros mas sim como indivíduos que se encontravam num certo estágio de desenvolvimento da civilização e por isso deveriam sobreviver.

O SPI garantiu que imensas áreas do país fossem ocupadas pacificamente e os índios passaram a viver nos Postos Indígenas. Apesar disso a visão romântica dos positivistas que esperavam que as tribos evoluíssem para etapas mais avançadas se integrando à sociedade nacional foi desfeita. E é preciso dizer que a ação do SPI não impediu o efeito de desagregação cultural dos grupos indígenas, nem conseguiu conter os invasores porque o Estado não garantiu os direitos legais dos índios, principalmente a posse da terra. O SPI se burocratizou e nos anos sessenta estava falido. Denúncias internacionais contra funcionários, corrupção, utilização de trabalho indígena, introdução de doenças venéreas, etc..., fizeram com que o governo extinguisse o SPI e criasse em 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A orientação básica da FUNAI era definida por um Conselho Indigenista, integrado por representantes governamentais e por membros da comunidade científica. Contudo, passado alguns meses as propostas autoritárias dominam o órgão e com o regime militar a postura de integração

dos grupos indígenas foi retomada. A euforia do milagre, retoma com ênfase a visão do índio como obstáculo ao desenvolvimento, especialmente na Amazônia. A construção da Transamazônica será a expressão maior da nova política de extermínio aos grupos indígenas.

A posição do governo fica explícita no novo Estatuto do Índio, divulgado em fins de 1970 e aprovado como lei em 1973. Graves ameaças aos direitos dos índios estão neste Estatuto: a função de tutela do Estado em relação aos índios; instituição de renda indígena que justifica o uso das riquezas contidas em terras indígenas para a manutenção da burocracia indígena; o direito do governo deslocar fisicamente grupos indígenas por motivos de segurança nacional ou de desenvolvimento nacional (COSTA, 1987: 395).

A FUNAI tornou-se o agente desta política, ligada ao Ministério do Interior, sob mesma lógica dos órgãos desenvolvimentistas e com interesses em contradição com os dos índios como SUDAM, SUDENE, INCRA. As terras indígenas foram delimitadas de maneira imprecisa e não demarcadas gerando conflitos e violência. Além disso a FUNAI pôde dispor das terras indígenas. Muitas terras indígenas foram invadidas por grileiros, garimpeiros, posseiros ou foram declaradas como não ocupadas por índios e assim transferidas para empresários ou fazendeiros brancos. Centenas de índios morreram pela ação predatória durante a implantação de projetos hidroelétricos, pela construção de estradas, barragens e tudo tem alterado o meio dessas populações determinando mudanças irreversíveis em suas culturas e organização sócio-econômica. Portanto a "FUNAI continua a ser um braço do Estado autoritário que objetiva a transformação dos índios em não índios, por sua integração enquanto indivíduos na sociedade nacional" (SANTOS, 1989:16).

A nível de legislação brasileira para populações indígenas, permanece o Código Civil, em vigor desde 1916, que trata dos indígenas declarando-os relativamente incapazes para o exercício de determinados atos da vida civil. Este código foi uma reformulação do que já havia para os indígenas desde 1831. Em 1928, através do Decreto 5485, complementaram-se os princípios da política indigenista sendo que tal decreto é o precursor do atual Estatuto do Índio, criado em 1973. A tutela imposta aos índios tem características especiais pois o próprio Estado a exerce, não havendo intervenção judicial e portanto lhe escapa ao controle. O exercício da tutela fica sempre condicionado à política indigenista do Poder Federal.

Essa legislação espelha um Estado-Nação que não admite diferenças. Os grupos indígenas são na verdade nações, mas não conseguem fazer frente ao Estado. A nação dos brasileiros pretende inserir todos os indivíduos do nosso território e o Estado pretende ser uma forma política representativa única da nação. Os grupos indígenas vivem então uma situação paradoxal: de um lado o Estado é uma instituição alheia a sua cultura, é uma expressão do jugo estrangeiro, mas também é a única instância de proteção contra a sociedade dominante (DURHAM, 1983). Afirma esta autora que um caminho encontrado pelos grupos indígenas foi assumir a categoria Índio, ser índio é reconhecer a diferença com os civilizados e as semelhanças entre os vários grupos indígenas. Os índios então se apropriam dessa categoria e constroem uma nova identidade coletiva: como Índios tem direitos formais, posse de terra e assistência do Estado. CUNHA (1985:36), coloca que:

"Comunidades indígenas são aquelas comunidades que se consideram segmentos distintos da sociedade nacional em virtude de uma consciência de sua continuidade histórica com sociedades pré-colombianas. É índio quem se considera pertencente a uma dessas comunidades e é por ela reconhecido como membro".

Infelizmente nossa Constituição Federal atual reafirma a idéia de homogeneidade étnica da população brasileira, expressa por uma língua e cultura comuns. Na verdade a Nova Constituição deveria explicitar a diversidade étnica e cultural que caracteriza o país e afirmar nas palavras de SANTOS (1989:59), que:

"O Brasil é uma República Federativa multiétnica e plurissocietária, constituída sob o regime representativo, pela união indissolúvel dos Estados, do Distrito Federal, dos Territórios Nacionais, que reconhecem a autonomia das sociedades indígenas que imemorialmente estão localizadas em seu território, garantindo-lhes reconhecimento, solidariedade, proteção e relacionamento simétrico".

Desta forma as nações indígenas teriam espaços políticos e territoriais próprios, ou seja, autonomia. Não era de se esperar que uma proposta dessas fosse votada na Assembléia Constituinte de 1988, mesmo assim a Nova Constituição teve alguns avanços. Pela primeira vez inclui um capítulo sobre os índios e há diversos dispositivos que favorecem os povos indígenas. Ficaram garantidos o respeito às organizações sociais, línguas, crenças e tradições indígenas. O

aproveitamento de recursos hídricos e minerais em terras indígenas só poderá ser feito com autorização do Congresso Nacional. Ficaram proibidas as remoções de grupos indígenas das terras tradicionalmente ocupadas. Foi reconhecida a legitimidade processual dos índios, suas comunidades e organizações. É função do Ministério Público a defesa dos interesses e direitos indígenas. A União manterá entre seus bens as terras ocupadas, devendo demarcá-las. Essas terras são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas são imprescritíveis.

Tendo em vista o quadro de descaso para com o índio em nosso país, a assistência à saúde dessas populações não poderia ser diferente e foi sempre desorganizada e esporádica. Mesmo com a criação do SPI não se instituiu qualquer forma de prestação sistemática à população. Na década de 50 tão somente foi criado o SUSA (Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas), proposto por Noel Nutels e que objetivava ações de saúde aos índios e às populações rurais de difícil acesso.

Noel Nutels foi um pioneiro no trabalho junto às populações indígenas que é iniciado a partir de sua participação como médico na expedição Roncador-Xingu. Essa expedição, organizada durante o governo de Getúlio Vargas, pretendia desbravar terras ainda desconhecidas do Brasil Central. A preocupação de criar uma infra-estrutura de atendimento à saúde com os índios surgiu deste contato junto com a constatação de sua lamentável situação epidemiológica, sendo o problema mais grave a tuberculose. Sensibilizado com essa situação Noel Nutels fez um curso no serviço Nacional de Tuberculose (SNT) e em 1952 apresentou um projeto de implantação de unidades volantes para atendimento aos índios. Para Nutels o trabalho deveria se concentrar na prevenção das doenças trazidas pelo contato. Tinha uma visão ampla do assunto pois afirmava que sem programas simultâneos de proteção das populações próximas aos índios seria impossível assisti-los satisfatoriamente. Além disso via seu projeto como um entre outros na luta de defesa do índio, como por exemplo a luta por sua terra, que é fundamental na questão saúde.

Esse projeto teve grande repercussão e entre 1952 e 1956 foram realizadas viagens ao Araguaia e Xingu, fazendo abregrafias e vacinas, tudo em caráter voluntário. Somente em 1956, no governo de Juscelino Kubitschek, através de portaria, institucionalizou-se o SUSA. Este órgão esteve ligado administrativamente ao SNT, apesar de não se restringir ao controle da tuberculose

e contou também com o apoio da FAB, até 1964, que criou o Correio Aéreo Sanitário, transportando material e equipes de saúde. Após a criação do SUSA, o trabalho se ampliou para grupos indígenas do sul do Mato Grosso e área do Rio Negro (na Amazônia). As ações compreendiam vacinações, extrações dentárias e cadastro torácico.

A perspectiva de trabalho de Nutels esteve ligada a proposta dos irmãos Vilas Boas. Estes constataram que era preciso proteger os índios através da garantia de uma base territorial que pudesse manter seus modos de vida tradicionais. Foi proposto então a criação do Parque Nacional do Xingu, criado oficialmente em 1961. Em relação à saúde Nutels impôs uma quarentena sanitária a todas as pessoas que entravam na região. No final de 1963 Nutels foi nomeado diretor do SPI. Nesta época o SPI já estava decadente, levando Nutels a propor uma reestruturação completa do órgão com amplo debate sobre a política indigenista. Nutels porém só permaneceria no cargo por 6 meses. O golpe militar de 64 interrompeu abruptamente sua gestão. A partir de 1965, a Escola Paulista de Medicina passou a prestar assistência aos índios do Xingu, através de convênios com o diretor do parque, Orlando Vilas Boas e posteriormente reiterado pela FUNAI.

Com a criação da FUNAI, reestruturações foram feitas, dentre elas que cerca de 80% dos recursos orçamentários são gastos com sua administração (COSTA, 1987:396). Tal política refletiu-se na estruturação dos serviços de saúde que ao invés de fundamentar o trabalho numa perspectiva preventiva, privilegiou a assistência individual. O SUSA foi incluído no Ministério da Saúde como UAE (Unidade de Atendimento Especial). A FUNAI criou as Divisões de Saúde e as Equipes Volantes de Saúde, com uma equipe em cada Delegacia Regional com médico, enfermeiro, bioquímico e dentista. Os profissionais das EVS viviam nas capitais e realizavam viagens esporádicas, quando faziam atendimento médico e romoviam os casos mais graves. Coerente com a administração do órgão a maior parte dos recursos da Divisão de Saúde da FUNAI era gasta com salários, transportes e diárias, remoção dos doentes e serviços médicos em hospitais da cidade. O trabalho da UAE também sofreu mudanças com os recursos diminuídos e falta de apoio do Ministérios da Saúde e da FUNAI, fazendo com o órgão fosse se extinguindo aos poucos.

Em 1986 tem início o processo da Reforma Sanitária, através da criação do Sistema Único de Saúde, conforme definido na VIII Conferência Nacional de Saúde. Os pressupostos de universalidade, participação e gratuidade do atendimento à população brasileira como um todo deveriam garantir também às populações indígenas os serviços do SUS. Neste mesmo ano realizou-se a Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio. Foi a primeira vez que o Estado Brasileiro reuniu representantes de várias nações indígenas, órgãos públicos e organizações da sociedade civil para discutir propostas de diretrizes relativas à saúde. As principais decisões foram: promover atenção primária de saúde que respeite as especificidades etnoculturais, garantir a participação indígena nas políticas de saúde, criar agência específica para assuntos indígenas, reafirmar o respeito ao conhecimento indígena no seu trato à saúde. (CONFALONIERE, 1993: 39).

O decreto presidencial número 23 (de 04/02/91) delegou à Fundação Nacional de Saúde a responsabilidade de coordenação, elaboração e execução dos projetos de saúde destinados à promoção, proteção e recuperação da saúde do índio. Como consequência foi criada a COSAI (Coordenadoria de Saúde do Índio), vinculada à FNS.

No que tange ao princípio da participação dos índios na elaboração de políticas de saúde, um avanço foi a inclusão de quatro representantes indígenas na Comissão Intersetorial de Saúde do Índio (CISI). Esta Comissão, instalada em 1992, da qual participam também representantes do governo federal (Ministérios da Saúde e Justiça), de universidades e organizações não-governamentais tem por atribuição maior assessorar o Conselho Nacional de Saúde na elaboração de princípios e diretrizes de políticas governamentais no campo da saúde das populações indígenas.

Nos aspectos práticos de implantação do SUS, o fator político-administrativo mais importante diz respeito à descentralização, ou seja, a prestação direta de serviços em nível municipal. Em relação às comunidades indígenas isto traz dois problemas principais: os municípios onde se encontram a maioria das áreas indígenas não possuem infra-estrutura própria de serviços de saúde para a população local e quando o possuem não têm profissionais treinados para atender à minoria indígena. Outro aspecto é de que frequentemente os grupos indígenas são

precariedade tolerados pela população local e pode-se prever um atendimento deficiente neste contexto em função de atitudes etnocêntricas e disputas fundiárias.

Quanto à organização dos sistemas locais de saúde, sabe-se que o SUS tem como unidade funcional os Distritos Sanitários. Em relação às áreas indígenas, foi proposta a criação de Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) que englobem apenas comunidades nativas, segundo critérios demográficos, geográficos e culturais específicos, incorporando as práticas tradicionais de cura indígenas em seu atendimento. O DSEI deve ser caracterizado por: base territorial; controle social da rede distrital exercido através dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CDSI); existência de rede de serviços com equipes de saúde capacitadas e equipada; autonomia administrativa e financeira; ter comando único técnico e/ou executivo. O primeiro distrito a ser operacionalizado foi o Distrito Yanomami.

A IX Conferência Nacional de Saúde (1993) reafirmou este princípio operacional e a implantação de novos DSEI vem sendo discutida pelas FNS e FUNAI, junto com a Comissão Intersetorial de Saúde. A II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas que contou com a participação de 200 delegados indígenas e não-indígenas ressaltou os seguintes princípios: a garantia dos direitos indígenas à preservação de suas terras, a saúde como um direito de cidadania, implantação do SUS (Sistema Único de Saúde), o caráter de universalidade e descentralização do SUS, responsabilidade da União para assistência à saúde dos índios, o processo saúde-doença dos povos indígenas é resultado de determinantes sócio-econômicas e culturais e a formação dos recursos humanos deve prever conhecimento e respeito às medicinas tradicionais dos grupos indígenas.

O modelo assistencial prevê que a responsabilidade pela atenção à saúde indígena é atribuição do Governo Federal. O sub-sistema de atenção à saúde indígena deve se pautar numa abordagem diferenciada e global, levando em conta cada realidade local e toda a população indígena deve ter acesso ao SUS a nível local, regional e centros especializados. Destaco ainda a importância dada ao tema dos sistemas tradicionais de saúde (item VII do referido Relatório Final da CNS-PI) que reafirma o respeito à medicina tradicional na figura dos seus especialistas e todas suas práticas e pretende assegurar aos povos indígenas o direito intelectual sobre suas práticas e conhecimentos médicos.

Apesar de todos estes avanços não se pode negar que o Brasil ainda apresenta níveis de saúde muito abaixo do desejável. Faltam dados epidemiológicos e etnológicos sobre os sistemas indígenas da saúde, abandono quase total das redes de serviços da FUNAI cujos problemas administrativos e de competência bloquearam um novo pensamento de ação regional e local. Tal situação se deve principalmente a três fatores: falta de definição dos papéis dos diversos agentes, falta de diálogo que permita uma integração das ações e falta de uma base adequada de conhecimento no campo da relação sociedade/cultura/saúde. Este último fator é fundamental para gerar modelos alternativos que satisfaçam os objetivos do Decreto, particularmente os que tratam da especificidade sócio-cultural dos grupos envolvido (NESI, s/d:4).

Parece existir uma confusão de atribuições entre FUNAI e FNS gerando ao final um grande descaso para com a problemática da saúde dos povos indígenas. Enquanto esta questão não for realmente vista pelo Governo Federal e demais órgãos públicos como uma questão prioritária será muito difícil ter avanços significativos nesta área. CONFALONIERE (1993:42), destaca pontos importantes a serem resolvidos para que se garanta uma efetiva melhoria na qualidade de assistência à saúde dos índios: homologação da demarcação de todas as terras onde vivem tradicionalmente os índios com efetiva proteção contra invasores; garantia da continuidade de recursos do Tesouro Nacional para as Instituições responsáveis pelos Distritos Sanitários Indígenas; delimitação definitiva de funções, responsabilidades e espaço de atuação entre FNS e FUNAI; criação de mecanismos administrativos e jurídicos que facilitem a formalização dos DSEI e por fim o estabelecimento de uma política diferenciada, a nível federal, de recursos humanos destinados ao trabalho de saúde com comunidades indígenas.

2. SISTEMAS DE SAÚDE EM INTERAÇÃO

A realidade mundial em matéria de prevenção e medicina de massa com alta incidência de endemias e taxas elevadas de morbi-mortalidade infantil tem proporcionado uma reflexão sobre os programas de medicina ocidental nos países em desenvolvimento, conforme coloca BUCHILLET (1991). Em primeiro lugar constatou-se que a introdução da medicina ocidental não vem preencher um vazio: as sociedades do mundo inteiro dispõem de meios para enfrentar e

resolver seus problemas de saúde e segundo, que as medicinas tradicionais constituem o principal recurso sanitário para mais de dois terços da população mundial.

A Organização Mundial de Saúde (OMS) levando em conta essas constatações e mais o custo exorbitante dos projetos de desenvolvimento sanitário, reavaliou e reorientou suas diretrizes no sentido de buscar soluções alternativas que levassem em conta a realidade local, as particularidades culturais, procurando as melhores formas de articulação da biomedicina com os recursos terapêuticos já existentes.

Em 1978, a OMS, impulsiona seu Programa de Promoção e Desenvolvimento da Medicina Tradicional e expede uma resolução aos governos para que estes dêem importância adequada ao emprego de seus sistemas médicos tradicionais, dentro da estratégia da Atenção Primária de Saúde, promulgada na Conferência de Alma-Ata (1978). Neste Programa se dá especial enfoque na atenção primária em saúde e na participação das comunidades locais na resolução de seus problemas.

Em realidade, esse interesse pelas medicinas tradicionais vem já de algumas décadas e torna-se mais sistemático e oficial a partir de 1970, com o ingresso da República Popular da China nas Nações Unidas. Com este ingresso o ocidente descobriu que no curto tempo de 20 anos este país de 700 milhões de habitantes conseguiu resolver a maior parte de seus problemas de atenção sanitária, através de um sistema heterodoxo e pragmático onde se utilizavam todos os recursos médicos disponíveis, tradicionais e modernos apoiados em um sensível melhoramento das condições sociais da população. Esse sistema reconhecia procedimentos milenares como a acupuntura, moxibustão e utilização de plantas medicinais (LOBO-GUERREIRO, 1991).

No entanto ao se difundir essa experiência para a Europa e Norte-América logo se percebeu que a situação dos vários países não era a mesma. Na China ou na Índia, a medicina tradicional representa um conjunto articulado de conhecimentos e práticas que se apóiam numa tradição literária. Em contrapartida na África e América Latina a situação é diferente. Aqui não se conta com uma tradição escrita e somente através da tradição oral foi desenvolvido um complexo sistema médico que é mantido apesar dos longos anos de contato com culturas exógenas. O problema que se coloca é portanto como incorporar essas medicinas e os seus

respectivos especialistas nos programas de saúde, como adaptar esses programas a essa grande diversidade de culturas que existem por exemplo na América Latina?

Refletindo atentamente as orientações da OMS, precebe-se que por um lado apesar de serem muito importantes de outro demonstram certa ambiguidade e etnocentrismo. A OMS recomenda aos governos locais que façam uma rigorosa avaliação da eficácia das práticas tradicionais para rejeitar aquelas consideradas nocivas, perigosas ou ineficientes. Será que tal procedimento demonstra uma valorização séria das medicinas tradicionais? Como coloca BUCHILLET (1991:245):

"Nessas condições, será que podemos falar de integração da medicina tradicional nos sistemas oficiais de saúde, quando a medicina ocidental outorga-se o direito de julgar a eficácia e a legitimidade das medicinas tradicionais e de compartimentá-las em saberes e práticas susceptíveis de serem melhorados e, em alguns casos, descartados, por serem, na sua ótica, perigosos, ou ao menos, totalmente desprovidos de eficiência"?

"É que no fundo persiste a idéia de que a medicina indígena tem uma parte empírica e outra mágica e que é possível pegar uma e deixar a outra." Nas palavras de LOBO-GUERRERO (1991:275): "El problema, sin embargo, es que eso que la racionalidad occidental interpreta como magico, es precisamente la base misma sobre la cual están construídas estas medicinas indígenas".

ARBELAEZ (1983) discute as possibilidades e limites da medicina ocidental. Constatou que há uma crise na medicina, a práxis médica tem falhado quanto às suas concepções e métodos (relação médico-paciente, mercantilização do ato médico). O modelo médico utiliza métodos para conhecer a realidade dentro da corrente empírico-positivista. Nesta linha o corpo é visto como conjunto de sistemas e a doença provém de um agente externo, portanto a terapia sempre é no sentido de eliminar a bactéria, o vírus. Fora o sintomas físicos, os demais não são considerados porque a medicina institucional considera a enfermidade como um problema individual, separada de determinantes econômicas, sociais.

Em geral os programas de saúde estão baseados em relações verticais, onde o médico sabe e o paciente é passivo neste processo. A prepotência com que os médicos científicos se relacionam com as comunidades indígenas é sustentada porque a medicina dentro de nossa sociedade é o saber oficial. O importante quando se quer um trabalho que valorize os dois saberes

é de que os profissionais de saúde da medicina institucional: "tomen conciencia de que son los representantes de una ideologia que busca la expansion perpetuando sus dogmas y su forma de conocimiento como lá única verdade que ignora otros métodos de observación de la naturaleza que aportan visiones alternativas" (ARBELAEZ, 1983:75).

Portanto se existe essa consciência de que há limitações da medicina ocidental oficial, é possível que nova mentalidade seja criada, abrindo espaço para outras concepções de corpo e de doença. Muitas pesquisas foram orientadas nesta ótica da supremacia da medicina ocidental frente à medicina tradicional. Uma das principais perguntas que orientaram os estudos sociológicos e antropológicos em populações etnicamente distintas era o porquê da não-utilização dos serviços de saúde implantados. Inicialmente a resposta mais frequente baseou-se no modelo das barreiras culturais e mais tarde na teoria da marginalidade. O que se concluiu ao final é de que sistemas tradicionais de curas e o recurso a curandeiros indígenas persistem porque satisfazem em grande medida necessidades que não estão cobertas por outros sistemas¹. Em todos esses estudos fica claro a aceitação da supremacia da medicina ocidental e o que se postula é de que não se necessita combinar serviços, mas sim adaptar os serviços de saúde ocidentais às características culturais e ambientais específicas de cada população (KROEGER, 1982).

Como foi resumidamente colocado até aqui as dificuldades na viabilização de programas de saúde que integrem esses dois sistemas médicos são muitas e os desafios são grandes. Porém é preciso insistir e aprender com pesquisas e casos concretos de tentativas feitas, que atestam que as soluções para esses impasses e limites só serão obtidas através da construção conjunta insistente e sistemática onde os dois sistemas em interação aprendam a respeitar-se e a valorizar-se mutuamente.

O conceito de etnodesenvolvimento pode ser útil neste propósito. De acordo com BATALHA (1989), etnodesenvolvimento é o processo de consolidação e ampliação dos âmbitos próprios, mediante o fortalecimento da capacidade autônoma de uma unidade sócio-cultural para guiar seu próprio desenvolvimento e o exercício da autoderminação para construir seu futuro.

¹ Ver pesquisas como as de GARRO & YOUNG (1983) com populações rurais indígenas no México, em que os autores comprovam a teoria da marginalidade ou a de KROEGER (1982) com populações indígenas no Equador, onde ambas as teorias foram levadas em conta e o autor conclui que as razões principais para o não uso dos serviços modernos de saúde seriam a falta de acesso cultural, geográfico e financeiro dessas populações.

Dentre as teorias desenvolvimentistas, o etnodesenvolvimento surge como aquele capaz de dar conta da especificidade das situações interétnicas. Tal abordagem:

"estaria baseada, sempre que possível, no uso dos recursos locais quer sejam naturais, técnicos ou humano; ou seja, ela orienta para a auto-sustentação, nos níveis local, nacional e regional (entendendo por isso) contar basicamente, com suas próprias forças e recursos, mais do que esperar soluções para seus problemas a partir do mundo industrializado" (STAVENHAGEN apud CARDOSO de OLIVEIRA, 1992:59).

Um projeto de saúde baseado no etnodesenvolvimento busc aproveitar a experiência histórica, as tradições culturais existentes (não rejeitando-as a priori como obstáculos ao desenvolvimento) e os recursos atuais do grupo, incrementando a capacidade social de decisão sobre os recursos que devem ser utilizados. É um processo sempre autogestionário e o controle se dá através da capacidade de decisão, decisão esta que significa autonomia: a capacidade de um grupo optar livremente entre diferentes alternativas. E, geral os programas de saúde tem se orientado dentro de uma comunidade no âmbito do imposto, mas deveriam reorientar-se para se adequar às características das comunidades, mediante um processo participativo. O projeto deve encarar os saberes ocidental e tradicional como duas lógicas distintas partindo do etnodesenvolvimento e do conhecimento da medicina tradicional para buscar os fatores protetores, os fatores de risco, os campos comuns entre os dois saberes a fim de que propostas concretas de trabalho de saúde estejam de acordo com características culturais do grupo, de tal maneira que reforcem o âmbito da cultura própria e diminuam os elementos impostos por parte da cultura alheia para que uma vez apropriados contribuam para a solução dos problemas de saúde. (ARIAS V., 1992)

SANTOYO (1983) alerta para o fato de que sempre é preciso ficar claro a quem um programa pretende beneficiar: se é um projeto de resistência cultural buscando mecanismos de autonomia ou se procura simplesmente conservar a força de trabalho. Caso a opção seja a primeira, então o pessoal de saúde precisa fazer uma cuidadosa investigação em cada comunidade, cuidando para não fomentar apressadamente novas estruturas de poder dentro da comunidade. A formação de uma equipe multidisciplinar é uma via possível para que diferentes aspectos sejam analisados dentro de um programa.

Outro ponto é transformar a atitude que geralmente impera nos programas, que funcionam de maneira central, segundo critérios exclusivamente médicos. Portanto não se trata de trazer xamãs ou outros terapeutas tradicionais para cursos e oficinas, mas:

"se trata de un proyecto a largo plazo que permita a la comunidad apropiarse de un saber que nuestra sociedad ha producido y se propicie su articulacion creativa con los elementos tradicionales y al mismo tiempo desarrollarlos como patrimonio de una de las comunidades, aunque el apoyo de profesionales medicos, sea un paso necesario" (ibid.:17).

Neste sentido a contribuição de LOBO-GUERRERO (1991), em experiência com programas de saúde com relação a promotores indígenas de saúde, é significativa. O autor mostra que no lugar de transformar o xamã em enfermeiro parece mais adequado orientar os esforços a preparar adequadamente o pessoal de saúde que atende às comunidades, deixando talvez que outras pessoas da comunidade (não necessariamente xamãs) se preparem como promotores de saúde.

É necessário portanto que o pessoal de saúde conheça o(s) sistema(s) médico(s) da comunidade com a qual vai trabalhar. Em geral percebe-se a medicina indígena de forma muito fragmentada. Faz-se listas de práticas tradicionais para depois julgá-las corretas ou inadequadas. É frequente também analisar a medicina indígena em termos de categorias ocidentais (por exemplo natural/sobrenatural, a medicina indígena não faz esta dicotomia). Outro descuido é avaliar a medicina indígena do ponto de vista curativo e técnico, e perdendo de vista seu fundamental papel preventivo e de controle social e ecológico. Como consequência se vê o xamã como um médico, o que leva a desvirtuar seu papel central de guardião da identidade cultural, da manutenção de uma forma de vida adaptativa como garantia de saúde de sua comunidade.

Enfim não é fácil compreender que a enfermidade pode ter um significado tão distinto quando simplesmente se mudam os marcos culturais. É necessário admitir e descobrir na prática diária. Isto foi o que a experiência relatada por HERRERA (1991) junto a promotores de saúde índios concluiu. Os promotores indígenas após todo seu preparo descobriram que representar a instituição médica não significava perder a fé em sua própria medicina. Tampouco era o caso de se considerarem médicos tradicionais, mas sim que estavam aptos para analisar as diferenças entre os dois sistemas e buscar os distintos caminhos que podiam servir para utilizar melhor os serviços

que presta o sistema nacional de saúde para suas comunidades. Compreenderam ainda que os conhecimentos do seu grupo são valiosos e isto lhes deu confiança para abrir uma nova via de comunicação com os médicos e enfermeiros que supervisionam seu trabalho.

“O que fica de todas essas experiências é a constatação de que um trabalho em conjunto, onde se respeita os saberes e práticas dos sistemas médicos envolvidos é o melhor caminho para uma atenção à saúde menos médica e mais social, que vá de encontro aos interesses da comunidade indígena.”

3. OS SERVIÇOS DE SAÚDE OFERECIDOS PELO PWA AOS WAIMIRI-ATROARI: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A Introdução do Relatório Anual do PWA diz o seguinte:

"Em 1992, o PWA completou 5 anos de desenvolvimento das atividades de saúde. Neste período, foram registradas melhorias acentuadas das condições de vida e saúde desta população; houve aprimoramento dos métodos utilizados e pessoal de saúde; os resultados obtidos foram divulgados nos meios médicos, científico, indigenista e ambiental em várias instâncias; procurou-se, na medida do possível, contribuir para o desenvolvimento e aprimoramento dos programas de saúde indígenas para outras etnias da Amazônia e buscou-se, além de dar manutenção aos programas em andamento, avançar no entendimento da medicina tradicional deste povo, com a preocupação de adequar a nossa prática ao contexto cultural do grupo. Além disso teve-se sempre em mente o horizonte maior em que, ao término do PWA, no ano 2.013, os Waimiri-Atroari deverão ser auto-suficientes para cuidar da própria saúde".

As atividades do Sub-Programa de Saúde em 1992 foram: imunização, monitoramento da demografia, nascimentos e óbitos; controle da malária; prevenção e controle da cólera, controle de enteroparasitos, controle da epidemia de rubéola, saúde bucal, atendimento primário à saúde, atendimento secundário e terciário à saúde, reciclagem dos profissionais de saúde, estudo da medicina tradicional, avaliação dos custos e benefícios e divulgação².

² Para uma melhor descrição destas atividades ver Capítulo II, item 3.B.

Baseada nesta introdução (em todo o Relatório Anual do PWA- 1992) e no tempo em que pude vivenciar um pouco mais de perto a realidade dos Waimiri-Atroari e da equipe de saúde é possível fazer algumas considerações na tentativa de uma reflexão, tendo em vista também tudo o que foi exposto nas páginas precedentes deste capítulo.

As considerações serão feitas em torno de quatro pontos: ética, administrativa, financeira e de atendimento.

1. Ética

Os grupos indígenas em geral passaram por transformações bastante radicais. Grave foi a situação daqueles grupos que vivem em áreas onde se encontram recursos naturais que sejam do interesse do Estado, empresas privadas ou outros segmentos da sociedade. Este foi o caso dos Waimiri-Atroari pois suas terras valem pelos minérios e foram alvos de grandes projetos do governo federal. A FUNAI instalou-se com projeto de frente de atração a fim de acelerar o processo de integração do grupo à sociedade nacional. Mais tarde em função da hidrelétrica de Balbina iniciou-se o Programa Waimiri-Atroari

A fim de remediar uma situação de doença, fome e morte que sem dúvida foi gerada, o PWA desenvolve um projeto de assistência aos Waimiri-Atroari. Atualmente as ações desenvolvidas pelo PWA evidenciam um caráter autoritário e paternalista no qual o programa foi gerado. As relações do PWA com os Waimiri-Atroari são permeadas por constantes focos de tensão: descontentamentos gerais, solicitações não atendidas, impulsividade do grupo. O PWA mantém o grupo dentro dos domínios impostos pela última demarcação de terras e não se pode sair sem permissão do PWA e quando isso acontece é em geral por motivo de saúde. O PWA controla que sai e também quem entra na área. Pesquisadores, antropólogos e funcionários foram expulsos e agora estão proibidos de voltar. E nesses casos mais graves é de praxe responsabilizar os Waimiri-Atroari sobre o ocorrido.

Tem-se a impressão de que o PWA se auto-intitulou porta-voz dos Waimiri-Atroari, fazendo e pensando por eles. Os índios ao sentirem tal tutela mas não sabendo identificá-la expressam-se na forma da expulsão de funcionários e pesquisadores, decisões estas sempre ratificadas pelo PWA. Ou seja, como forma de aliviar as tensões o PWA permite que o grupo expulse pessoas consideradas em algum momento não gratas ao grupo, devido a

comportamentos, críticas, conhecimento mais profundo de sua cultura, etc. Esta é a forma de canalizar inquietudes e questionamentos que ficam de certa forma em segundo plano quando o grupo decide pela expulsão, dando uma sensação de alívio momentânea.

A participação dos Waimiri-Atroari no PWA e nas ações de saúde é mínima. Eventualmente algumas lideranças são chamadas à Manaus ou o gerente se desloca até as aldeias para consultá-los sobre determinadas questões. No entanto as decisões mais importantes já estão tomadas e o que se faz é apenas esperar manifestações positivas ou fazer pequenos acertos.

Neste contexto por mais que o sub-programa de saúde seja bem administrado e consiga bons dados nos indicadores de saúde, não deixa de refletir a estrutura maior do PWA, autoritária e paternalista, negando o princípio básico garantido na Constituição, da participação efetiva dos indígenas em ações que lhes dizem respeito.

2. Administrativa

As ações do PWA tem em geral se desenvolvido de forma integrada, entre os coordenadores de cada sub-programa (saúde, educação, documentação e memória, produção e meio-ambiente, vigilância dos limites, obras e infra-estrutura) e a gerência, planejando ações conjuntas e fazendo visitas regulares às várias aldeias. A sede em Manaus conta com equipamentos modernos como computadores, fotocopadora, TV e vídeo, automóvel, facilitando e propiciando aos coordenadores realizar um trabalho de qualidade. Com o recurso da radiofonia podem ter um contato direto com as várias aldeias, duas vezes por dia. A sede também conta com uma boa infra-estrutura para receber os Waimiri-Atroari que necessitam de tratamento médico. Uma enfermeira é responsável pelo acompanhamento dos indígenas em Manaus e pelas vacinações periódicas em campo. A infra-estrutura nas aldeias também é boa. Os Postos Indígenas estão equipados com radiofonia, material escolar, remédios e utensílios de enfermagem, além dos barcos para locomoção dos funcionários.

O PWA mantém um trabalho com padrão gerencial eficiente, apesar de funcionar sem a efetiva participação indígena, assumindo um postura vertical nas relações com os Waimiri-Atroari. Mesmo o PWA mantendo um bom nível de funcionalidade administrativa, há de fato um

caráter autoritário permeando o Programa na medida em que gerente e coordenadores decidem ações para o grupo e não com o grupo.

3. Questão Financeira

Em 1992 o PWA teve como receita o equivalente a US\$264.996,42 (que somam no entanto apenas 41% do previsto), destinada à manutenção geral, pessoal e encargos sociais, compra de equipamentos e para obras e infra-estrutura (RELATÓRIO GERENCIAL, 1992:3). As aplicações neste período obtiveram uma média mensal de US\$19.616,95. Esta média, de acordo com o referido relatório ficou abaixo dos anos anteriores, superando apenas o ano de 1988.

Interessante destacar que desde os estudos do PWA até o final de 1992 foram dispendidos cerca de US\$2.882.129,80; incluindo demarcação da área, indenização das roças, custeio do grupo de trabalho e manutenção do programa. Com saúde foram gastos US\$65.344,48 representando 28% do total das despesas. Contando-se gastos indiretos gastou-se US\$85.079,74 representando 36,1% do total (é o sub-programa com maior verba dentro do PWA³). O custo por pessoa foi de US\$151,4. Em termos absolutos este foi o ano em que o PWA gastou menos com saúde desde 1989. Mesmo gastando menos, os resultados do ano de 92 foram os melhores de acordo com o PWA, o que evidencia para a equipe de saúde uma melhoria progressiva da relação custo/benefício das ações de saúde na área indígena.

Por esses números pode-se perceber que mesmo o PWA não recebendo o montante que desejaria de acordo com seu planejamento, ainda assim recebe o suficiente para que as atividades essenciais de assistência aos Waimiri-Atroari sejam realizadas. A nível de Brasil, exceto talvez os grupos do Xingú ou outros grupos apoiados por organizações não-governamentais, nenhum outro grupo indígena tenha a infra-estrutura e as verbas necessárias como as tem os Waimiri-Atroari para realizar atividades de seu interesse.

4. Atendimento aos Waimiri-Atroari

a. Considerações Epidemiológicas

³ Para se ter uma idéia das demais porcentagens: Educação, 17%; Apoio à Produção: 5%; Vigilância dos Limites: 6%; Administração: 19%; Apoio Operacional: 22%; Documentação e Memória: 2% e Obras: 1% (RELATÓRIO GERENCIAL, 1992).

Quando o PWA iniciou suas atividades junto ao grupo a situação de saúde estava em péssimas condições, pois o grupo foi assolado por uma série de enfermidades exógenas, oriundas do contanto com o homem branco. A proposta imediata foi então utilizar todos os recursos médicos ocidentais disponíveis a fim de impedir a extinção do grupo.

Passado cinco anos os objetivos clínicos foram atingidos, as doenças infecciosas estão controladas e a cobertura vacinal em toda a área indígena é de 100%, "sendo que a incidência de doenças imunopreveníveis permanece em zero pelo quinto ano consecutivo" (RELATÓRIO GERENCIAL, 1992). Prevalecem ainda em níveis estáveis: infecções respiratórias agudas, doenças diarréicas, infecções de pele e traumatismos.

Os Waimiri-Atroari têm acesso a serviços de saúde que cobrem toda a área. Além do pessoal que sempre está em campo para prestar o atendimento primário pode-se recorrer fácil ao atendimento secundário ou terciário se houver necessidade. O transporte será feito via barco ou carro até Manaus, bem como transporte aéreo em caso de urgência. Os remédios também são em número suficientes, sendo que cada Posto mantém uma pequena farmácia com os medicamentos fundamentais e os específicos serão comprados conforme o caso.

A equipe de saúde está sempre atenta à entrada de novas doenças e pessoas infectadas. Ninguém entra na área indígena sem antes fazer uma triagem com a enfermeira em Manaus. Cuidados especiais foram tomados quando do surgimento da cólera no Amazonas. Os atendentes prestaram serviços de informação aos Waimiri-Atroari através de material educativo e todo o equipamento para atendimento dos doentes foi providenciado. Com este trabalho de prevenção até agora não foi registrado nenhum caso na área. Sob a ótica clínica, o Programa de Saúde tem portanto atingido os objetivos e sem dúvida seus serviços são bem superiores aos oferecidos pela FUNAI em outras áreas indígenas.

b. Considerações sobre a relação paciente/atendente

Uma das principais dificuldades é com o pessoal que lida diretamente com o grupo, os atendentes, enfermeiros, odontólogos. A seleção de pessoal que trabalha diretamente em campo (Educação e Saúde) contém três etapas: pré-seleção feita pela coordenadoria técnica do sub-programa ao qual estará vinculado o candidato e posteriormente pela gerência do PWA, estágio de trinta dias em campo onde o candidato será acompanhado por um funcionário de sua área

específica de atuação e avaliação do candidato baseado em qualidades técnicas, motivação e interesse pelo trabalho, relacionamento com os Waimiri-Atroari e demais funcionários, adaptação às condições de trabalho e aceitação por parte dos Waimiri-Atroari (RELATÓRIO GERENCIAL, 1992:6). Apesar de todo esse processo seletivo a equipe como um todo apresenta um desconhecimento das características culturais dos Waimiri-Atroari, seu meio social e ecológico.

O próprio relatório gerencial admite a alta rotatividade dos funcionários devido a questões salariais e de cunho pessoal. Acrescento um dado importante: Antropologia não faz parte do treinamento do candidato (mesmo porque antropólogo não faz parte dos quadros do PWA). Em nenhum momento o candidato se depara formalmente com dados etnológicos do grupo, considerações sobre a medicina tradicional, relação desta com a biomedicina, papel da biomedicina entre um grupo indígena. Enfim, não existe treinamento sistemático com base antropológica que dê mais subsídios para a pessoa que está entrando de conhecer a realidade indígena com a qual irá trabalhar, na tentativa de superar estereótipos e preconceitos, deixando claro ao iniciante que não entrará em contato com índios, no sentido genérico do termo, mas com uma etnia específica e distinta de todas as outras.

Os atendentes de enfermagem que lidam diretamente com os Waimiri-Atroari permanecem em campo⁴, residindo nos Postos Indígenas ao lado das aldeias. Muitos não completaram o II grau de instrução escolar e são oriundos de Manaus ou de cidades do interior. Às vezes o PWA requisita funcionários em outros estados, pois a demanda para este tipo de emprego não é muito grande em função das dificuldades do trabalho, a longa estadia em campo e os salários pagos pelo PWA nem sempre condizentes com as exigências para uma trabalho desta natureza. Tendo em vista todos esses fatores o perfil desses profissionais nem sempre está a contento na medida em que entram completamente despreparados para trabalhar com uma população tão específica quanto a indígena. Passado o primeiro impacto do contato com os indígenas e dos 30 dias em campo, os atendentes que permanecem tentam, na medida do possível, fazer um bom trabalho. Alguns sem dúvida demonstram uma dedicação exemplar e aprendem a

⁴ O regime de trabalho designado pelo PWA a todos os profissionais que se encontram em campo é de 60 dias em em área para 8 dias de folga.

trabalhar com os Waimiri-Atroari de forma elogiável baseado na prática, no bom senso e na vontade de aprender com os próprios índios. Porém as ações de saúde (e todas as outras) não podem estar baseadas somente no mérito particular do indivíduo em sua vocação espontânea; é obrigação do PWA oferecer condições para que os atendentes e demais funcionários façam um trabalho de qualidade, respeitando a comunidade com a qual estão em interação.

Exponho a seguir os preconceitos e as falas mais comuns dos atendentes de enfermagem, que pude registrar durante minha estadia em campo, com o intuito de marcar com exemplos concretos o que acabo de dizer e provar que há necessidade de uma atenção melhor a este atendente que está em contato direto com os Waimiri-Atroari e que devem portanto ser melhor capacitado para desempenhar uma função tão importante.

* A medicina ocidental é entendida como científica e por isso única, verdadeira e superior.

O atendente trata a doença, o indivíduo fora de seus vínculos sociais. Assim esse doente é depreciado frente ao poder do saber médico que o atendente se investe, apoiado pela especialização e sofisticação da medicina. Os atendentes tratam o índio com superioridade e certos comentários do tipo: "eu sei, eles não sabem nada, precisam aprender", são comuns. Ouvi isso quando por exemplo um índio chega ao atendente e pede para tomar um tipo específico de remédio. O atendente fica indignado: "como pode um índio dizer prá mim o que tomar"? O que acontece aqui, é que o índio, baseado em experiências anteriores com os sintomas ou porque outras pessoas do grupo já passaram pela mesma situação, pede diretamente o remédio que já conhece. Ele quer participar do processo, ele reflete sobre o que está lhe passando. Há que se lembrar aqui, da lógica pragmática do grupo na busca pelo alívio dos sintomas. Sua preocupação com a causa vai estar em outro nível. Falta então conhecimento e sensibilidade do atendente em conversar com o indígena, informar-lhe do processo de doença, descobrir com ele os sintomas e colocar à sua disposição o diagnóstico clínico dentro dos parâmetros da biomedicina. O que os atendentes tem feito é simplesmente copiar a relação médico-paciente que impera em nossa sociedade, onde o médico detém todo o conhecimento e o paciente é um verdadeiro ignorante.

* Menosprezo para com os conhecimentos indígenas.

Os atendentes sabem da existência de certas práticas médicas dos índios, porém as encaram como credices, superstições, quando não, procedimentos completamente equivocados, que devem ser erradicados. Não percebem que o saber indígena é um corpo de conhecimento que faz sentido, tem uma direção e muito menos que o conhecimento da sociedade ocidental é um dentre vários tipos de formas de saber. Comentários comuns dos atendentes: "temos que civilizá-los", "os índios são como crianças e devem ser tratados como tal", "eles são assim... meio... você sabe né"?

* As causas das doenças se relacionam com práticas do grupo.

"A gripe vem porque os índios ficam na chuva e não se alimentam direito. Se eles se alimentassem melhor teriam menos gripe". Acredita-se que o grupo se alimenta mal, não só em função do tipo de comida (às vezes estranhos aos atendentes), mas também porque não tem horário rígido como em nossa sociedade. Por "comerem à toda hora", ou então em horas consideradas não apropriadas, o critério da alimentação, por se diferente, é tida como principal causa da gripe.

* A higiene é fundamental e o grupo precisa aprender hábitos corretos de higiene corporal e do espaço físico.

"Acho que eles podiam usar mais roupa, incentivar as mulheres a fazer roupa para as crianças pequenas, coitados estão aí tudo peladinhos". "Os índios da aldeia X são melhores de tratar são mais limpos". "A maloca deve ser mais limpa, toda aquela fumaça, casca de alimentos e cachorros faz mal". A questão da higiene se configura entre a maioria dos atendentes como uma questão de honra, uma batalha que deve ser vencida a qualquer custo. Eles não se dão conta, no entanto que o conceito de higiene está carregado de um apelo moral e cultural, nos termos: limpo e sujo. Para os grupos indígenas que mantêm um contato muito intenso com a natureza, como pode a terra ser considerada suja? Se é sobre ela que vivem, viveram seus ancestrais e que dela dependem, para sua sobrevivência? Tanto é assim, que as mulheres Waimiri-Atroari preparam toda sua alimentação no chão, agachadas. Os atendentes podem informar o grupo para focos de contaminação, mostrar locais de possível infecção como por exemplo: água parada, fezes próximas demais à casa, sujeira dentro das panelas. Enfim, alertar para certos cuidados, sem no entanto envolver códigos de valor tão fortes e discriminativos como limpeza e sujeira, porque se

olharmos sob os olhos acépticos da biomedicina os índios sempre parecerão sujos e porque modificar hábitos e costumes tradicionais pode ser representar piora nas condições de saúde, visto já existir complementariedade nas prática culturais conferindo um equilíbrio saudável (por exemplo o fato de habitações indígenas ter sempre o fogo aceso no chão produz certa higienização no ambiente).

c. Relação com a medicina indígena

Infelizmente nem sempre o PWA se preocupou em ter conhecimento sobre a medicina do grupo. Ora, conforme já foi exposto anteriormente este é um ponto básico, senão o ponto de partida, se verdadeiramente um programa quer fazer um ação conjunta com o grupo. Mesmo que o caráter de urgência das medidas tomadas pelo PWA no início fossem absolutamente necessárias, poderia-se esperar que passado este primeiro impacto a equipe de saúde tivesse como pressuposto de continuidade do trabalho um estudo da medicina tradicional, para junto com a comunidade estabelecer objetivos, metas e planos de ação.

Vários programas em todo o mundo e também no Brasil⁵ tem realizado formação de agentes de saúde, que além das funções clássicas, exercem o importante papel de elementos de ligação entre dois sistemas culturais distintos: a cultura tradicional indígena e a da moderna sociedade industrial.

"Trata-se, portanto, de uma estratégia de ação primária, visando a facilitar a entrada no sistema de saúde, pela efetiva mobilização das comunidades, e não apenas uma forma de suprir a deficiência de profissionais de saúde de outros níveis, nas áreas indígenas. Entende-se, assim, que o trabalho dos agentes deva ser realizado em equipe, inserido em programas e sistemas locais de saúde devidamente estruturados" (CONFALONIERE & VERANI, 1993:45).

Na verdade, o que o PWA tem efetivamente realizado para que em 2.013 os Waimiri-Atroari sejam auto-suficientes e cuidem de sua própria saúde? O PWA sabe da existência de práticas nativas entre o grupo porém, é preciso mais do que conhecer a medicina Waimiri-Atroari, faz-se necessário reconhecê-la como legítima e verdadeira. Infelizmente até o presente momento

⁵ A nível mundial temos o exemplo do Canadá (ver YOUNG, 1981). No Brasil experiências interessantes têm sido desenvolvidas entre os Ticuna, do alto Rio Solimões; as das etnias do alto Rio Negro; a do Parque Indígena do Xingu; a dos Kaxinawa do Acre, dentre outras (CONFALONIERE & VERANI, 1993).

os índios não são envolvidos no processo de planejamento, treinamento, execução e avaliação dos programas de saúde a eles destinados. Pode-se aprender muito com os programas alternativos que já existem e que tem conseguido ótimos resultados neste campo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O grupo Waimiri-Atroari está atualmente privilegiado sob alguns aspectos. Suas terras estão legalmente garantidas (apesar de terem sido drasticamente reduzidas de tamanho e existe a ameaça constante por parte de empresas mineradoras e garimpeiros) permitindo ao grupo acesso a alimentação e à manutenção do seu esquema de vida, com muitas práticas tradicionais e felizmente as principais doenças contagiosas estão controladas.

O uso da medicina ocidental pelos Waimiri-Atroari é uma prática utilizada porque: existe um serviço, um profissional de saúde em campo; há remédios específicos para as doenças do grupo sempre disponíveis (o que em geral não ocorre com o serviço de saúde da FUNAI), possibilidade de contatar médico e de seguir tratamento em Manaus, possibilidade de remoção para hospital sem envolver custo algum para o paciente. Além disso não interfere na etiologia nativa pois o que se espera é a cura dos sintomas, comprovando-se a eficácia técnica dos medicamentos. Um dado interessante é de que a utilização dos tratamentos da biomedicina são seguidos sem problemas, seguindo, conforme já foi colocado, a lógica do alívio dos sintomas, porém as práticas preventivas (evitar contaminação de vermes, escovar os dentes, beber água filtrada, etc...) que exigem mudança de hábitos, são mais difíceis de serem praticadas, mesmo com a constante insistência dos atendentes. Isto vem a corroborar a afirmação de que o uso da biomedicina está associado ao lado curativo e não na aceitação da sua etiologia e pressupostos teóricos que legitimam a prática preventiva.

Os Waimiri-Atroari procuram o atendente e fazem uso das práticas da biomedicina após o autodiagnóstico, identificando se sua doença pode ou não ser curada pelas práticas nativas, seguindo a busca pelo alívio dos sintomas. Mesmo que uma doença ou mal-estar possam ser curados com remédios próprios a praticidade e facilidade de pegar remédios prontos no Posto Indígena e não ter que primeiro procurar na mata e fazer todo o preparo é um motivo a mais para recorrer ao atendente. Isto de certa forma representa uma delegação de responsabilidade, se joga para o pessoal da saúde, o corpo médico toda a responsabilidade pela cura e restabelecimento. A procura pelo atendente tem também uma conotação social, representa prestígio para as aldeias.

Cada líder quer a presença e os serviços exclusivos do "seu atendente". Alguns Waimiri-Atroari não deixam de manifestar certo descaso para com sua medicina, dizendo que "isso é coisa dos antigos". Tal afirmação pode ser explicada pelas epidemias que assolaram todo o grupo, fazendo com que a única solução fosse aceitar a medicina ocidental, mas também pelo fato de que os jovens manifestam imensa curiosidade pela sociedade branca e seus produtos e tendem às vezes a dizer que: "remédio do mato não presta". A postura de muitos atendentes que desdenham a medicina nativa reforça esta idéia.

Apesar de tudo isto críticas a este modelo de atendimento são procedentes: é um serviço imposto, planejado por uma equipe de técnicos e não envolve a comunidade. Em alguns momentos apenas as lideranças são comunicadas. Não existe o interesse nem a intenção em formar monitores de saúde da própria comunidade e o grupo não participa das decisões, planos e atividades.

A atuação do PWA de certa forma, está reforçando ainda mais a situação de dependência dos Waimiri-Atroari à própria administração indigenista, seguindo, conforme coloca BAINES (1994:6) a "política neo-tradicionista de mandar os Waimiri-Atroari conformar-se às idéias dos indigenistas a respeito de como deveria ser o índio". Em alguns casos os índios são consultados e reuniões mais ou menos frequentes com a gerência são feitas, no entanto o caráter das mesmas traduz uma retórica da auto-determinação indígena, tendo em vista que as questões levadas para que os índios decidam não são as mais determinantes, pois o principal já foi decidido em Manaus. Pode-se dizer que esta é uma política indigenista que ao final reproduz novas formas de dominação ao obrigar os indígenas a tomar decisões somente sobre o que o Programa quer e ao mesmo tempo os índios devem arcar com suas consequências. Ocorre uma grande confusão para os índios: de um lado só algumas questões são levadas para seu apreçamento, (eles nunca ficam sabendo do todo), pois são impedidos de ter acesso a informações que lhes dariam oportunidades de questionar; porém, se o que foi decidido não der certo então eles são os únicos responsáveis: "eles decidiram assim, não pudemos fazer nada". Esta retórica de autodeterminação indígena é perigosa pois encobre as imensas desigualdades de uma situação de contato interétnico. A ELETRONORTE preocupa-se em última instância em divulgar uma imagem favorável dos seus programas indigenistas, onde a política indigenista praticada é apresentada como um "indigenismo

alternativo", uma forma de compensar os índios pelos danos causados pela construção de grandes hidrelétricas, mas ao contrário revela uma nova face do indigenismo, dinâmica e eficiente, que não deixa de ser também dominadora e paternalista.

Para uma análise mais global desta questão não se pode esquecer que qualquer programa de saúde com população indígena não deixa de ser uma interferência e um programa perfeito não existe. No entanto, deve sempre ser feito junto com a comunidade indígena e não à sua revelia. Tampouco deve-se menosprezar a biomedicina, pois ela é importante e tem um papel fundamental a cumprir com essas populações. O que se pretendeu na páginas precedentes foi chamar a atenção para alguns pontos que precisam ser revistos. Se trata de insistir sobre as relações assimétricas que persistem no relacionamento entre os dois sistemas de saúde e tentar modificá-las para seguir sempre na direção da igualdade social e do direito a autonomia cultural.

Resumindo pode-se dizer que, comparado aos programas de saúde da FUNAI em outros povos indígenas, o PWA têm demonstrado maior eficiência no gerenciamento das ações de saúde: possui verbas, pessoal e equipamentos. No entanto sob a ótica dos preceitos básicos de participação, auto-gestão e autonomia o mesmo tende a reproduzir formas paternalistas e autoritárias que impedem aos Waimiri-Atroari expressarem-se livremente conforme seu padrão cultural.

Todo este trabalho aqui apresentado pretende em última instância ser uma contribuição efetiva para o grupo Waimiri-Atroari especialmente no que tange a questões relativas à saúde e a contribuição da Antropologia para um serviço de saúde diferenciado às populações indígenas que pode ser dentre outras:

- Participar do processo de conhecimento da cultura com a qual se pretende trabalhar. É importante que os Programas de Saúde conheçam a fundo as características culturais do grupo indígena com o qual se pretende trabalhar. É preciso entender que existem várias formas de conhecimento e que o conhecimento científico é apenas um entre vários e não por ser o oficial é o mais verdadeiro.
- Capacitar as pessoas para ter uma visão mais relativista e menos etnocêntrica em relação às populações indígenas e todo o seu contexto cultural, social e econômico.

- Capacitar as pessoas a repensar o modelo de relações verticais que se estabelece entre nossa sociedade e a indígena e tomar consciência dos próprios limites do saber.

- Promover a participação conjunta da comunidade indígena nos programas e planos de ação. Existe uma situação de dominação cultural e econômica frente às populações indígenas, mas é certo também que conjuntamente tem surgido movimentos de resistência e auto-afirmação social. Isto permite contar com as próprias populações indígenas para a busca de alternativas.

- Participar na criação de condições para o etnodesenvolvimento dos povos indígenas, o que implica fortalecer e ampliar a capacidade autônoma de tomar decisões.

- Participar deste processo coletivo e contribuir nas equipes multidisciplinares de saúde, salientando que é possível fazer das duas medicinas, a nativa e a ocidental, serviços complementares de atendimento à população indígena.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKERKNECHT, Edwin. Medicina y Antropologia. Espanha, Akal, 1985.

ALMEIDA, Rubem T. Breves Comentários sobre Saúde e Relações de Contato: Os Guarani Brasileiros, Saúde em Debate, 1988. p. 23-28.

ALTENFELDER SILVA, Fernando. O Mundo Mágico dos Bacairis. IN: Karl Von Den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingú. Vera Penteadó Coelho (org.). São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1993. p.347-374.

ARBELAEZ. A. Camilo. El Modelo de la Medicina Institucional, Posibilidades y Limites. IN: Medicina, Shamanismo y Botanica. Fundación Comunidades Colombianas, Bogotá, FUNCOL, 1983.p. 70-75.

ARIAS V., Maria Mercedes. Como Iniciar la Apropiacion del Proceso Salud Enfermidad con la Comunidad. Apresentado no II Congresso Latino Americano de Antropologia Biologica. Colômbia. 1992.

ARMELAGOS, et alii. The Ecological Perspective in Disease. IN: Health and the Human Condition. Hunt Loga (org.). Mass. Duxbury Press, 1978. p. 71-83.

ARVELLO-JIMÉNEZ, Nelly. Relaciones Políticas en Una Sociedad Tribal: estudio de los Ye'cuana, indígenas del Amazonas Venezolano. Equador, ABYA-YALA, 1992.

BAINES, Stephen G. "É A FUNAI Que Sabe": a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém, MPEG/CNPq/SCT/PR. 1991.

_____ A Política Indigenista Governamental e os Waimiri-Atroari: administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção de "autodeterminação indígena" dirigida, Série Antropologia, n.126. Brasília, Universidade de Brasília, 1992.

_____ O Território dos Waimiri-Atroari e o Indigenismo Empresarial, Série Antropologia, n. 138. Brasília, Unversidade de Brasília, 1993.

_____ Epidemics, the Waimiri-Atroari Indians and the Politics of Demography. Série Antropologia n. 162. Brasilia, Universidade de Brasília, 1994.

_____ A Usina Hidrelétrica de Balbina e o Deslocamento dos Waimiri-Atroari. Série Antropologia n. 166, Brasília, Universidade de Brasília, 1994.

BARBOSA, Renato & PEREIRA, Rodrigues. Xamanismo e Medicina, Ciência Hoje, 9 (50): 40-47. 1989.

BASSO, Ellen Becker. A História na Mitologia: uma experiência dos Avoengos Calapalos com europeus. IN: Karl Von Den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingú. Vera Penteadó Coelho, (org.). São Paulo, EDUSP/ FAPESP. 1993. p. 311-345.

_____ A Musical View of the Universe. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.

BATALHA, Guillermo Bonfil. El Etnodesarrollo. Textodatiografado, 1989. p.1-11.

BOYER, Pascal. Tradition as Thruth and Communication: a cognitive description of tradicional discourse. Cambridge, Cambridge Press, 1990.

BRUNELLI, Gilio. De los Espiritus a los Microbios: salud y sociedad en transformación entre los Zoró de la Amazonía Brasileña. Equador, ABYA-YALA, 1989.

_____ Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias tupi-mondé à sociedade envolvente. Texto datilografado. s/d.

BUCHILLET, Dominique. A Antropologia da Doença e os Sistemas Oficiais de Saúde. IN: Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia. Dominique Buchillet (org.). Belém, CEJUP, 1991. p. 111-124.

_____ Interpretação da Doença e Simbolismo Ecológico entre os Índios Desana. Série Antropologia, 4 (1):27-42, Belém, 1988.

CARDOSO, Ruth C.L. Aventuras de Antropólogos em Campo ou Como Escapar das Armadilhas do Método. IN: A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa. Ruth Cardoso (org.) São Paulo, Paz e Terra, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Práticas Interétnicas e Moralidade. IN: Desenvolvimento e Direitos Humanos- a responsabilidade do antropólogo. Antonio Augusto Arantes et alii. (org.) Campinas, UNICAMP, 1992. p.55-66.

CARVALHO, José P. F. Waimiri-Atroari: a história que ainda não foi contada. Brasília, Edição do Autor, 1982.

_____ Relocação da População Waimiri-Atroari das Aldeias Tapupunã e Taquari Atingidas pelo Reservatório da UHE Balbina e Ações Mitigadoras Junto aos Waimiri-Atroari. Texto Datilografado, s/d.

CLEMENTS, F.E. Primitive Concepts of Disease. Berkeley, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, 32 (2): 185-252, 1932.

COLSON, A.B. Binary Oppositions and Treatment of Sickness Among Akawaio, IN: London J.B., Social Anthropology and Medicine. London/new York Academic Press, 1976.p.422-99.

CONFALONIERE, Ulisses E.C. A Assistência Médico-Sanitária. IN: Saúde de Populações Indígenas: uma introdução para profissionais de saúde. Ulisses E.C.Confaloniere (org.) Rio de Janeiro, ENSP, 1993.p.35-43.

CONFALONIERE, U.E.C. & VERANI, C.B.L. Agentes Indígenas de Saúde. IN: Saúde de Populações Indígenas: uma introdução para profissionais de saúde.Ulisses E.C.Confaloniere (org) Rio de Janeiro, ENSP, 1993. p. 45-57.

COSTA, Dina Czeresnia. Política Indigenista e Assistência à Saúde: Noel Nutels e o serviço de comunidades sanitárias aéreas, Cadernos de Saúde Pública, 1987, v.4, n. 3, p. 388-401.

_____ Política Indigenista, Ciência Hoje, 10 (55): 68-73, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Definições de Índio e Comunidades Indígenas. IN: Sociedades Indígenas e o Direito: Uma Questão de Direitos Humanos. Sílvio Coelho dos Santos et alii (org) Florianópolis, Ed. UFSC, 1985. p. 31-37.

DA MATTA, Roberto. O Ofício de Etnólogo ou como ter "Anthropological Blues", IN: A Aventura Sociológica-objetividade, paixão, improviso e método em pesquisa social, Edson de Oliveira (org).Rio de Janeiro, Zahar, 1978.p.23-35.

DICIONÁRIO BOTÂNICO: Waimiri-Atroari-Português, Português-Waimiri-Atroari. Programa Waimiri-Atroari.Manaus, s/d.

DOLE, Gertrude. Homogeneidade e Diversidade no Alto Xingú. IN: Karl von den Steinem: Um Século de Antropologia no Xingú. Vera Penteadó Coelho (org.). São Paulo, EDUSP/ FAPESP, 1993. p. 375-403.

DURHAM, Eunice. O Lugar do Índio. IN: O Índio e a Cidadania. Lux Vidal (org.). São Paulo Brasiliense, 1983. p. 11-19.

ELIADE, Mircea. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton, Princeton University Press, 1974.

ERASMUS, Charles J. Changing Folk Beliefs and the Relativity of Empirical Knowledge. IN: Culture, Disease and Healing. David Landy (org.). New York, Macmillan, 1977. p. 264-272.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

FABREGA, Horacio. Disease and Social Behavior: An Interdisciplinary Perspective. Cambridge, The MIT Press. 1974.

FARIAS, Orlando. Vaimiris Suportam Provações e Sobrevivem com Valentia, Jornal do Brasil, 29/09/1991.

FERRATER MORA, José. Dicionário de Filosofia. Madri, Aliança, 1981.

FERREIRA, Aurélio B.H. Novo Dicionário da Língua Portuguesa. Petrópolis, Nova Fronteira, 1986.

FIGUEROA, Alba L. Giraldo. Comunicação Intercultural em Saúde: subsídios para uma ação social em educação indígena. Dissertação de Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1989.

FOSTER, G & ANDERSON, B. Medical Anthropology. USA, Willey & Sons, 1978.

FRAKE, Charles. The Diagnosis of Disease Among the Subanum of Mindanao. IN: Culture, Disease and Healing. David Landy (org.) New York, Macmillan, 1977. p. 183-194.

FUNDACIÓN COMUNIDADES COLOMBIANAS. Medicina, Shamanismo y Botanica. Bogotá, FUNCOL, 1983.

GALLOIS, Dominique. A Categoria "Doença de Branco": ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena. IN: Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia. Dominique Buchillet, Belém, CEJUP, 1991. p. 175-205.

GARRO, Young & YOUNG, James. Atencion de Salud en Minorias Etnicas Rurales. Algunas Observacions Antropologicas, Boletin de La Oficina Sanitaria Panamericana, 95 (4): 333-342, 1983.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989.

_____ Being There: Anthropology and the Scene of Writing, IN: Works and Lives: the Anthropologist as Author. C. Geertz, Stanford, Stanford University Press, 1988. p.1-24.

GIANNINI, Isabelle V. A Ave resgatada: " a impossibilidade da leveza do ser" . Dissertação de Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1991.

GOOD, B. The Heart of What's the Mather: the semantics of illness in Iran, Culture, Medicine and Psychiatry, 1: 25-58, 1977.

GROSSINGER, Richard. Planet Medicine: from stone age shamanism to post-industrial healing. Londres, Shambhala Pu., 1982.

GUERRERO, Horacio. Pinta, Pinta, Cura, Cura, Gentes: prácticas y curanderismo Camentsa. IN: Los Espiritus Aliados; chamanismo y curacion en los pueblos indios de sudamerica. Emanuele Amodio & Jose Juncosa (org.) Equador, ABYA-YALA, 1991. p. 209-253.

GUSS, David M. To Weave and Sing: art, symbol and narrative in the south American rain forest. Berkeley, University of California Press, 1989.

HARNER, Michael. What Is a Shaman? IN: Shaman's Path: healing, personal growth and empowerment. Gary Doore (org.) Boston, Shambhala Publications, 1988.

HAYAMON, Robert. Des Chammnes au Chamanisme, L'Ethnographie LXXVIII (87/88):13-48.

HERRERA, Xochitl. Medicina Tradicional y medicina Institucional: el promotor de salud investiga los puntos de conflito. IN: Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia. Dominique Buchillet, Belém, CEJUP, 1991. p. 247-266.

HUGUES, C.C. Etnomedicina. IN: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, macmillan, 1968. p. 578-583.

INFORMAÇÕES-PWA. Manaus, 1992.

JORNAL DO BRASIL. A Resistência à Dominação. 1991.

JUNCOSA, José E. El Lenguaje poético de los cantos chamánicos Shuar. IN: Los Espiritus Aliados: chamanismo y curacion en los pueblos indios de sudamerica. Emanuele Amodio & Jose Juncosa (org), Equador, ABYA-YALA, 1991. p.189-207.

KLEINMAN, A. et alii. Culture, Illness and Care: clinical lessons from Anthropologic and Cross-cultural research, Annals of International Medicine, 88: 251-258, 1978.

KLEINMAN, Arthur. Patientes and Healers in the Context of Culture: An exploration of the borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry. Berkeley, University of California Press, 1980.

KRACKE, Waud. The Nocturnal Source of Transforming Power in Kagwahiv Shamanism. IN: Portals of Power: South american shamanism. E. Jean M. Langdon e Gerhard Baer (orgs), Albuquerque, UNiversity of Pensylvania Press, 1992. p. 127-148.

KROEGER, axel. Los Indigenas Sudamericanos Ante Una Alternativa: Servicios de Salud Tradicionales o Modernos, en las Sonas Rurales de Ecuador, Boletin de la Oficina Sanitaria Panamericana 93 (4): 300-15, 1982.

LANGDON, E. Jean. Percepção e Utilização da Medicina Ocidental dos Índios Sibundoy e Siona no Sul da Colômbia. IN: Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia. Dominique Buchillet. Belém, CEJUP, 1991. p. 207-227.

_____ A Negociação do Oculto: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluriétnico. Datilografado, 1993.

_____ Saúde Indígena: a lógica do processo de tratamento, Saúde em Debate, São Paulo, 1988. p. 12-15.

_____ Xamanismo como História da Antropologia. Datilografado, Florianópolis, 1988.

Conceito de Cultura. Datilografado. s/d.

LANGDON, Esther J. & ROJAS, B. Saúde: um fator ignorado numa situação rápida- a situação da área indígena de Ibirama (SC). IN: A Barragem de Ibirama e as Populações Atingidas na Área Indígena, Boletim de Ciências Sociais 52: 65-89, 1991.

LAPLANTINE, François. Medicinas Tradicionais, Medicina Oficial no Brasil, América Indígena, vol. XLIX, n. 4, 1989.

LEIBAN, R. The Field of Medical Anthropology. IN: Culture, Disease and Healing. David Landy (org.) New York, Macmillan, 1977, p. 13-31.

LEIVA, Arturo. El Chamanismo y la Medicina entre los Araucanos: síntesis sobre algunos de los componentes rituales y espirituales. IN: Los Espiritus Aliados: chamanismo y curacion en los pueblos indios de sudamerica. Emanuele Amodio & Jose Juncosa (org.) Equador, ABYA-YALA, 1991. p.11-79.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento Selvagem. Campinas, Papirus, 1989.

Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

LOBO-GUERRERO, M. Incorporacion del xamã indígena en los programas de salud: reflexiones sobre algunas experiencias en Colombia. IN: Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia. Dominique Buchillet (org.), Belém, CEJUP, 1991.p. 267-279.

MAREWA, Balbina. Catástrofe e destruição na Amazônia. Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari, Manaus, 1987.

MAUÉS, Maria A. M. & MAUÉS, Raymundo H. O Folclore da Alimentação: tabus alimentares da Amazônia. Belém, Falangola, 1980.

MILLIKEN, Willian et alii. Ethnobotany of the Waimiri-Atroari Indians of Brazil. Great Britain, The Royal Botanic Gardens, Kew, Whitstable Litho, 1992.

NESI-Núcleo de Estudos da Saúde do Indígena. Texto mimeografado. s/d.p. 1-17.

MONTE, Paulo, P. Etno-História Waimiri-Atroari (1993- 1962) Dissertação de Mestrado, São Paulo, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

MOURA, Romulo C.S. Influência da UHE Balbina sobre a Saúde da População Indígena Waimiri-Atroari. Relatório de Consultoria, 1992.

MOURA, R.C.S et alii. Inquérito Epidemiológico na Área Indígena Waimiri-Atroari. Texto datilografado. Manaus, 1988.

OVERING, Joanna. The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon, Man, Great Britain, 25 (4), 1990.p.602-619.

PALACIOS, Genny Iglesias. Sacha Jambí: El uso de las plantas en la medicina tradicional de los Quichuas del Napo. Equador, ABYA-YALA. 1989.

PARDO, Mauricio. El Convite de los Espiritus. IN: Los Espiritus Aliados: chamanismo y curaciona el los pueblos indios de sudamerica. Emanuele Amodio & Jose Juncosa (org.) Equador, ABYA-YALA, 1991. p. 81-154.

PEIRANO, Mariza G.S. A pluralidade Singular da Antropologia, IN: Anuário Antropológico 187, 1990.p.77-91.

PINEDA, Virginia G. Medicina Tradicional de Colombia: el triple legado. Bogotá, Universidade Nacional de Colombia, 1985.

_____ Medicina Tradicional de Colombia: magia, religión y curanderismo. Bogotá, Universidade Nacional de Colombia, 1985.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Organização Social e Mitologia entre os Timbira do Leste. IN: Leituras de Etnologia Brasileira. Egon Schaden (org.). São Paulo, Nacional, 1976.p. 292-305.

RAMOS, Ademir. A Expansão do Estado Brasileiro e a Morte dos Waimiri-Atroari. Datilografado, 1991.

REESINK, Edwin. Xamanismo Kanamari. IN: Medicinas Tradicionais e Mecedina Ocidental na Amazônia. dominique Buchiller, Belém, CEJUP, 1991. p. 89-109.

RELATÓRIO GERENCIAL-PWA. Manaus, 1992.

RELATÓRIO II Conferência Nacional de Saúde Para os Povos Indígenas. Luziânia, 1993.

RIBEIRO, Darcy. Os Índios e a Civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis, Vozes, 1986.

RIVERS, W.H.R. Medicin, Magic ad Religion. New York, AMS Press, 1979

RODRIGUES, João B. Pacificação doss Crichanás. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1885.

ROMANUCCI-ROSS, Lola. The Hierarchy of Resort in a Curative Practices: The Admiralty Islands, Melanesia. IN: Culture, Disease and Healing. David Landy (org.) Newy York, Macmillan, 1977. p. 481-487.

SANTOS, Silvio Coelho dos. Povos Indígenas e a Constituinte. Florianópolis, Ed. da UFSC/Movimento, 1989.

SANTOYO, Mryam Jimeno. Medicina Institucional y Saber Indigena. IN: Medicina, Shamanismo y Botanica. Fundación Comunidades Colombianas, Bogotá, FUNCOL, 1983. p. 12-18.

SCHADEN, Egon. A Mitologia Heróica de Tribos Indígnas do Brasil. São Paulo, EDUSP, 1988.

SEEGER, Anthony. Ladrões, Mitos e História: Karl von den Steinen entre os Suiás- 3 a 6 de setembro de 1884. IN: Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingú. Vera Penteado Coelho (org.). São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1993. p.431-444.

SILVA, Márcio F. Taxa de Crescimento da População Waimiri-Atroari. Datilografado, 1991.
_____ Romance de Primos e Primas: uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, universidade Federal do rio de Janeiro-museu nacional, 1993.

SOBEL, David S. (org) Ways of Health: holistic approaches to ancient and contemporary medicine. New York, HBJ, 1979.

TRAVASSOS, Elizabeth. A Tradição Guerreira nas Narrativas e nos Cantos Caiabis. IN: Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingú. Vera Penteado Coelho (org.). São Paulo EDUSP/FAPESP, 1993. p. 445-484.

TURNER, Victor. La Selva de los Simbolos. Espanha, Siglo XXI de España Editores, S.A. 1980.

VAN GENNEP, Arnold. The Rites of Passage. London, Routledge and Kegan Paul, 1965.

VERANI, Cibele B. L. A "Doença da Reclusão": estudo de um caso de confronto cultural. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro- Museu Nacional. 1990.

Representações da Doença entre os Kuikuro (Alto Xingú). IN: Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia. Dominique Buchillet, Belém, CEJUP, 1991. p. 65-88.

VIDAL, Lux. (org.) O Índio e a Cidadania- comissão pró-índio. São Paulo, Brasiliense, 1983.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: O Povo de Ipixuna. São Paulo, CEDI, 1992.

WORSLEY, Peter. Non-Western Medical Systems, Ann.Rew. Anthropology, 11: 315-48, 1982.

YOUNG, A. Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social Anthropology, American Anthropologist, 78 (1): 152-164. 1976.

YOUNG, T.K. Primary health care for isolated indians in northwestern Ontario, Publ. Health Re., 96: 391-397, 1981.

ZEMPLÉNI, Andras. La "Maladie" et ses "Causes".Introduction, L' Ethnographie, Causes, Origens et Agents de la Maladie chez les Peuples Sans Écriture.LXXXI 92-3):13-14.

ANEXOS

A-MITOS

B-PLANTAS MEDICINAIS

C-TABUS ALIMENTARES

D-FICHA DE AVALIAÇÃO DA MEDICINA WAIMIRI-ATROARI

ANEXO A: OS MITOS WAIMIRI-ATROARI

Os mitos Waimiri-Atroari foram registrados de três formas. Uma delas foi a narração dos informantes que eu registrava na caderneta de campo e posteriormente em meu diário de campo. A segunda foi gravar as narrativas dos cantores (os especialistas em mitos) em momentos demarcados, geralmente à noite na escola da aldeia. Posteriormente um informante se dispôs a traduzir as gravações para o português, que foram de igual forma gravadas. Por fim também foi possível resgatar nos relatórios dos professores (do PWA), os mitos que eles recolheram durante seu trabalho junto ao grupo.

Em todas os mitos constam: o nome em Waimiri-Atroari, o nome em português, o informante que contou ou escreveu o mito (no caso dos relatórios dos professores, as narrativas foram escritas pelos indígenas e traduzidas pelo professor), o nome do professor, a aldeia do informante e o ano do registro. As palavras que estão entre parênteses são traduções ou explicações dos termos Waimiri-Atroari para o português. As narrativas que apresentam um asterisco foram aquelas gravadas por mim, sendo que os cantores foram **Kyrebe**, **Pawyna** e **Kyratxini**, todos os três da aldeia Maré e traduzidas por José Arié.

1.MAWA

1.1 MAWA IKA

HISTÓRIA DO MAWA

(KABAHA- Aldeia Cacau -1993)

Mawa morava na terra. Reuniu seu povo e disse: "olha o céu vai cair, eu preciso segurar". Ficou preocupado com o neto, o povo dele, muito preocupado. O céu estava caindo, caía pedra do céu. Então ele disse: "nós temos que flechar o céu para segurar". Ele flechava e flechava e errava, mas o bom de flecha é o jabuti. Assim ele flechou uma em cima da outra até chegar no céu. Um bichinho (parecido com cobra) subiu pela flecha e levou o cipó **wyamy dedwe** (escada de **Mawa**, **Mawa watpy**) e amarrou o cipó no céu. "Bom já tá seguro". Lá em cima tinha vento quente. Jaboti tentou subir mas só caía. **Mawa** experimentou, subiu e disse: "nunca, nunca vai mais cair esse céu (**kapy**)". Eu vou morar lá, não fica preocupado com o céu. Para mostrar que estou vivo vou mandar o trovão. E para saber que **Kinja** (os Waimiri-Atroari) tá vivo deve jogar a massa da mandioca (o que sobra da peneira) fora, assim **Mawa** vê e sabe que pessoal tá vivo. Antes o trovão era o dente da onça que **Kinja** tirava e fazia barulho, parecia tiro, aí **Mawa** levou esse barulho. **Kinja** gosta de trovão: "ah, **Mawa** tá vivo". Um dia vem de novo.

1.2 MAWA

(ARIÉ - Aldeia Maré -1993)

Colocaram o tronco no céu. Aí **Mawa** aprontou e **Mawa** falava, ah, agora tá bom. Não vai cair nunca, né **Mawa**. **Mawa** subiu aquele, esse daí, quando o **wyamy** (jabuti) flechou pra ele, aí **Mawa** subiu. Macaco pensou: olha aí vamo flecha céu. Será que vai conseguir flechar céu, **Kinja** pensou, né.

Aí **Kinja** pensou: vamo tenta flecha. Aí **Kinja** subiu com o anelím, **Kinja** subiu em cima da árvore, flechando assim. Macaco, aquele que virou o macaco, aí o jabuti tava aqui no chão, ele flechou daqui mesmo, o jabuti. Consegui, flechou, aí jabuti flechou de novo, desceu flecha, tá aqui.

Aí o pica-pau subiu primeiro levou cipó, levaram cipó, chegou lá no céu, aí amarraram, pronto, né. Aí, seguraram, aí pica-pau, desceu, prá contar, era **Kinja** né, ele desceu aí contaram: olha **Kinja** eu amarrei bom, eu segurei tudo, amarrei tudo, aí contaram tudo, eu amarrei tudo, né, não cai não.

Quem vai morar lá? Pica-pau falou: quem vai morar lá? **Mawa** disse, eu! eu! Aí tá bom, pica-pau disse, tá bom, eu amarrei tudo, pode subir, vê lá como que tá lá. Tem tudo, tem árvore, tem tudo lá, contaram pro **Mawa**. Aí **Mawa**, falou, ah, tá bom eu vou ficar lá. Vou subir primeiro e minha mulher vai ficar aqui. Aí subiu, aí chegaram aí viu tudo, ah tá bom tem mato, tem tudo, tem água. Desceu, ah lá tá bom, contaram pra **baxiri** (mulher), a gente tem que ficar lá. Aí depois quando tava, falava, vamo planta primeiro aqui, roça, né.

1.3 MAWA IKA*

Mawa, Mawa. Mawa disse pro **Kinja**:

-olha **Kinja**, você não vai né agora. Agora você não vai não. Você não faz nada. **Mawa** ficou **sakna** (bravo) com **Kinja**. Por que que **Mawa** não deixou castanha? Aí **Kinja** ficava raiva com ele também. Aí **Mawa** disse:

-olha aí **Kinja**, olha aí, **tetky** (castanha) né. Castanha não tá bom não. Não pode estragar assim não, né. Não pode estragar. É assim: quando tiver, tá maduro a gente apanha, tira. Tudo mundo. **Kinja** falava prá ele:

-olha aí, eu cheguei aqui, tava castanha baixinho, por isso que **Kinja** tirou. Outro **Kinja** contou prá ele. Tava castanha baixinho assim, parece cuia, por isso que **Kinja** tirou castanha. Aí tiraram também, flecharam castanha. **Kinja**, outro, quer bagunçar assim por causa de outro né. Como **Kinja** faz assim aquele banana: **Kinja** flecha, brinca assim ele tá brincando, castanha, estragando né. Aí **Mawa** chegou, olha **Kinja**:

-não pode fica aqui você, não pode ficar aqui. Ele chama: você, você **meky** (macaco), mexendo outras coisas né, negócio do outro **Kinja**. Aí **meky** né, macaco. Aí falava, **Kinja**. Aí depois falaram:

-olha aí eu vou plantar aqui, aqui roça, prá quando ele voltar prá cá né. Ele plantou primeiro aqui roça. Plantaram roça dele. Ele deixou. Ele foram. Aí subiu, aí tá plantando lá no céu, ele plantando roça lá. Aí **Mawa** plantou. Terminou trabalho dele. Aí desceu pro **Kinja** também, de novo. Aí **Mawa** disse:

-você já plantaram tudo, roça? Já tá bom?

Aí **Kinja** disse:

-como é que tá lá no céu? **Mawa** disse:

-tá bom lá, lá frio, como assim, lá bom. Aí falaram com **Kinja**:

-olha vocês continua com trabalho de vocês. Vocês daqui tá, tu não vai comigo não. Por isso que **Kinja** ficou aqui. **Mawa** deixou. Aí **Kinja** disse:

-por que **Kinja** daqui, por que você não deixa nós? A gente também tem que subir prá lá. Por que lá difícil prá subir, por isso que **Mawa** não deixou. Aí jabuti, jabuti também não podia subir, jabuti. Ele, jabuti, que flechou céu, ele que conseguiu flechou céu. Aí por isso jabuti queria subir também. Por que vento deu forte aí jabuti não quis. Ele era **Kinja**, por que **Mawa** fez, virou tudo. Jabuti disse por que não dá prá subir: porque braço dele assim **bahnja** (pequeno). Por isso que não quis subir. Jabuti ficou com medo: -ah vou descer. Ele disse: - meu neto, meu neto pode subir. Neto dele é **Mawa**. Neto dele falaram:

-pode ficar aqui. Falaram, eu vou subir prá ficar, vou descer ainda prá cá. Aí **Mawa** subiu sem mulher. Aí depois que ele fez tudo subiu com mulher, depois que fizeram tudo assim, viraram **mepri** (anta), viraram macaco, veado aí ele subiu, foi embora. **Mawa** que fez, viraram, botaram tinta prá ele, prá pinta. Era **Kinja**, agora já tá **Mawa**, **Kinja** chama. Ele fala assim igual nós, **Mawa**. Dizendo (em **Kinja yara**, língua de gente, de Waimiri-Atroari). Por isso que **Kinja** ficava assim, ah tá bom. **Mawa** não quis. Por isso que **Kinja** ficava assim, ah tá bom. Aí contaram, contaram. Quando ele antes, ele subia, ele falava:

-olha **Kinja**, cuidado **Kinja**, olha aí: quando tiver alguma coisa aqui eu vou escutar, eu tenho que escutar sempre eu olha prá cá também. Olha aí **Mawa** falava:

-pode ficar, pode ficar, não pode subir. Olha aí outro **Kinja** atirou alguma coisa, aí **Mawa** subiu. Ouviu barulho: tum. Aí escutou, desceu aí: que foi? Aí pegaram o que que tá fazendo assim **Kinja**? Cadê, eu quero vê. Aí dente, aquele de onça, fazia barulho; tum. Igual assim trovão. Por isso que **Mawa** levou, ele falava:

-eu vou levar esse daí. Aí lá que é difícil, prá você ficar sabe: ah **Mawa** tá vivo! Por isso que **Mawa** assim né : trrrrrr. Olha aí, dente de onça. **Kinja** deu prá ele né, pro **Mawa** né. Deu, levou. Aí **Mawa** tentou, fez trovão: trrrrrrr. Ah, tá bom, né. **Mawa** levou esse daí, **Kinja** que deu, **yaska** (parente) dele né. Aí levaram né. Quando levou dente de onça, aí não voltou mais. Antes tudo era **Kinja**, outro ficaram assim **Kinja** mesmo. Outro **Kinja** preguiçoso, não faz nada, **akinxa** (preguiçoso) que ficava. **Mawa** que viu, ele não faz nada, aquele que faz trabalha. Ele viu assim. Aí o outro, eu vou fazer tudo, prá virar bicho, prá virar onça, prá virar anta, virar tudo, tamanduá tudo. Tamanduá era **Kinja** também, tudo assim **Mawa** fez. Assim que tá dizendo

história. Era **Kinja**, tava assim antigamente. Agora não acontece assim, hoje. Olha aí Elias tá dizendo, acontecia muito, muito acontecia. Quando **Mawa** tava só em cima, né **Mawa** descobriu, porque céu tá caindo. **Mawa** falava:

-por que né, por que céu tá caindo de novo, né. Céu tá caindo. **Mawa** disse prá botar aquele tronco do céu. Aí **Mawa** aprontaram, aí falaram:

-agora tá bom. Agora não vai cair nunca, nunca. **Mawa** subiu esse daí, quando jabuti flechou prá ele. Aí **Mawa** subiu, olha macaco ele pensou assim: vamo flecha céu, né **Mawa** ele pensou: vamo flecha céu. Será que prá conseguir flechar céu? Aí **Kinja** pensou: vamo tenta flecha. Aí **Kinja** subiu com angelim, em cima da árvore, aí flechando assim. Aquele que virou o macaco. Aí jabuti tava aqui no chão. Ele flechou daqui do chão mesmo. Aí conseguiu, flechou. Aí jabuti flechou de novo. Aí desceu **pyrwa** (flecha), tá aqui. Aí pica-pau subiu primeiro e levou cipó, levaram cipó, chegou lá no céu. Aí amarraram ponto né. Aí seguraram, aí pica-pau desceu, aí contaram. Era pica-pau, era **Kinja** né. Aí desceu, ele desceu. Aí contaram:

-olha **Kinja** eu amarrei bom, eu segurei tudo, eu amarrei tudo. Aí contaram:

-eu amarrei tudo, né, não cai não né.

-quem vai morar lá? Pica-pau falou, né. - quem vai morar lá?

Aí **Mawa** disse:- eu, eu.

-aí tá bom, pica-pau disse, tá bom. Eu amarrei tudo né. Pode subir, vê lá como tá lá né.

Tem tudo, árvore, tem tudo lá. Aí contaram pro **Mawa**. Aí **Mawa** falou:

-ah! Tá bom eu vou ficar lá, vou subir primeiro e minha mulher vai ficar aqui. Aí subiu. Aí chegaram aí viu tudo: ah, tá bom. Tem mato, tudo, tem água, né. Aí desceu: ah, lá tá bom, contaram pro mulher. Lá tá bom. A gente tem que ficar lá. Aí depois quando tava, falava assim:

-vamo plantar primeiro aqui, roça. Quando a gente plantar lá, a gente pode levar **sanja** (farinha) prá trabalhar lá. Quando a gente acaba mandioca daqui, a gente vai embora. **Mawa** falou:

-já tá bom mandioca lá, já tá maduro. Eu vou lá. Não volta mais. Ele falou pro **Kinja**:

-não volta mais. Foi família dele, três família.(os outros foram?) Não, outro **Kinja** não foi. (Quem tentou subir virou bicho?)

Não, olha aí deixa eu contar. Olha aí macaco era **Kinja**, ele queria subir com ele. Macaco, ele queria subir com ele. Macaco subiu, subiu aí atrás dele. **Mawa** não deixou ele. Macaco tava lá com ele, **Mawa** só segurando não deixou passar. **Mawa** tá aí. Aí depois **Mawa** ficou bravo, aí caiu. Aí sumiu. Ficou assim só céu. Aí **Kinja** olhou: por que, né, já sumiu? Aí não podia descer. Aí **Mawa** cortou. Por isso que **Kinja** chamou: **Mawa**, **Mawa** né. Subiu prá lá, aí **Kinja** tá chamando hoje **Mawa**, até hoje. (por quê ?) Porque subiu prá lá né, **Mawa**. **Mawa** ajuda. Olha aí **Mawa** falou pro **Kinja**:

-sempre aquele que joga da peneira, o resto da mandioca (**kruera**) aquele **Kinja** deixa sempre prá vê **Mawa**:- Ah, **Kinja** tá vivo. Assim, **Mawa** fez. **Kinja** peneira e joga assim fora. **Mawa** tá vendo. Por isso que trovão tá batendo né. (**Kinja** sabe que **Mawa** tá vivo pelo trovão e

Mawa porque vê o resto da mandioca). É assim que história. Olha aí, por isso que **Kinja** sempre deixa o resto da mandioca, aquele que peneirando assim. Aí deixa, joga. **Mawa** falou:

-aquele **kruera**, pode deixa sempre, sempre, prá mim vê: ah! **Kinja** tá vivo, não morreu não, né. **Kinja** tá aí tudo o tempo. Por isso que **Kinja** usava, não sei se esse daí verdade, esse daí. Acho que certo. Olha antigamente apareceu esse daí né, história.

(e quando **Kinja** subiu pro céu ele colocou pau-brasil. Foi antes dele subir?)

Foi antes dele subir. Ele preparou tudo, antes que ele subiu prá lá. Ele levaram pau-brasil prá segurar céu também. Levaram tudo né, antes dele subir, levaram tudo. Por isso que contaram pro **Kinja**:

-olha **Kinja** já tá bom lá. Eu segurei céu bem forte, com pau-brasil. Aí disse que segurou muito, céu não vai cair agora. Aí **Mawa** falou pro **Kinja**:

-por isso que gente sabe, céu não vai cair agora, né, hoje. Por que **Mawa** falou pro **Kinja**, contaram tudo né, trabalho dele, trabalho de **Mawa** né, contaram, assim, assim. Só isso história do **Mawa**.

Mawa fez **Kinja**. **Mawa** era **Kinja**, ele fez nós. A gente né, **Kinja**. Por que **yaska** (parente) dele, **yaska** do **Mawa**, **Kinja** daqui. Outro **Kinja**, olha aí **yaska** de **Mawa**, por que parente dele, por isso que **Mawa** queria ficar daqui. Olha **Mawa** disse:

-você tem que tomar conta do terra daqui. Como que **Kinja** apareceu não sei. **Mawa** olha aí, céu, céu mataram muito **Kinja**, olha aí, **Mawa** sobra assim, três com filho. Olha quando céu caía assim, escapava assim com filho. Aí **Mawa**, por isso que **Mawa** ficou preocupado céu: por que céu tá caindo assim né, assim não pode não né. Acabando mundo né, acabando **Kinja**. Aí **Mawa** disse que **Kinja** tudo pai de nós, né, **Mawa**. Olha aí por isso que **Kinja** chama **kwapka** né, **Mawa**, né. Aquele que começou, começo de **Kinja**, assim que **Kinja** tá falando. **Kwapka**, começo de **Kinja**, **kwapka**. Aquele que, eh, começo de **Kinja**, aquele que começou **Kinja**. Por isso que **Kinja** chama assim. Olha aí começo de **Kinja** falou:

-olha aí falou pro **Kinja**:- ah! Eu, eu. Você tem que ficar aqui, terra né. Olha aí começo do **Kinja** falou pro **Kinja** daqui:

-olha aqui **Kinja**, tudo tempo mandioca. Você toma conta mandioca né. Olha aí terra também. (E o homem branco é parente de **Mawa** também?) Não sei, hoje eu tô pensando será que foi também **Mawa** de **Kamnja** (homem branco) também? Eu pensa também assim. Olha aí a gente também já sabe né, que tem **Mawa**, nossa **Mawa**. **Mawa** de **Kinja**, não sei se ajuda, hoje. Não sei se já sabe. Acho que ele já sabe. **Mawa** de **Kinja** foi verdade mesmo! (Antes morava com **Kinja**?) Morava aqui com **Kinja**. Aí depois quando ele plantou roça dele aí foi embora, nunca mais voltou prá cá, assim história. Aí depois quando ele foi prá lá, avisaram com **Kinja**:

-olha você né, olha aí, você tem que viver bem aqui, terra boa né, aqui também, aí **Mawa** falando pro **Kinja**. Antes de **Mawa** deixou né, prá virar bicho também, **Kinja**. Aí **Mawa** falou:

-aquele que **Kinja** bom, aquele que fica **Kinja**, pois é **panaxi** (preguiçoso, azarado na caça) passou prá cá, por isso que virou anta, assim. Anta era **Kinja**, **Kinja**, por isso que anta

virou tudo, né. Olha aí bicho: porco, tucano, veado, tudo (peixe)? Foi **Mawa** que fez. (E a mata?) Tem história assim de outras coisas.

Quando céu caía, não era assim mato não, só limpo! Terra baixa, mato baixo, assim. Agora não, né cresceu, assim. Assim quando tava **Mawa**, **Mawa** tava aqui ficava baixo assim terra, terra não, mato ficava. Agora, quando **Mawa** subiu pro céu cresceu mato, agora tá alto mato. Olha aí castanha tava assim, baixinho, baixinho, parece cuia, olha aí, castanha: **Kinja** apanhava com mão né. Olha quando **Mawa** subiu prá lá aí ele fechou o tronco do castanha, fechou, fechou prá pode crescer né, prá ficar grande. Aí **Mawa** falou; olha: - agora eu vou fechar o tronco do castanha, fechar todinho, aí prá crescer, ficar alto. Aí **Kinja panaxi** apanhou muito. Aí **Mawa** não deixou, plantar né, aí árvore ficou alta, não podia **Kinja** subi, agora não dá né, **Kinja** tem medo. Quando castanha tava baixa assim, **Kinja** apanhava né. Aí **Mawa** ficou aqui triste também. Aí **Mawa** ficava; ah... olha aí quando a gente planta aqui castanha, vocês vai ficar **kwada** (ruim, feio). Assim falava né **Kinja**, contavam história.

Pois é Cláudia, mato não era assim não. Hoje tá muito **kwada**, né. Tá crescendo, fruta dele, aí nasce, aí cresce aí fica de novo alto (isso não é bom)? Não, é que eu tô dizendo não era assim, quando **Mawa** tava aqui, não era crescendo mato assim, só, limpo. Pega buriti fácil, agora não. Agora tá muito difícil prá tirar. Agora só prá derrubar, assim melhor né. Quando tava **Mawa** aqui era mais fácil, tirava com mão. Por isso que **Mawa** não deixou prá tirar castanha, prá estragar né. Ele levou castanha lá em cima, lá no céu, aí **Mawa** disse que: quando eu deixa baixo assim castanha, você estraga, né, pro **Kinja**, **Mawa** falou;

-quando eu deixa castanha assim né, vocês estraga. Melhor eu tenho que fechar tronco do castanha, né, aí ele fechou todinho com terra. Por isso que castanha, tronco dele fica assim, terra fica assim, por isso, assim que tá dizendo esse daí história né. Aí deixou, aí cresceu, **Mawa** viu crescer, **Mawa** viu crescer; Ah! Cresceu castanha, não dá prá tirar **Kinja** não. Olha aí **Mawa** falou; quando **Kinja** precisa tirar castanha pode derrubar, assim **Mawa** deixou; quando **Kinja** precisa pode derrubar. Agora vai crescer tudo assim, mato. **Mawa** falou, vai crescer tudo, não vai ficar baixinho não, vai crescer todo o tempo, assim, aí **Mawa** falou. Por isso que **Kinja**, olha aí, **Mawa** mandou **Kinja** derrubar castanha, né. Aí não pode tirar com mão agora tá alto. **Kinja** não sabe ainda hoje, como é que fica tá maduro, quando vai ficar tá maduro. hoje só esperando, quando cai, **Kinja** vai pegar, só caindo assim. Quando **Mawa** tava aqui era assim baixinho tirava assim. Outro **Kinja** ficou danado, bagunceiro. ele **Mawa** não gostou, não pode ficar assim não, não pode não. Assim que é **Kinja ika** (história de Waimiri-Atroari). (O que fazia **kinja panaxi**)? Ele fazia assim, brincando assim, flechando assim, por isso que **Mawa** não gostou. Ah! Não pode assim não, não pode assim não, **Mawa** falava. Por quê, **Kinja** falava, por quê? Nós quer flechar, treinar, flechar assim, brincando né, assim. Aí **Mawa** falaram prá ele: não pode não. Quando tá maduro, aí pode cortar também, prá tirar, come castanha. Assim que **Mawa** falava pro **Kinja**. Aí foi, aí foi, aí falaram, falaram. Quando **Mawa** subiu, olha aí, **Mawa** não pensou, **Mawa** subiu foi embora. Olha aí ele deixou planta dele assim, tudo assim, tudo assim, fruta. Quando **Kinja** veio,

não tinha assim, dona de castanha. Aí **Kinja** veio, vamo tirar castanha dos outros, outro fala. Aí tiraram, bagunçaram casa dele, aí **Mawa** chegou com ele, aí voltou né. Aí **Mawa** chegou, né, voltou. Aí **Mawa** viu, né, tiraram, tiraram aí outro tá lá, brincando, flechando. Aí **Mawa** foi com **Kinja** né: não pode não. **Mawa** falou prá ele; onde você achou esse daí, castanha? Aí **Kinja** falou: lá naquela casa, lá que tem castanha né. Aí **Mawa** já sabe, **Kinja** estragou daqui. **Mawa** foram não pensa não. Aí deixar plantando assim. Aí depois ele voltou e viu, tiraram fruta dele né. Aí ficou assim, bravo com **Kinja**, ah, não pode né. Aí por isso que enterraram o tronco do castanha. Tudo o tempo agora, tá difícil de tirar. Elias tá dizendo; antes não era assim castanha, agora tá alto, muito difícil de tirar. Olha aí outro, história do outro.

1.4 MAWA IKA

(KABAHA Aldeia Cacau - 1993)

O céu descia e matava **Kinja** e sobrou um casal, depois veio água e sobrou **Mawa** e sua mulher. Levaram pau-brasil para segurar o céu. Quando morreu queimaram o corpo de **Mawa** e saía o espírito, voltava com corpo de jovem. A mulher chorava. Ele mesmo caiu dentro do fogo e voltou novo, mas a mulher ficou triste. Pensou: "esse não é mais meu marido". Ela o deixou, ele foi embora, desapareceu. Hoje morre e vai pro céu.

1.5 MAWA IKA

(Arié - Aldeia Maré - 1993)

Olha aí tinha um **Mawa** que queimou o corpo. Tinha **Mawa**, acho que esse daí que queimava corpo, acho que esse daí pro **Mawa**, **Mawa** mesmo ficou esse daí. Quando ele mesmo faz fogo, fogueira grande. Aí ele falava com mulher dele, falava assim: - olha aí eu tô ficando **txamyry** (velho), não dá sorte, eu tô fraco, eu vou queimar o meu corpo só. Aí mulher dele falou prá ele: por quê? por quê tá queimando corpo assim? - Eh, é assim mesmo, vamo fazer fogueira, aí **Kinja**, ele mesmo fazia fogueira alta assim, aí quando fica grande fogo, caía dentro. Aí queimou todinho corpo dele né. Aí quando acabou fogo, apareceu, voltou novo. Aí mulher dele disse: - você queimou o corpo! Por quê você voltou prá cá? Tá chorando assim mesmo. -Porquê? Meu marido não era assim. Porque ele tava novo assim igual Rubem.

-É assim mesmo eu tô novo agora, tô **tyrka** (forte) agora. Aí mulher dele chorava, chorava direto. Aí **Mawa** não gostou ah! Assim não dá, porque tá chorando assim, por quê? - Eu tô vivo. Por que tá chorando assim? Não pode chorar não, ele falava prá ela. Por que marido dela era velho já né, por isso que mulher dele chorou direto, não parava. Aí **Mawa** disse: - por quê? Ah! então tá bom, tá chorando direto, então não pode não. Aí foi embora, aí **Mawa** disse, eu vou embora, não volta mais. Aí **Kinja** ficou bravo com mulher dele. Por que tu tá chorando? Não pode chorar não. Ele falava né pro **Kinja**: - olha aí a gente, falaram muito pro **Kinja** né: assim que a gente vai ser ser, virar quando ficar novo, não quando ficar **txamyry**, fica velho, a gente tem que ser assim né, ele falou pro **Kinja**. Assim que tem que ser a gente ficar nossa corpo fica

novo, né, aí queimava assim a gente melhor prá fazer assim também. Falava **Mawa**, ele **Mawa**. A gente não gostou isso não, por que sumiu, foi embora. Aí aquele que **Mawa** foi bem assim corpo inteiro, vivo, né, com mulher dele, esse daí outro **Mawa**. Esse daí mais novo, esse daí **panaty** (antigo) esse daí. Esse daí que virou tudo pássaro, ele tudo assim sem queimar corpo. O outro foi embora, sumiu, assim mesmo. Aí **Kinja** viu ele assim, ele foi embora.

Olha aí alma de **Kinja**, ele era **Kinja**, porque **Kinja** corpo de **Kinja** fica velho, ele mesmo queimava, ele mesmo voltou né, voltou pro mulher. Porque que mulher dele não deixou ficar aqui. Mulher dele que não deixou ficar aqui. Aquele que queimou o corpo disse:

-ah! Não volta prá cá não, não pode voltar. Ela ficou aqui. (por isso o costume de queimar os corpos?) Tem que queimar prá conseguir voltar, assim que **Kinja** queimava, por isso que **Kinja** queimava assim. Agora não volta mais. **Mawa** mesmo ensinou assim **Kinja**.

Olha aí céu aconteceu, caía quando esse daí queimava. Ele foi prá, tronco do céu, olha aí, eu coloquei pau-brasil, já tá lá. Não cai mais. Pode jogar aquele resto do mandioca, prá mim ve que você tá vivo. O outro **Mawa**, no tempo dele o céu caía, depois ele foi embora. Repete a história do **Mawa**. (quando colocava o pau-brasil no céu, batia e depois caía pedra. Por isso que hoje pedra tudo quebrado assim. Jogava pau-brasil, assim, quando céu caindo. Aí pau-brasil quebrava céu, aí jogava pedra, aí **Mawa** sobrava assim só um. Aí depois, pensaram: ah! A gente que tem bota. Aí falou prá aquele que virou macaco: - vamo flechar céu. Macaco só errava, aí depois, antes de acaba flechar céu: como é que não dá prá conseguir flechar céu? Aí jabuti chegava com ele, falava com macaco, era **Kinja** né macaco aí jabuti falaram; vou tenta daqui do chão. Aí macaco tá lá em cima da árvore, flechando, não conseguiu flecha dele. Aí jabuti tá aqui, tá aqui, ele acertou, não caía flecha. Aí ele já sabe, né, ah, flechei. Vou flecha de novo, aí flechava de novo, aí não caía, flechava de novo. Aí descia flecha, até no chão. Ah, tá bom. Aí depois aquele, **Kinja** falaram: - como é que a gente vai fazer? Aí depois pica-pau, aquele apareceu pro **Kinja** também: ah então melhor, eu que dá prá fazer esse daí, eu vou levar cipó, amarrar lá em cima, né, lá no céu. Ele levou escada de **Mawa**, até conseguiu amarrar lá no céu. Aí deixou, amarraram, aí pica-pau desceu prá cá: - já tá pronto, quem quiser pode subir. Aí **Mawa** falou: - eu, primeiro. Eu tenho subir primeiro. Aí **Mawa** tentaram até chegar lá, conseguiu chegar lá. Aí **Mawa** falou pro **Kinja**: - olha lá tem muito quente, lá bom também, lá tá difícil, eu que sei, prá subir prá lá. Aí outro quer, outro **Kinja** que prá subir prá lá. Aí ele falava; eu quero subir prá lá, prá vê como que tá. Aí **Mawa** não deixou subir, você não pode subir agora não. Aí **Kinja** ficou tranquilo. Aí **Mawa** falou pro **Kinja**: a gente tem que planta roça aqui, prá gente subir, né. Aí jabuti tentaram também, ich... não deu prá subi, era **Kinja** né jabuti. Quando ele queimou roça dele lá, ele voltou, e pegou mais, castanha e levaram, foi embora, aí plantaram. Aí **Mawa** contaram: - eu plantei roça, tá crescendo bem, já tá bom. Agora lá não volta mais. Aí **Kinja** daqui falaram prá ele: - você tem que planta aqui, mandioca. Agora já tem mandioca, banana já tem. Antes dele subir, conversava com **Mawa** antes dele subir. Tá bom a gente tem que tenta trabalhar. Aí **Mawa** disse pro **Kinja**: - não pode perder mandioca, olha aí todo dia, não todo dia

não, eh... como é, tempo do verão, aí pode planta roça vocês, daqui. Pode planta tudo, não pode perde mandioca. Olha aí meu já tá lá, pronto, olha aí banana já tem tudo lá, plantei. Vou subir, já cresceu, tá alto já. **Kinja panaxi** não vai estraga não, esse daí castanha já tá muito alto. Aí velho disse que **Mawa** ficou muito tempo aqui, né, **Mawa** demora aqui, demora, demora. Aí depois **Mawa** subiu, nunca mais. Quando castanha cresceu muito alto, **Mawa** foi embora. Aí **Mawa** cortaram cipó, aí macaco virou tudo agora, bicho. Olha aí anta virou tudo, assim, esse daí **Kinja** não virou não, esse que conversou com **Mawa** não virou não. Diz que esse **panaxi** vai virar tudo, **Mawa** falou prá ele, esse daí vai virar tudo. **Kinja** disse: -tá bom.

2.XIRMNJA

2.1.XIRMNJA IKA

HISTÓRIA DO XIRMNJA

(ANEREPY - Aldeia Curiaú- 1993)

Uma moça foi no rio com cobra grande e engravidou. Depois subiu e sua família queria conhecer o filho. O pai dela perguntou como era o marido: - é gente que nem nós pai, como **Kinja** . - Então vem morar aqui , o pai disse. Aí os três vieram e cobra grande é que trouxe maniva, mandioca, mamão, antes tinha só um tipo. O filho deles tinha a mão em forma de pata e a irmã dele brigou e cortou a mão. Aí ele chorou, o pai e a mãe ficaram bravos e foram embora de novo. Eles deixaram os desenhos. Não sei se foi a cobra mesmo que ensinou desenho, ou mulher que aprendeu com a família da cobra. Há desenhos de cobra e outro de **Kinja** mesmo.

2.2.XIRMNJA IKA

(Coletada pela Professora Vilma Alves da Cunha- Aldeia Cacau)

Ele levou a flecha para debaixo do tucumanzeiro onde viu o resto da comida da cutia. Ficou esperando a cutia debaixo do tucumanzeiro.

Depois o tucumanzeiro falou:

- Quem comeu isso foi a minha filha. Quem comeu isso foi a minha filha e não a cutia, que está esperando, falou o tucumanzeiro.

-Queres pegar a minha filha? Perguntou o tucumanzeiro. Depois o tucumanzeiro falou que a filha dele estava lá.

-É verdade tucumanzeiro que ela está lá no poço onde tem pau? perguntou o índio. Depois ele voltou. Depois pegou o anzol dele. Depois levou o anzol dele. Depois desenrolou o anzol. Depois jogou o anzol. Depois puxou o tipiti. Depois puxou o jamaxi. Então pegou a mulher, a mulher da água. Depois ele viu que era mesmo mulher. Depois gostou da esposa dele, a mulher da água. Depois ele disse:

-Papai e mamãe tiveram relação sexual rápido.

Depois ele penteou os escorpiões do órgão sexual da esposa dele. Depois os escorpiões que foram penteados do órgão sexual de **Xirmnja** (ser da água) se espalharam. Depois ele levou a filha do **Xirmnja**. Depois ele viu diferente da outras, peluda.

-Oh! Onde achastes esta mulher?

Depois fez remédio para a esposa dele. Depois acostumaram-se. Depois a filha do **Xirmnja** disse:

-Penetre-se o dedo.

Depois a filha do **Xirmnja** disse:

-Não era assim que papai fazia para procriar.

Depois a filha do **Xirmnja** foi buscar os órgãos sexuais do pai dela. Depois a filha do **Xirmnja** colocou onde não tinha. Depois falou:

-Vou buscar o curto que não dói. Não traga o comprido, deixe lá porque dói, falou a filha do **Xirmnja**. Depois falou:

-Esse órgão sexual grande é para deixar guardado. Depois ela falou:

- Vou buscar o órgão sexual pequeno porque não dói e depois a filha do **Xirmnja** colocou-o.

Depois todos possuíram. Depois disse:

-Porque você não mantém logo relações sexuais para fazer um filho nela? Se ela fosse minha esposa logo manteria relações sexuais.

-Como conseguistes esta mulher d'água? Depois falou:

-Pegue minha irmã, pois somos muitas. Assim falou a filha do **Xirmnja**. Depois levou o anzol dele. Depois desenrolou o anzol. Depois jogou a anzol na água. Depois começou a pescar piranha. Depois pescou mais piranhas. Depois zangou-se e bateu na piranha com pau. Depois de tanto bater o pau ficou pintado com sangue da piranha. Depois ele voltou zangado. Depois ele perguntou a filha do **Xirmnja**:

-Com qual ele lhe pescou? Depois a filha do **Xirmnja** falou qual foi o anzol. Depois ele levou o anzol. Depois ele jogou o anzol. Depois ele puxou o cesto. Depois ele começou a ficar animado. Depois ele puxou cesto, tipiti, o abano, a peneira, o paneiro, a peneira para tirar tucupi e o cesto cargueiro, só isso ele puxou. Depois ele puxou a mulher. Depois ele enganou a filha do **Xirmnja**. Depois os escorpiões que tinha nos órgão sexual da filha do **Xirmnja** ferraram o órgão sexual dele.

Então ele morreu.

2.3.XIRMNJA IKA

(DAUNA- Relatório dos Professores Carlos Augusto de Queiroz Rocha e Carla Yamane, 1990)

Há muito tempo atrás um homem armou uma armadilha embaixo de um pé de tucumã, num lugar afastado. O antigo preparou uma armadilha para pegar o **Xirmnja** e tirou o osso dele.

(O **Xirmnja** caiu na armadilha e deu o osso para o homem). Ele esperou embaixo de um pé de tucumã para flechar cotia, mas se enganou. (a cotia não apareceu, pois não era cotia que estava comendo as tucumãs).

-Ela não vem , disse o antigo (assustado)

-Quem será que está comendo esse tucumã, disse (o antigo)? Vou fazer uma armadilha.

Então armou uma armadilha. O antigo viu (o **Xirmnja**) parecendo gente entrou naquela armadilha. Então o **Xirmnja** tirou um osso seu e entregou para o antigo. Então (o **Xirmnja**) tirou um osso de sua coxa e entregou para quem fez a armadilha. Então ele pegou o osso. Então o **Xirmnja** disse para o antigo:

-naquele poço está minha filha.

Depois o **Xirmnja** disse que havia outra (filha) lá atrás, chamada **Iky**. Então o **Xirmnja** disse para o antigo:

-escute, minha filha está na minha casa lá na cabeceira do rio.

Depois o **Xirmnja** disse para o antigo:

-jogue a linha naquele (poço)

Então o antigo levou o osso do **Xirmnja**. Então o antigo pegou a filha dele. Depois o antigo enfeitou com pena do pescoço do tucano o osso dele para pegar a sua filha. Então ele limpou o osso Quando seu primo chegou, ele guardou o osso do **Xirmnja** e o enganou com um osso do macaco preto.

-o que é isso?

-era eu que estava fazendo barulho com osso do macaco preto, disse o antigo.

Depois fez uma corda e a levou para o rio. Então o antigo preparou o osso como se fosse um anzol e o levou. Então jogou para pegar a filha do **Xirmnja**. Então o antigo suspendeu a filha dele para a canoa para ser sua esposa. Então a filha do **Xirmnja** disse para o antigo:

-vou buscar meu cesto.

Quando a filha do **Xirmnja** foi pescada, disse:

-espere aí vou buscar o meu cesto.

Ela boiou com o cesto e disse que ele (é conhecido por) pele de **Xirmnja**. Então ela entrou na canoa e foi embora com seu marido. Depois o (marido dela) passou **kyraxinja** (vitaia) no seu rosto (para deixar de ser **Xirmnja**.) As pessoas que tinham ficado na aldeia viram (a filha do **Xirmnja**) parecendo gente (e ficaram muito assustados).

-ele saiu sem mulher! Disseram os que tinham ficado em casa.

Então o antigo disse:

-eu peguei a mulher **Xirmnja**.

-eu pesquei a filha do **Xirmnja**, disse o antigo.

-lá (no fundo do rio) ficou a minha irmã, disse a filha do **Xirmnja** para seu marido.

-ela disse que a irmã ficou lá, disse o antigo para as outras pessoas.

-agora sou eu quem vai pegar outra para ser minha mulher, disse outro homem.

Depois o marido dela disse:

-eu penteei a vagina dela para tirar os escorpiões.

Então o antigo disse para as outras pessoas:

-têm muitos escorpiões (nas vaginas da mulheres).

-tinha muitos escorpiões nos pelos da vagina dela, disse o antigo.

Depois outra pessoa pegou a irmã, o antigo alertou-o dizendo: penteie como eu fiz porque tinha muitos escorpiões na vagina dela. Depois aquele homem disse:

-lá mesmo eu vou transar com essa mulher. É mulher mesmo... disse o antigo.

-eu virei (do rio) transando com minha mulher, disse esse homem.

Depois os escorpiões ferraram o pênis do antigo. Depois o antigo gritou e a filha do **Xirmnja** voltou para a água.

-os antigos não tinham pênis, disse o antigo.(esse antigo é quem contou essa história para um cantor. De cantor em cantor ela chegou ao narrador atual, o cantor, Dauna.)

-a mulher **Xirmnja** entregou os pênis para os antigos, disse o antigo.

Então a mulher **Xirmnja** disse (para a sua irmã) : - traga o cesto pequeno.

Depois a filha do **Xirmnja** disse: - se você trouxer o cesto grande (onde são guardados os pênis grandes) eu vou passar mal como mamãe passou por causa disso.

-os nosso pênis seriam grandes, disse o antigo.

O antigo disse:

-O **Xirmnja** tinha pênis grande, como o do branco, e entregou os pênis pequeno para os índios. (com o que ficaram satisfeitos, para eles motivo de vergonha é possuir pênis grande). - O nosso pênis é curto. Quando o antigo recebeu um pênis, transou com a filha do **Xirmnja**. Outra pessoa pescou muitas piranhas duras. Depois os homens que não tinham pênis pescaram piranhas. (Os homens que não tinham pênis) queriam pescar as filhas do **Xirmnja**, mas se enganaram e pescaram muitas piranhas. Depois (um homem) que não tinha pênis amassou a piranha batendo com ela em uma árvore. Matava muita piranha, mas também queria pegar mulher. Então o homem sem pênis disse:

-porque eu só pesco piranha?

Depois ele ficou sem mulher. Depois o homem sem pênis voltou para casa. Depois o **Xirmnja** queria subir (para a terra) por causa de sua filha que teve um bebê. O **Xirmnja** queria fazer uma festa para o seu neto. A sua filha foi lá avisar que o seu neto tinha nascido. Então o pai dela disse:

-deixe, eu vou lá.

-deixe que eu vou fazer a festa do meu neto, disse o pai **Xirmnja**.

Então ele subiu (saiu do rio). O **Xirmnja** subiu cantando. Os antigos ficaram assustados com o **Xirmnja**.

-nós vamos ficar com os **Xirmnja**, disseram os antigos.

-o **Xirmnja** queria ser nosso parente, disseram os antigos.

Depois o antigo disse:

-ele vai ser nosso cunhado. Nós não iremos vê-lo?

-nós temos que vê-lo, disse o antigo.

Depois (a filha do **Xirmnja**) disse:

-o meu pai disse: - quando eu me preparar bem (eu irei)

Depois todos os antigos foram para a mata com a filha do **Xirmnja**. Os que eram bravos (ficaram) para subir para casa. (Quando vocês) se lavarem e tirarem o cheiro (de gente), (poderão voltar), disse a filha do **Xirmnja**. (A filha do **Xirmnja** disse para os antigos que) o seu pai disse para ela que quando ele começasse a cantar, eles poderiam voltar para casa. Depois os antigos se assustaram com as cobras de **Xirmnja**. Os antigos que eram bravos subiram na casa para mandar as cobras subirem na casa para assustar os antigos. Depois os antigos gritaram por causa das cobras. Depois a filha do **Xirmnja** disse:

-eles estão mandando de volta (as cobras para o rio), disse a filha do **Xirmnja**.

Depois os **Xirmnja** (com suas cobras) voltaram cantando para o rio. Os antigos (que estavam na mata) esperaram um pouco, depois voltaram e pegaram o que havia no jamaxi (cesto) do **Xirmnja**. (Esse **Xirmnja** não é o pai das mulheres, é um velho) Os antigos pegaram o que havia no cesto do velho: banana, banana grande, cana, flecheira, abacaxi, cará, abacaxi pequeno e maniva.

-se eu ficasse, eu queria plantar essas coisas, disse o **Xirmnja** para os antigos enquanto entregava a maniva (e demais plantas) para eles. Depois os **Xirmnja** mergulharam no rio. Depois os antigos ficaram bravos. (aqueles casados com as filhas dos **Xirmnja**)

-porque vocês subiram? Disseram os antigos (quando) o **Xirmnja** voltou (para o rio)

-eu tenho que ir embora, disse a filha do **Xirmnja** e foi para o rio. Depois as esposas dos antigos voltaram correndo (para o rio) para acompanhar (seus pais que estavam indo embora cantando). (as primeiras mulheres que foram pescadas não foram embora, só as que vieram depois) Lá ficaram (apenas as que tinham) transado (com os homens e acostumado.)

2.4.XIRMNJA IKA *

Olha aí filho de **Xirmnja** é cotia, ele avisaram esse daí minha filha, deixe ele comer, esse aí fruta dele né. Ela pegando aqui, minha filha, ele falava. Minha filha não pode flechar não. Deixa ela olha aí apanhando fruta dela, esse aí dela, aquele tucumã, caindo assim ele tava embaixo, comendo. O pai dela falou:

-não pode flechar minha filha. Esse daí minha filha. Se você quiser pode casar com ela, falou pai dele, com **Kinja** né, pode casar com ela. Não pode flechar não, esse daí mulher tá comendo esse daí fruta. Homem disse:

-eh, eu não sabia não. Pensando só bicho né, pensando assim, homem falava. Tô pensando. Agora eu já sei, tá bom, não vou flechar mais não.

Esse daí antigo usava, **panaty** (antigamente) usava, olha aí usava com mão né, metendo assim. Assim ele fazia, né, como é que a gente faz **bahnja** (criança)? Porque ele não tem **iemyry** (pênis) né, prá fazer né. Aí fazendo assim só fazendo **sykyhane** (relações sexuais) assim com mão, com mulher, dois. Uma mulher, tem homem mas não tem pênis. Aí homem falou, outro falou:

-ah, você não vale nada, eu tenho que fazer criança logo. Não adianta andar assim sem filho, tem que ter criança, outro sorte, né falou **Kinja**, bem forte. Aí **Kinja** falou:

-eh, porque você andando assim sem filho? Não pode andar não, tem que fazer criança.

Xirmnja falou não pode fazer criança assim logo. Olha aí meu mãe, tem que ter pente, tem que ter pente. Pentear cabelo, pentear: tirar escorpião, lacraia, tirar aquele outro. Disse que tinha aquele aranha, tudo na mulher, no cabelo do mulher. Tinha lacraia, escorpião, aranha, tinha tudo aqui. Por isso que ele não queria fazer criança logo, porque tinha que ter pente prá pentear, prá poder criança prá pegar né. Quando ele quer ter relações sexuais ele só sempre pega pente prá pentea. Aí ela guarda aquele aranha, tudo, escorpião, alguma coisa, botando, botando, aí quando ele terminou a relação ele bota, ela bota, não sei como né, não faz nada. Acho que esse daí não dá prá fazer logo criança não, muito difícil. Aí antigo falava:

-ah, eu tenho que fazer criança logo. Aí outro queria né. Aquele que pegou primeiro, ele deu anzol prá ele, tá aqui anzol, tem mulher tem, irmã dela tem lá, onde tem rio largo assim lá tem, lá onde eu pesquei minha mulher. Deu prá ele o anzol. Ele foi né, ele foi. Jogaram anzol, pegou piranha só, aí pegou piranha, pegou piranha, pegou piranha. Ele ficou bravo, só piranha, ele bateu com pau piranha, ficou com raiva. Aí bateu piranha: pah! Foi embora, mulher não tem. Aí ele voltou, quando ele voltou ele falou pro homem né:

-não tinha nada, eu não peguei não. Não sei porque você conseguiu mulher né.

Aí homem disse:

-tem, lá tem. Eu sei onde onde é que tem mulher. Olha aí leva o anzol, esse aí anzol dele, pode jogar lá. Aí começou puxar balaio, esse daí cesto, aí pareceu: opa! Agora tá bem, aí apareceu mais tipiti (espremer mandioca) aquele pegou, esse daí pegou, tudo tem que puxar. Quando terminou esse daí, aquele como é que chama, bagulho dela, quando terminar bagulho dela ela aí vai aparecer dona dela: opa! Agora tá bom. Aí ele queria né, quando ela apareceu ele queria relação sexual logo. Aí disse que ela disse:

-não pode relação agora não, tem que ter pente prá pentear senão você morre. Quando ele pegou mulher já morreu, aí ferrou aquele lacraia, porque ele não tinha pente prá pentear cabelo dela.

Aí homem disse:

-porque será? Não dá prá fazer assim não! Homem disse não, tem que ter pente pra pentear. Olha aí, escorpião tem comigo, tudo aqui comigo senão, afobado não presta não.

Aí mulher falava prá ele:

-ele queria hoje. Embora ter relação Então ela falou prá ele:

-ah então você quer morrer? Mulher deitou, aí gritaram, aí morreu. Assim que antigamente **Kinja** contava. Aí **Kinja** tava assim perto prá escutar grito dele. Aí gritaram, ohhhh! Aí mulher voltou, foi embora. Não pode ficar, aquele que puxou morreu. Aí foi embora. Acho que outro, aquele que primeiro **Kinja** puxou, mulher, acho que aquele voltou. Aquele sem pênis ficou assim mesmo, sem nada, ficou assim sem conseguir fazer criança. Não podia fazer como que eu faço. Outro **Kinja** assim com pênis, queria né, queria fazer ter relações sexuais logo, mas não dá pra fazer logo, tinha assim formiga. Mas marido dela fugiu, morreu. Mulher dele contava pro homem:

-nós tem muito, minha irmã tá lá, ela falava prá ele, né. Por isso que homem queria né, pescar, mulher. Aí homem pescou. Aí ele queria logo. Não pode fazer assim tem que ter calma. O pente, como era? Não sei, disse José, perguntou aos outros. Esse daí pente de Branco. **Xirmnja** que tinha esse daí, **Xirmnja** que colocou nome. Olha aí **Xirmnja** que deu anzol pra **Kinja**. Anzol de Branco não pega **Xirmnja** não. Anzol dele que pega. **Xirmnja** era **Kinja**, cobra é cobra, como cachorro, não era cobra não. **Xirmnja** disse que não pode ficar na maloca, prá dançar, esse outro história.

2.5 XIRMNJA IKA *

Xirmnja queria subir, né. Subindo, subindo. Aí quando, aí ele voltando, subia. Aí **Kinja** chegando, **Xirmnja** voltando subindo, subindo até **marba** (ritual, festa de iniciação masculina) dele tá fazendo, outro ainda tá chegando, resto dele, **Xirmnja**, cobra subindo com ele. Aí **Xirmnja** subindo. Eu não sei como ele é. Cobra subindo com ele. **Xirmnja** é dona de cobra grande (**kyrwy**). **Xirmnja** subia com ele, né. Aí quando ele subia né, falaram pro **Kinja**:

-afasta prá lá, sai dentro do maloca, a gente vai chegar mais e mais **Kinja**. Olha aí cobra tá subindo com ele também. Falaram pro **Kinja**:

-pode sair daqui, dentro do maloca, deixa **Kinja** chegar, tá chegando **Kinja** ainda mais. Aí **Xirmnja** falou:

-**Kinja** saiu dentro maloca. Aí **Kinja** ficava fora né, olhando como é que **Xirmnja** dança. Aí **Kinja** ficava né, olhando. Aí depois começaram festa dele. Aí pegaram criança daqui, aquela criança, filho de **Kinja**, filho de mulher de **Kinja** com **Xirmnja**. Filho de **Kinja** queria agarrar outra criança, levou outro canto, levou prá lá. **Kinja** perguntou:

-como tá essa criança **Xirmnja**? **Kinja** queria ver bem mão dele. Mão de **Xirmnja** era parecida com mão de aririnha, era igualzinho. Aí pegou e rasgou e criança chorou, chorou bastante. Aí **Kinja** ficou com raiva, com aquele que rasgou mão de criança. Aí brigaram com ele: porque fazer assim? Não pode fazer assim, não pode fazer assim não. Aí criança gritou, gritou. Aí tudo mundo parou festa. Aí tudo mundo parou festa. Aí tudo mundo parou festa dele. Falaram:

-rasgou mão de nossa filho. Aí mãe dela chorou também né, não pode rasgar. Ele queria ficar aqui, ele queria ficar, por isso que ele fazendo festa até de manhã cedo. Ele queria fazer né,

ai aconteceu dez horas, dez horas né aconteceu. Ai **Kinja** quer logo agarrar criança, carregar assim, ajudar né. Ai **Kinja** rasgou mão de criança, ai **Kinja**, **Xirmnja** disse que não pode ficar. Quando fazer assim, não pode fazer assim, ela, a gente ficar aqui, não pode fazer assim. Ai a gente não podia ficar né. Assim acontece, não pode ficar não. Ai **Xirmnja** disse:

-nós vamos voltar, a gente tem que voltar né. Ai prá aldeia dele. Aldeia dele era dentro da água. **Xirmnja** disse:

-nós vamos voltar hoje. Não pode fazer assim, mão de criança rasgou, criança não pode rasgar. Ai **Xirmnja** disse:

-eu queria ficar aqui, morando aqui, fazer roça. Por isso que nós trouxemos filho de banana, semente de mandioca. Ai **Xirmnja** falou pro **Kinja**:

-olha ai tudo nós trouxemos, banana né, carua também, tudo mundo trouxe né, artesanato prá mostrar, prá fazer, prá aprender pro **Kinja** também. Ai **Xirmnja** disse:

-agora nós não pode ficar aqui, vamo embora. Depois **Xirmnja** entregou filho de banana, né. Ai entregou filho de banana, ai entregou, entregou, entregou, tudinho. Ai filho de banana entregou tudo. Ai **Kinja**, **Xirmnja** foi embora. Depois **Kinja** ficou com raiva por quê? Não pode fazer assim, ele queria ficar aqui.

-olha ai, **Kinja** falou. Tudo mundo trouxe filho de banana, ele queria. Ai depois ele entregou filho de banana. **Xirmnja** falou pro **Kinja**:

-olha ai você tem que plantar esse daí, você tem que plantar esse daí, senão morre, filho de banana. Ai entregaram; pode plantar.

-eu queria plantar esse daí, porque aconteceu criança, rasgou mão de criança ? Ai né ficou, ai entregaram pro **Kinja**, prá plantar. Ai voltaram tudo mundo, cobra voltaram com ele, caindo na água, tudo mundo. As cobras ficavam rolando no esteio durante a festa. **Xirmnja** fazia festa, cantava. Por isso que **Xirmnja** dizia pro **Kinja**:

-sai de dentro do maloca, perigoso, perigoso. Tem cobra, tá subindo comigo também. Ai cobra vai subir muito, muito, cobra grande. Ai dona dele disse que não pode ficar dentro do maloca, sai daí, tem que afastar um pouquinho, **Kinja** né. Ai **Xirmnja** disse:

-deixa, homem vai chegar ainda mais, mais e **Kinja** vai chegar ainda, mais e **Kinja** vai chegar ainda, mais e **Kinja** vai chegar ainda até enche o maloca. Ai **Kinja**, olha ai outro vai chegar ainda né, quando aconteceu criança outro ficou lá na beira. Ai porque criança aconteceu. Outro avisaram, aconteceu criança, rasgou mão de criança. Outro falava:

-ah! não pode fazer assim não, não pode fazer. Ah! Eu não vou, vou me embora, não quero não. Quando **Kinja**, quando nós ficar ai, aconteceu novamente né. **Xirmnja** falaram. Não pode, não conseguiu ficar lá né. Ai **Xirmnja** falaram. Ai depois não ficaram não, foram embora tudo mundo, foi embora. Ai **Kinja** ficou com raiva com parente dele, ficaram bravos. Ai disse que:

-porque né, foram embora?

Aí depois plantaram filho de banana. Quando ele foram tudo mundo aí plantaram, filho de banana. **Kinja** quase aprendeu com ele, porque **Kinja** pegou **marba** de **Xirmnja** só assim, só pedacinho. Aí por isso que **Kinja** começa **marba** de **Xirmnja** três horas, só pouco. Aí de noite **Kinja** tudo já sabe, aí de dia **Kinja** não sabe ainda não. Olha aí por isso que **Kinja** começa três horas, três horas só pedaço de **marba** até escurecendo. Aí começa de noite. De noite que **Kinja** aprendeu com ele, de dia queria aprender com ele. Com papagaio, papagaio cantava no meio de **Kinja** aí **Kinja** aprendeu bem, tudo sabido. Aí **Kinja** cantava com ele, cantava sozinho. Aí papagaio falou:

-ah! tá bom, você já sabe, você já sabe. Outro cantando assim bem direitinho. Aí papagaio falou:

-ah! tá bom, prá você tá bom. Agora outro **marba**, outra festa. Aí começaram aprende com ele outro **marba**, né, osso de morto. Aí **Kinja** aprendeu com ele também. Aí aprendeu, aprendeu até ficou bom. Aí **Kinja**, aí papagaio disse:

-você já sabe, tudo bem, pode cantar. Aí, eu quero ir me embora, eu quero fugir, eu tô doido. Disse que ele ficou doido né. Ele falava com **Kinja**:

-porque acho que **Irkwa** (entidade da floresta) comeu de mim, né. Aí, tô cansado.

Isso daí pensamento, ele ficou assim fraco, ele, ela falou assim:

-eu tô **iaweri** (doido, perturbado), eu quero ir embora, com meu pai. Aí **Kinja** disse:

-tu quer ir embora? Tu não vai ficar aqui, no maloca, com **Kinja**?

Aí **Kinja**, papagaio disse:

-eu não quero ficar com **Kinja**, não. Eu não quero não. Eu quero ir me embora com meu pai. Aí **Kinja** disse que:

-ah! Não pode, você não pode sair.

Ela cantava longe assim, no meio do rio, assim, cantava assim. Aí cantava, cantava. Ah! Aí marido dele chegou:

-ah! Não pode cantar assim não, longe. Não pode não, no meio do roçado né, ela cantava. Aí **Kinja** pegava e voltava de novo.

-ah! Eu quero me embora, eu não quero ficar aqui, né.

-não pode. Aí falaram, falaram, cantaram de novo, aí:

-eu quero ir embora. Pera aí, três vezes, cantava longe. Aí **Kinja** pensou: melhor tem que matar esse daí. Aí quando flechou, gritaram papagaio: **cué, cué, cué, né**. Virava, disse que ela mulher, assim como **Kinja**, né, aí virava, aí ficou né. Aí morreu, pronto. Aí acabou. Mulher morreu, marido dele matou, aconteceu, morreu pronto, aí acabou. Ela casou com **Kinja**, aí ele matou né, marido dele que matou.

Tem muitos **marba**: **iekyba marba**, **iepy marba**, **mabaia marba**, **kykny marba**, **perky marba**, **iawda marba**. Cada tem festa nome, tem nome, tem nome, tem nome. Papagaio ensinou muito **Kinja**. **Xirmnja** também queria ensinar muito pro **Kinja**, mas aconteceu.

3.KYRWAKY IKA *

(História de Papagaio)

Kyrwaky (papagaio) apareceu, **Kinja** foram matar, **Kinja** queria matar né, cutia, né. Aí, pera um pouquinho (conversa com os mais velhos) eu não sei não. Depois continuou:

Kinja queria flechar papagaio, aí, **Kinja** queria. Aí água pingou né, olho de **Kinja**. Aí **weri** (mulher) pareceu, **Kinja** quer flechar né, aí **Kinja** não podia flechar, aí flechou e abaixou assim, olhou mulher assim atrás, aí mulher apareceu ah! Aí **weri** falava pro **Kinja** :

-olha essa daí é nossa **txamyry** (mulher idosa), tá dançando aí é porque tá tomando mingau de banana, por isso que tá cantando, aí falaram.

Aí **weri** falaram né:

-mingau de banana, **weri** tá dançando aí , não pode flechar não. Ela falou pro homem né, não pode flechar não, homem. Olha: **Kinja** esse daí, tá **Kinja** né, esse daí **Kinja**, aí, olha aí, porque tem muita banana, por isso que tá cantando, tá ficando alegre também. **Weri** contou pra ele. Aí **Kinja** disse:

-ah, eu queria flechar.

-porque? **weri** falou. Esse aí **Kinja**, tá cantando aí, não pode flechar não, **weri** falou. Depois ela falou: - homem tu precisa, eu precisa contigo, prá ficar, **weri** falou. Eu preciso tanga da tua mãe.

-tu tem mãe? ela falou né.

-eu tenho, homem falou. Aí homem disse:

-eu vou pegar tanga de meu mãe, tem tanga lá, tanga **txamyry** (velha) já, tá usado, usado assim já. Aí homem foi, sem avisar ele pegaram tanga, aí levaram de novo, levou, entregou prá ela. Aí amarraram e aí depois homem conversou com ela. Aí homem disse:

-vamo chega lá no maloca, vamo chega lá, conversar com minha mãe também. Aí ela disse:

-eu vou chegar lá no maloca, na aldeia de vocês. Aí chegaram lá, aí conversaram com **Kinja**, muito bastante, aí falaram muito sobre **marba**, né sobre **marba**. Aí **weri** falaram:

-meu pai, meu pai tá lá né, dançando, meu pai dançando, porque não pode vem meu pai agora, porque tem banana, tá estragando.

Aí **kyrwaky** falou pro **Kinja**:

-tem banana né, meu pai deixa terminar a banana, acabar. Aí **weri** falou:

- depois eu vou conversar com meu pai prá ficar aqui e ensinar vocês também.

Aí **kyrwaky** disse:

-eu vou ensinar vocês. Aí ensinaram homem né homem aqui, aquele que **Kinja** dono de maloca. Ensinaram tudo com festa, só festa, ensinaram tudo, cantaram. Olha aí : tem festa outro, tem festa outro, tem festa outro, tem festa outro, aí ensinaram tudo. Aí era papagaio que tinha

festa, aí mostrou pro **Kinja**, assim festa esse daí também, tem outro, aí cantaram , cantaram né, aí festa. Mostrou prá ouvi **Kinja**, prá ouvi música, aí ela cantava, outro tipo festa cantava né, aí cantaram , cantaram. Aí **Kinja** ficou dois dias, dois dias né, aí **Kinja** cantava né, no mato dormia , passava dois dias, quatro dias aí passava outro dia, apareceu **Kinja**: - eu tô lá ensinando, quando eu aprender eu vou chegar prá cá, eu tô fazendo festa bonita né. **Kinja** mostrou festa esse daí. Homem falou : - meu vô, **txamyry**, meu vô, ele tá dizendo: - cantando lá, tá mostrando pra mim, ele quer aprender com ele né, aí por isso que eu dormindo com ele né, cantando, eu não tô andando assim não né, ele falou. Aí cantaram, cantaram, quando ele sabido assim festa, aí apareceu pro **Kinja**, eu ja sei né, vou **Kinja** ensinar tudo, aí ensinaram **Kinja** aí ficaram festa, esse festa né, aí **Kinja**, esse daí **Kinja** tá fazendo esse daí, **Kinja** ganhou, aí fizeram aprende com ele né, aí aprendeu cantando agora, hoje. Essa música do marba, do **kyrwaky**, papagaio.

Antigamente não tinha festa né, cantaram só pouquinho, cantaram festazinha aí né, lá. Papagaio que tinha festa né, quando ela foi com **Kinja** né, dormia assim no meio de **Kinja**, ela ensinava, todo dia, ensinava, sem dormir, aí só cantando assim, dormindo assim, deitando, cantando assim, aí ensinava **Kinja**. Tem que aprender com ele, até aprende com ele tá sabendo **Kinja** tudo aí **Kinja** ficou tudo bem.

Aí **kyrwaky** disse:

-eu quero embora, você já sabe tudo. Ela queria prá voltar com pai dela. Ela disse: - eu quero meu pai prá voltar. Aí porque **Kinja** não deixou, aí **Kinja** mataram ela, porque ela quer fugir, por isso que **Kinja** não gostou:

-ah, não pode ficar assim não né, tem que ficar junto com **Kinja**, não pode ficar assim andando á toa. Ela cantava longe assim, longe, ela cantava longe, aí **Kinja** não gostou. Quando mulher de papagaio dorme assim no meio de **Kinja**, aí **Kinja** ficava com ela, quando dormia assim longe não dava prá ficar com ela, porque queria fugir, aí **Kinja** não gostou né. Dormia assim lá longe: -cadê? né, marido dela perguntou. Aí ele pensou: ah, minha mulher tá querendo fugir né, aí ele pensou: ah, melhor matar, senão, melhor matar ela senão vai embora com pai dela. Aí **Kinja** voltou e matou. Vamo matar essa daí.

Papagaio ensinou muita festa. **Marba** (festa, ritual) de osso ela mostrou. Nós não tinha festa não. Só nós cantava. **Kinja** antigamente só cantava, só assim , (cantou um frase). Antes só assim, agora não, tem muita festa. Outro tipo festa , outro tipo, outro tipo, mudando, mudando, mudando, até... seis horas. Osso de **marba** ela cantava, só esse osso de **marba** né, ela cantava só esse daí quando ela queria fugir, ela cantava só osso de **marba**, ela cantava longe, assim, aí ela cantava, falava, aí pra mostra né.

Marba do osso, pega osso de gente que morre, a gente queima aí pega osso aí guarda, quando, se der pra fazer **marba** esse daí, aí **Kinja** guarda. Quando tiver alguma coisa, fruta, banana aí, **Kinja** tem que fazer. Quando assim **Kinja** não faz não, quando não tem nada, fruta. Quando tiver tem fruta, banana aí **Kinja** faz né, quando assim não faz não. Olha aí, quando tá seco tem comida: traíra, tucunaré, assim, tudo. Só peixe, que tem pegar tudo, qualquer bicho:

anta não, só traíra, só peixe, banana. Olha aí, **Kinja** usa sempre folha, gente que tem que tirar folha prá usar, prá balançar, folha de tararubá, de ubim, folha de maçaranduba, folha de **ne'ne** (planta nativa) também. A gente usa folha de arumá também. Aquele que homem usava quando tava vivo. Qual é que homem usava? Olha aí eu tô usando, tô tirando arumã, tô tirando maçaranduba né, tem que ser igual folha que ele usava. Aí **Kinja** tira folha dele, homem usava, aí tem que tirar folha. Esse daí **ne'ne**, esse daí homem usava, tira folha, aproveita tirar. Tem que ter festa. Usa cantor assim, tem que ter chapéu, tem que ter miçanga, aquele tem que ter, aí sonho dá tudo, quem quiser pode usar né. Aí **Kinja** tem que pegar, aprender com ele. Camilo (cantor) tá sonhando.

4. MANJA

4.1 MANJA IKA*

HISTÓRIA DO MANJA

Outro **Kinja**...Ele queria sair na beira do rio, ele flechava dentro do canoa, só canoa dele, ubá né, quando barco indo atrás dele aí flechava, assim **Manja** (herói mítico). Aí saía, remando, remando, remando...Ele flecha com aquele flecha, aquele que tem um gancho. Aí ele flechava, aquele duro aí não sai. Aí ele dizia:

-ah! Eu flechei com lança, gancho, como é, tipo zagaia. **Kinja** tem um flecha pequena assim, faca, aquele ele flechava. Agora nós vamos longe, esse não sai não, não sai nunca. Vamo rema.

Até quando **Manja** escutava barulho de motor, aí parava **Manja**. Já vem **Kamnja** (homem branco), já vem branco. Aí **Manja** parava né, vamo sai daqui né, pode rema pode levar canoa. **Witxiri** (irmão de **Manja**) ajudava **Manja** né. **Witxiri** queria deixar a canoa né. **Manja** dizia não pode deixar não, pode leva canoa né. Não pode deixar canoa, pode leva canoa. Eu vou fica aqui, vou mata **Kamnja** aqui. Não pode () não. Aí **Manja** ficou né, matando branco né. Aí **Manja** ficou. (a partir daqui ouvem a gravação dos cantores) **Manja** atirava pertinho, **Manja**. **Kamnja** atirava **Manja** perto. Aí branco atirava, atirava, atirava, até acaba (munição?). Aí **Manja** saía, ah! **Manja** ficava assim, ah! Tá bom, eu meu sonho, foi bem né, foi bem. O chumbo não pegava comigo, não pega de mim. Aí **Manja** falava com ele. **Manja** falava com irmão né:

-eu também, eu sonhei também, não pega chumbo comigo. Deixa chegar, vamo vê chegar.

Tá dentro do canoa, **Manja** flechava. Ele matava só dentro do ubá. **Kamnja** tava aí na borda e **Manja** flechava. **Kamnja** caía na (). **Manja** flechava. Ele ficava dentro do ubá. Lá não pode saí lá né, porque lá tem, na foz do Camanaú não dá prá sair **Manja**. Lá tem largo assim, rio, não dá prá saí **Manja**. Só ele ia no canoa, aí ele flechava só dentro do canoa. Outro remava, outro né. **Manja** tá aqui só flechando **Kamnja**, até sai amanhã. Embora, ficou **Kamnja**, vamo, vamo rema né. Aí **Manja**... **Manja** ia andando, **Kamnja** ia atrás também. Remando também.

Witxiri ia atrás também, no motor remando também. **Manja** que flechava, **Manja** que flechava **Kamnja**; tá, tá, tá, tá, até sai amanhã. Terminou? Não sei.

Camilo tá dizendo: **Manja** sonhou prá ele não pegava chumbo. Ele sonhou contra **Kamnja** né. Ele sonhou prá ele não pega chumbo prá ele. Sonho do **Manja**, sonho dele é prá não pegava chumbo, só isso. Aí **Manja** falava:

-olha, chumbo não pegava comigo. Vou ficar contra **Kamnja**. **Kamnja** tirava prá ele: pedra assim. Aí **Manja** disse:

-comigo chumbo não pegava comigo. Meu sonho foi isso, né. Acho que vou ficar assim, igual meu sonho.

Aí **Manja** tentava mata **Kamnja**. Ele treinava, olha aí, ele treinava com animais né. Aí ele matava muito animais, aí **Manja** matava: pássaro, macaco, olha aí ele treinava primeiro, **Manja** treinava. Já que ele sonhava Cláudia, ele começou a treinar com pássaro. Treinava em matar animais. Olha aí pássaro, olha aí acho que trezentos pássaros ele matava de uma vez só, uma vez. Ele levava flecha dele, duas só e o arco, o arco só. Aí ele levava flecha. Outro **Kinja** não sabe flecha bem, aí **Kinja** acompanhava com ele: vamo embora **Kinja**. Quem quiser, aquele que, como é que chama, aquele que precisa pena de pássaro, algum foram com ele, aí foi, aí disse que onde tem pássaro, onde tem macaco, nós vamo lá, né.

-eu vou matar prá você come, né. Aí, vocês querendo tirar pena de pássaro, aí **Manja** levava **Kinja**, vamo tudo mundo. Aí quem quer tirar pena, quem quer tirar, cortar rabo de tucano, também. Aí levava, faça prá cortar. Vamo leva, ele levava cesto, carregava, aí jogava aquele que azarado na caça. Aí ele pegava, outro, não dez pássaro, aí tirava rabo. Arara, pegava dez arara, aí tirava pena, aí assim como a gente guarda como pena de pássaro. Aí quando encheu aí aquele homem falou:

-ah! Não dá prá mata mais, já encheu o cesto aí já tá bom.

-tudo mundo já tá bom? **Manja** falou pro **Kinja** né. -Tudo mundo já receberam tudo? Pena de pássaro, né, aí **Manja** disse: - tá bom, tudo mundo já tá, cesto tá cheio. Aí **Manja** disse que tá bom, vamo embora, prá casa dele. Aí **Manja** voltou, assim, a história foi assim também: **Manja ika**.

Olhai , quando ele treinou bem **Manja** pai dele ensinou prá ele, vamo olha aí agora você tem que ficar contra **Kaminja**. Olha aí você não tá errando muito não, agora você tem que ficar contra **Kamnja**. Aí filho dele disse:

-tá bom, tá bom.

Por que esse daí Atroari, pai dele. Pai dele ensinou né, agora você tem que ficar contra **Kamnja**. Olha aí você não erra, assim mesmo **Kamnja**, tem que mata né. Aí pai dele ensinou. Olha aí você não erra pássaro, olha aí filho dele; eu tô matando longe pássaro né, olha aí tucano, onde tem árvore alto ele matava: tá, tá, tá. Ele marcava, olha aí, marcava, será que pássaro tava assim mesmo? Acho que ficou assim só, aí marcava né, acho que tinha cinco pássaro né, acho que foi só, aí **Manja** falava:

-vamos procura outro.

Aí disse que escapava tucano, cem escapava. **Manja** matava tudinho né, não erra nada, aí tá, tá, tá. Encheu o cesto, do mesmo jeito macaco, acabou né. **Manja** matava, de uma vez só. Aí **Manja** carregava, olha aí, olha aí, **Manja** ficou, **Manja** ficou, como é que **Kamnja** chama, **Manja**, ele mesmo aquele que pai dele disse que :

-você mata, você tá matando pássaro mesmo você tem que fica, você tem que ficar igual, você tá matando pássaro não erra, né, assim.

Olha aí como a gente, olha aí porque pai dele ensinou, Atroari ensinou desde criança, né. Aí contra **Kamnja**. Aí Atroari ensinou como a gente briga com **Kamnja**, você tem que ficar igual né. Aí **Manja** disse:

-tá bom eu vou ensina meu irmão, tá aí, tá grande já. Aí **Manja** disse:

-que tá bom, eu leva meu povo, eu leva **Witxiri** né. Olha aí preparava flecha antes dele sai, né, aí prepara flecha dele, olha aí dentro do cesto, assim, colocava ponto, guardava ponto, muito assim, guardava ponto. Aí outro carregava flecha dele. Aquele **Witxiri** carregava prá ele, todo mundo carregava flecha dele. Porque se flecha dele ficasse só assim pequena dava prá mata **Kamnja**, todo mundo. Todos prá mata mesmo **Kamnja** tem que ser muita flecha mesmo, né, muito, muito. Pai dele ensinava, tem que ser flecha muito, tem que leva muito, senão acontece né. Não pode ficar sem flecha né. Tudo tempo como a gente usa matando **Kamnja**, contra **Kamnja** né. Aí **Manja** disse:

-tá bom eu leva muitas flechas mesmo.

Aí **Manja** levou flecha porque longe, longe, aí ele carregava dentro do cesto dele, porque muita né, muito. Aí outro carregava com cesto, dentro do cesto. Aí levava, chegava lá na beira, aí pegava ubá, canoa, até lá na boca do Camanaú. **Kamnja** chamava Ilha do Jacaré. Ele ficava lá esperando **Kamnja**. Olha aí **Kamnja** ia passando assim pelo barco, né, aí ele chamava com cabeça, ele mostrava:

-eh! Tá aqui, cabeça do parceiro, tá aqui. Mostrava assim, vem **Kamnja**. Ele chamava, vem **Kamnja**. Aí **Kamnja** chegou com ele. Ele viu cabeça de branco. Mostrando cabeça assim, ele colocou assim cabeça assim. Ele mostrando, eh, cabeça de vocês. Aí ele mostrava assim. Aí **Kamnja** começou a atirar, **Manja**. Aí **Manja** aproveitou logo né, tá, tá, tá. Aí outro remava canoa dele, até outro (?) Aí **Kamnja** atrás atirando só perto, não era longe. Chumbo não pegava, não sei como chumbo não pegava né **Manja**. Prá ele difícil pega, prá ele difícil pega. **Manja** era bem sorte mesmo. Se assim **Kinja**, não pegava chumbo. Quando ele sonha hum... não pega chumbo não. Quando **Kinja** sonha bem, aí chumbo não pega não. Olha **Manja** tirava perto **Kamnja** assim: tou, não pegava chumbo, não passava chumbo não sei como. Aí **Manja** matava. (Como era o sonho?) Ele sonhava, ele flechava aquele, aquele como é que chama, aquele como é caroço, tem um, frutazinho tem buraco assim, **Kamnja** usa jogando assim, esse **Manja** sonhou, sonho dele acertava frutazinho, aí flechou com sonho assim mesmo, acertou bem. Tá... Acertei. Ele sonhou. Mesmo jeito irmã dele sonhou também, assim como desde criança né, como a gente

apanhou criança lá no **Xará** (outra aldeia), assim mesmo ele sonhou, quando tava assim da idade dele, pegou açoite, aí ele sonhou, ah! Quando eu crescê eu sou bom. Aí quando ele cresceu ele matou do mesmo jeito, tucano, não errou. Aí ele disse que flecha ponto ficou parece igual parece bola, prá mata pássaro. Quando matando **Kamnja** tem flecha dele bico, igual aquele osso de anta. Era **panaty** (antigamente) não tinha esse daí ferro não, não tinha lima, né. Só **Manja** fazia só osso de macaco, osso de anta, só isso né, flecha ponta dele, flecha dele. Era muita flecha, muita, muita. **Manja** não pode perder flecha, pedaço de flecha não pode joga não, tem que emenda, tem que emenda, até fica, igual como a gente faz, quando guariba morde aí tora, emenda com pau, assim que **Manja** fazia. Olha aí **Manja** falava, outro **Kinja** querendo joga pedaço do flecha. **Manja** disse que não pode joga, senão você não é, não pode joga flecha, pedaço, senão você não vai, senão você perde né. Olha aí **Manja** falava pro outro **Kinja** que tá jogando flecha. **Manja** falava:

-não pode joga senão você perde.

Aí **Manja** pegava aquele que tava jogando, flecha, aí **Manja** pegava, então me dá, me dá. Aí **Manja** emendava, tá bom, vou fazer. Aí ficava muito flecha dele. Era arco, arco dele tinha bem assim ó. (Depois do **Manja** ninguém mais sonha como ele?) Não agora não. Agora não sonhou, só sonhando só, sonhando só com mulher assim, sonhando com **Irkwa** (entidade da floresta), assim. Não sei como **Manja** sonhou assim, tá difícil sonha assim, difícil. Nem **Kamnja**, nem nada. Não sei como **Manja** sonhou, não sei. **Manja** sonhou bem certo. **Arné** (outro herói mítico) também sonhou assim também. **Arne**, olha aí, quando **Kamnja** querendo pesquisa lá na área de Waimiri, não, Waimiri não, antigamente não tem assim, **Kinja** né, aí **Kamnja** chegava lá, **Arne** também assim né, matava **Kamnja**. Se tem história tem aqui também.

Só flecha dele era pau d'arco, só osso de macaco, só. Não tinha lança, olha só. Como é que **Kamnja** chama eu querendo sabe, aquele como é gancho? Tem dois gancho, só pau-brasil, gancho era, **Manja** fazia com dente de porco, tipo lança, com três cortes.

Olha aí **Witxiri**, olha aí **Witxiri**. **Manja** disse pro **Witxiri**:

-olha aí você mata **Kamnja** senão você vai menti **Kinja**.

Manja disse:

-você mata **Kamnja**.

-tá bom eu vou mata. **Witxiri** disse.

Manja disse que aquele que segura arma pode mata. Aquele que tá segurando motor de popa não pode flecha não. Esse daí, quele que segurando motor de popa aquele pega, demora arma né. Dirigindo motor não dá prá pegar **makwa** (espingarda). Aí **Manja** disse que não pode flecha não, aquele pega demora. Aí **Manja**, **Witxiri** flechou errado né, aí **Witxiri** aquele que tá dirigindo motor aí ele flechou, aí motor virou assim. Aí outro **Kamnja** atirou, aí motor virou, aí **Kamnja** atirou **Witxiri**, péi... **Witxiri** morreu. Aí **Manja** matou né **Kamnja**. Aí tinha irmã né, **Manja**, duas, né, **Manja**, aí mato **Kamnja**, pronto acabou. **Manja** morreu. **Manja** morreu, não tem nada. Ele flechou errado, não **Witxiri**. (foi que flechou errado) **Manja** disse:

-vamo queima.

Não sei se ele queimou. **Witxiri** tá morto né, não dá prá leva. **Manja** disse:

-tá bom, vamo queima **Witxiri**.

Aí **Manja** deixou né. Aí **Kamnja** acabou, não vem mais. Aí **Kamnja** ficou, voltou. Olha aí eu acho que dois voadera, não antigamente não tinha voadera, só canoa mesmo. Aí **Manja** matava. Aí motor chegou né, aí pronto aí **Kamnja** acabou, aí **Manja** ficou tá bom. Agora **Kamnja** não vem mais, **Kamnja** não vem mais. Aí como é que nós vamo fica, **Manja** falou. Como é que nós vamo fica? Espera? Nós vamo esperar mais? Aí **Manja**, irmã dele falou:

-não, não dá prá esperar agora não. Vamo embora para casa. Aí **Manja** foi embora, aí não dá prá esperar porque não tem **sanja** (farinha) nada, não tem beijú, acabando beiju né, aí **Manja** foi embora. Aí **Manja** chegou ih...**Manja** ficava quatro mês dava prá aguentar, acho que não, três mês dá prá aguentar. Aí matando, matando, matando até...o pai dele já tava esquecido já. Aí quando pai dele tava esquecido. Aí filho dele chegou. Nós matamo **Kamnja**, nós voltamos porque beiju acabou. Aí **Witxiri** morreu. Porque? pai dele falou. Porque **Witxiri** flechou errado. Aquele que tava dirigindo motor flechou, **Manja** falou com pai dele, não pode flecha, não pode flecha assim não. Mulher dele choraram, mulher dele. Não tem jeito, morreu não volta não. Assim que **Manja** disse. (E **Manja** volta como **Kraiwa** ?) Volta! Acho que ele volta, não sei. Parece que ele voltou, antigamente, agora não vem mais. Só história assim, **Manja ika**.

4.2 MANJA IKA

A HISTÓRIA DO FINADO MANJA

(ARIÉ - Coletado pela Professora Lourdes Aldeia Maré - 1993)

Eu vou escrever a história do finado **Manja**, a história do guerreiro, nosso guerreiro que matava brancos. Então matava falava o antigo, ele acertava da canoa. Depois ia para outro lugar, falava assim. Depois que flechava, o finado **Manja** mudava-se, ia para longe. Depois procurou comida para saciar a fome, andava rápido. Então o finado **Manja** encontrou os brancos. Depois aconteceu a mesma coisa, acertou os brancos dentro da lancha, os brancos tinham ido atrás. Então foi e acertou de cima da pedra. Depois o finado **Manja** foi matar **kwata** (macaco-aranha), virou folha de mucuraca. Então pensou (como aconteceu?) Depois o finado **Manja** voltou, falava, ele voltou para casa. Então contou: - matamos os brancos, falou.

5. MINJA IKA*

HISTÓRIA DA MANDIOCA

Ele está dizendo: ele primeiro, primeiro para vir prá cantar né, do mandioca. Mandioca cantava né. Aí eles foram para vir cantar do mandioca, aí cantaram. **Kinja** foram. Aí de manhã cedo, madrugada, olha aí 4 horas da manhã. Aí **Kinja** saía, para vir, prá barulho. Aí **Kinja** foram. Aí **Kinja** conseguiu prá ver mandioca né. Aí **Kinja** foram. Aí depois quando **Kinja** saía daqui, maloca, aí parava né, barulho. Aí cantava, aí parou, porquê? **Kinja** falava:

-por que tá parando assim ? O que que tem aí ? Sempre para assim né, falava né, cantando assim.

Aí **Kinja** descobriu, ah! Vamos ver, 4 hora da madrugada, 4 horas da madrugada, a gente tem que, prá conseguir, prá ver. Aí **Kinja** saía da manhã cedo. Aí chegava. Aí **Kinja** ficava assim só parado, assim. Aí **Kinja** escutava barulho: ah! Acho que é esse daí, só esse daí que tá cantando. Aí **Kinja** foram, olha aí tronco do árvore, do árvore. Olha aí, **Kinja** viu mandioca. Aí **Kinja** pegou, mandioca né. Aí como é, aquele... é... **wi'ky** (sapo), batata, mandioca de batata. Aí tirava, aí conseguiu fazer beijú. Ele trouxe beijú. (o que é **wi'ky**?) **Wi'ky** é sapo, era **Kinja**, era **Kinja**. Aí **wi'ky** falava:

-tem muita batata, tem muito mandioca, cada mandioca tem lá, né. Eu vi mandioca muito, eu tirei, tirei, né. Olha aí, tronco do árvore tem muita mandioca, aqui, tem muito né, onde tem raiz tem muito mandioca. Aí ele trouxe assim pedaço, aí mostrou pro **Kinja**, né. Olha aí mandioca, vamos tenta esse daí. Acho que esse daí tá cantando. Aí mostrou né, tiraram casca, aí ralaram aí, aí fazer né beijú. Aí deu goma, deu goma. Aí **Kinja** tentou assar, aí assaram, provou, comeu. Aí comeram. Aí **Kinja** gostou: ah! tá bom. Acho melhor esse daí, bom prá gente né. Aí depois ele começou, quando ele tentou ele fechou beijú, ele comia goma, ele provou: Ah! tá bom, né. Como é que ele fez tucupi também; cozinharam tucupi. Aí **Kinja** gostou, ah, tá bom, né, tá bom, a gente tem que derrubar amanhã árvore né, marcaram. Aí prepararam machado. Aí de manhã começaram derrubar né. Aí **wi'ky** falaram :

-vou derrubar esse daí. Aí **wi'ky** dizendo:

-vou começar, não sei se eu mesmo que vai derrubar, né. Porque tinha muito mandioca, por isso que o **wi'ky** ele queria ele mesmo queria derrubar, só arriar árvore, né. Aí **wi'ky** disse:

-porque tem mandioca, tinha, tem lá árvore, porque **Kinja** tirou muita aqui, bastante, aí tronco né, raiz também tiraram né, tudo. Disse que tinha muito raiz do árvore né. **Kinja** tiraram, tiraram, tiraram muito né. Aí depois levaram, levaram. Aí terminou ralar mandioca, aí comeram, aí começaram. Aí **Kinja** preparou prá machado. Aí depois **Kinja** falaram:

-vamo derrubar de manhã cedo. Aí começaram cortar, começaram cortar. Aí **Kinja**, **wi'ky**, começaram, depois aquele que sonhou piranha, né. O nome dele era **Manyma**, né. **Manyma**. Aí logo derrubaram né. Aí tava falando mulher assim né, assim. Olha aí **wi'ky**, **wi'ky** dizendo:

-ah! Eu vou derrubar, quando você derrubar logo eu vou ficar bravo contigo, né. Aí **wi'ky** falava prá ele:

-eu vou ficar bravo contigo. Aí **wi'ky** falava:

-eu vou ficar bravo contigo quando derrubar logo. Aí eu fica bravo, né. Eu fica raiva contigo. Aí falaram prá ele;

-porque ele, né, não cortaram bem. Aí derrubaram né, cortaram galho, pegaram mandioca, pegaram galho, levaram tudo né. Aí amarraram do **maniwa** também, levaram tudo, né. Aí **wi'ky** ficaram bravo com ele. Aí, né depois **Kinja** não entregaram mandioca prá ele. Ah!

deixa prá lá, porque ele não derrubou né, ele não derrubou, ele deixou né, ele tem que prá derrubar primeiro. Aí **wi'ky** ficou bravo: tá bom eu vou ficar, tá bom. Aí depois eu vou ficar, eu vou deixar você plantar né. Eu vou mandar tudo chuva, **wi'ky** disse prá ele. Aí **Kinja** falaram:

-não vai não, não vai não. Você manda chuva, você não manda muito chuva não. Quem manda chuva era **Mawa**. Aí falaram pro **wi'ky**, você não manda nada não. Aí falaram pro **wi'ky**:

-você não manda nada não, você vai te embora, você não faz nada, leva teu mulher, né. Teu mulher pode levar prá lá. Aí depois ele ficava era assim igual **Kinja**, cor dele. Aí quando **Mawa**, quando **Mawa** conseguiu prá **Kinja**, não. Chegaram pro **Mawa** aí, pro **Kinja**. Aí **Kinja** contaram pro **Mawa** né: olha aí, outro **Kinja** ficou **tamxa** (mole, fraco), né não derrubaram árvore. Aí contaram; ah! não pode ficar assim não. Aí **Kinja** contaram pro **Mawa**, eh, assim **kwada** (ruim). Aí depois **Mawa** dizia:

-ah! **Kinja** eu vou ve esse daí, aquele que ficar fraco né, eu vou ficar, ver esse daí trabalho do **akinxa** (preguiçoso), eu vou ver. Depois ele marcou, outro ano eu vou vê esse daí. Eu fazer tudo pra virar **arawata** (macaco), assim que tá dizendo Elias. Assim que ele manda, aí já sabe né, marcaram né, **Wi'ky** também. **Mawa** que descobriu mandioca, só **Mawa**.

Mawa pegou só corda esse daí, como é que **Kamnja** chama, prá fazer assim, fazer assim, prá ficar magrinho assim. **Mawa** que fez assim, você fica magro né. Amarraram assim, ele fazia assim (amarrava corda na cintura). Você fica magro, você fica sapo, ele fazia assim, por isso que ele, apertando, por isso que tudo fica assim magro, tudo: macaco, guariba, assim também. Aí foi, por isso que **Mawa** disse,

-deixa ficar, deixa ficar. Olha aí **Wi'ky** já foi, depois vou encontrar ele. Depois eu vou fazer. Aí **Mawa** falaram, pro **Kinja** aquele que derrubou árvore: tá bom, você continua trabalho, planta roça, planta mandioca, pode plantar. **Mawa** mandou né pro **Kinja**. Aí plantaram mandioca. Aí você deu mandioca, aí **Kinja** tentou plantar, aí deu. Aí faz mais roça, também, né. Aí, olha aí **Kinja** fez roça, derrubaram né roçado. Aí plantaram, aí deu de novo. Tá bom, aí **Kinja** ficou mandioca com ele, né. Aí **Kinja**, não precisa. Olha aí **Kinja** plantava **sawa'** (espécie de batata), né, **Kinja** plantava **sawa'**. Quando **Kinja** não encontrou aquele mandioca, aí **Kinja** plantava só **sawa'**. Ele plantava **sawa'** também, ele plantava aquele pau do cubim, ele tiravam cubim. Aí **Kinja** plantava, o Elias tá dizendo, copa dele aquele de cubim, era cana de **Kinja**, antigamente né, **panaty** né. **Kinja** plantava né, cana-de-açúcar, **Kinja** aproveitava roça dele né. Aí **Kinja** plantava só **sawa'**, só **sawa'**. Esse **sawa'** dava só um, quando **Kinja** planta, dá só um né, não dá prá comer tudo né. Não dá prá comer todo dia né. Aí **Kinja** não quis, quando mandioca apareceu, quando **Kinja** descobriu mandioca aí **Kinja** ficou. Aí deixaram **sawa'**, não quis plantar de novo, aí **Kinja** deixou **sawa'**. Antes não tinha cana-de-açúcar, só aquele copa de cubim, que **Kinja** tinha plantado. **Kinja** plantava antigamente, vivia muito assim, meio ruim, só plantava **sawa'**, assim que ele tá dizendo. Olha aí quando **Kinja** conseguiu prá chegar com ele, prá mandioca né aí parava grito dele. Aí **Kinja** parava: onde foi né, onde tem esse daí. Aí **Kinja**

procurava árvore, onde tá gritando. Aí vendô assim madeira né, pau outro, carapanaúba, falava assim: será que esse tá gritando, esse daí, carapanaúba, né. **Kinja** chama esse daí **pamda**, será que esse tá gritando? É não né. Aí depois gritaram, quando **Kinja** ficaram tronco do **pamda**, aí **Kinja** ficaram no tronco do **pamda**. Aí gritaram lá, longe. Aí **Kinja** foram, ah! esse daí não. Aí **Kinja** foram aí gritaram de novo, aí gritaram viu, viu mandioca, esse daí tá gritando, cantando também. Esse daí que tá cantando, aí **Kinja** tirou mandioca, olha aí tirou mandioca. Aí levaram, mostrou, aí conseguiu, tá bom só esse daí. Aí depois outro dia **Kinja** ficou alegre. O pau que gritava era de samaúma, árvore grande. Mandioca cantava, festa. Mandioca cantava festa, cantava. Aí **Kinja** escutava música de mandioca, por isso que **Kinja** descobriu o nome, **minja** (mandioca). Só **minja** mesmo botou nome, por que **Kinja** escutou música dele. Ah! Vamo bota nome só **minja**, descobriu nome dele, **minja**. Tá falando nome assim, **minja**, né. Eu sou **minja**, aí botou nome. Aí falaram prá. Diziam assim, ah, **minja**, aí falaram. Depois ah, tá bom, botaram nome, porque que **Kinja** tirou, colocaram nome, esse daí **minja**, **Kinja**. Esse daí **minja**, aí quando **Kinja** tiraram galho, aí levaram tudo, porque tinham queimado roça dele mais não tem mandioca. Aí tentou planta, aí plantaram aí foi muito plantaram assim. Aí deu, cresceu, aí **Kinja** disse: tá bom, quando ficar grande a gente tem que batata dele. Aí **Kinja** tirou, tá bom, tá bom.

6. WYE IKA NENYWE XIRIKI MANY

A HISTÓRIA DO SOL, DA LUA E DAS ESTRELAS

(DAUNA - Relatório do Prof. Carlos A. Q. Rocha - 1990)

-Antes o sol não descia e não ficava escuro, disse o antigo.

Então os antigos caçavam constantemente porque não escurecia e acabavam os alimentos (farinha, beiju, tapioca) que comiam o tempo todo. A lua era como o sol. (estava sempre no céu) Com a lua e as estrelas acontecia o mesmo que com o sol. Não anoitecia.

Os antigos caçavam longe. Então os antigos caçavam o tempo todo, já que não anoitecia. Então o antigo dizia: - vamos caçar de novo. Depois, quando escurecia, o dono do sol mandava ele de volta (fazendo o mesmo) com as estrelas e com a lua. Depois (o sol) voltava de manhã cedo. Então o antigo procurava comida de novo e encontrava, disse o antigo. Então o macaco pequeno (**kixiri**) quebrou o sol e ele ficou assim.

-(Vamos) ver o combustível (do sol) para saber que tem- tem é esse, disse o macaco. (O sol é um relógio que tinha um "caldo" que o fazia funcionar)

-Vamos ver como o sol é por dentro, disse o macaco. Então esse macaco quebrou. (o sol)

O macaco queria também ver como era a lua e as estrelas. Então ele quebrou a lua e as estrelas.

Então escureceu e aquelas pessoas que foram (caçar) ficaram por lá mesmo.

-Quando escureceu , o **Wamy** ficou lá, disse o antigo. O dono do sol ia chegando quando o macaco o quebrou. Então o dono voltou no escuro mesmo. Então o dono disse: - ele quebrou .

-Por quê (você) mexeu? Perguntou o dono para o macaco, antes de jogá-lo.

(O macaco) era gente antes de quebrar o sol. Então o dono do sol o jogou.(longe) Então (ele) transformou-se num macaco e está assim até agora. Esse macaco ficou com a mão manchada (de amarelo) porque mexeu no combustível do sol. Então o dono tentou consertá-lo, mas não conseguiu.

Assim como o sol, a lua e as estrelas não voltaram a funcionar como antes. O sol não acendeu mais. O dono consertou só um lado dele. Então o dono disse:

-(sol) só quer (funcionar) de um lado.

Então fez a lua funcionar de noite. Agora a lua, o sol e as estrelas descem porque o macaco quebrou-os e eles ficaram assim. -Antigamente os antigos se guiavam pela constelação "chuva de estrelas "para preparar a roça grande, disse o antigo. (**Njawa Xiriki**- nome de uma constelação cujo aparecimento indica o início do verão) Antigamente, quando aparecia **Njawa xiriki**, os antigos derrubavam (árvores) com machados de pedra para fazer a roça. Antigamente os antigos derrubavam (as árvores) para fazer a roça (com machados) feitos de pedra, de dente de caititu e de paca.

Foi meu pai quem me contou essa (história). -(Hoje vocês) usam faca e derrubam depressa, antes, com machado de pedra (não era assim), disse o meu pai. Antigamente os antigos não derrubavam depressa era preciso dois dias para fazê-lo com machado de pedra. A mulher do antigo fazia a corda para amarrar o machado e ele derrubava devagar para não arrebentá-lo. A mulher dele fazia a corda para amarrar o machado e derrubar árvores grandes. Então os cunhados vinham de longe. Então o cunhado do antigo disse para o dono do machado: - eu não derrubei para fazer a minha roça. Então o antigo derrubou (árvores para preparar) a roça de seu cunhado. Então o dono da mucura cresceu e pegou o machado paara derrubar para fazer roça. Então o antigo derrubou (as árvores para preparar) a roça com o machado do dono da mucura. Então ele terminou de preparar a roça de seu cunhado. Então ele falou para seu cunhado:

-a sua roça está pronta.Então o seu cunhado disse para ele:

- assim eu vou plantar fácil . Então o cunhado foi plantar a roça.

(O cunhado do antigo) não deixava (o mato crescer) e renovava sempre (a roça) Ele limpava a roça com dente de macaco e de paca e com pedra. Então o cunhado (do antigo) disse: - assim como você eu vou tomar banana e comer comida. Então ele disse para seus cunhados:

-quando terminarmos vocês podem voltar para as suas aldeias.

-vamos também limpar o lugar onde será construída minha casa, disse o antigo. Disse ainda: - antes você voltará para limpar o lugar (em que construirei) minha casa.

Então o antigo cortou paus para o seu cunhado. Então o cunhado terminou de limpar o lugar para construir a casa. Então o cunhado do antigo disse para ele:

-vamos carregar esteios. Então o antigo enterrou os esteios para o seu cunhado. Então (o antigo) usou dente de caititu para fazer um caminho para trazer as folhas de caranã. (para cobrir a casa)

Então (o antigo) fez. Então (o antigo) disse para o seu cunhado:

-eu sozinho construo a casa. Então o antigo voltou para sua casa. Então o antigo voltou para a aldeia **KIXIRI IMAHA**.*

* no lugar onde o dono do sol atirou o índio (macaco) que quebrou o sol foi construída a aldeia que se chamou **Kixiri Imaha** - lugar do macaco mão-de-ouro.

7. KWATA IKA

A HISTÓRIA DO MACACO-ARANHA

(DAUNA - Relatório do Professor Carlos A. Q. Rocha - 1990)

O macaco-aranha (**Kwata**) estava em cima do girau. O macaco-aranha que estava moqueado ressuscitou e preparou com sua mão uma caldeirada. Então o antigo voltou da caça. Então o antigo viu o mingau (a caldeirada) preparado. Então o antigo disse:

-será que as pessoas prepararam antes (de saírem) ?

Então o antigo tomou . Depois o macaco-aranha levou o antigo para cima de uma árvore grande. (O macaco-aranha) levou o antigo nas costas para a árvore grande e deixou-o lá junto com o pica-pau (**Kwama**). Quando os antigos voltaram, o macaco-aranha (já tinha) levado a pessoa. Então um antigo disse:

-o que aconteceu?

Então o pica-pau estava conversando com o antigo antes dele descer e disse; - se você quer comer guariba (**arawata**), eu vou fazer um barulho de pau perto dele para você perceber aonde ele está. Depois o guariba desceu (de uma árvore) com cipó para (ver se o antigo descia por ele.) Então o guariba disse para o antigo:

-desce que o cipó está seguro. Então o antigo disse:

-eu estou com medo.

Então o pica-pau disse para o antigo:

-sua cabeça está pesada? (então vamos) tirar a cabeça.

Depois o pica-pau furou a cabeça do antigo com o bico. O pica-pau furou a cabeça dele com dente de caititu. Então o cunhado disse:

-(vamos) deixar que ele vai morrer por si mesmo.

Depois que (o pica-pau) tirou os miolos do antigo, ele desceu. Antes nossa cabeça era grande, disse o antigo.*

* Antigamente as pessoas tinham cabeça grande, que ficaram pequenas depois deste acontecimento. Então o antigo voltou para sua casa. (Quando) ele estava voltando, seu cunhado o encontrou num lugar afastado. Então o cunhado disse:

-nós queríamos derrubá-lo (de lá) para não sentirmos saudade. Depois ele disse para o seu cunhado:

-eu desci agora.

Então disse para o seu cunhado:

-o pica-pau tirou os miolos da minha cabeça e eu voltei.

Então o seu cunhado disse para ele:

-faz muito tempo que o macaco-aranha levou você.

-eu andei muito com esse macaco-aranha, ele disse.

-eu andei muito, mas não descia (das árvores), disse para o seu cunhado.

-eu comia frutas das árvores.

O antigo disse que enquanto comia as frutas das árvores, (ele se lembrava de que antes) tomava mingau de banana.

8.PETXI IKA

HISTÓRIA DO QUEIXADA

(MARYWANA - Aldeia Curiaú - 1993)

Outro **Kinja** foi atrás do porco, correndo e foi embora com ele. Ficou doido. Morou muito tempo com ele, subia e jogava buriti para o porco. Contou que **petxi (queixada)** dorme com fogo, tem mandioca, tapioca, breu, cesto, tudo. Um dia encontraram ele agarrando buriti, falava como porco. Mataram. Ele não lembrou mais do arco, onde deixou. Porco era gente. Anta era gente.

9.SWERI IKA

HISTÓRIA DO VEADO

(MARYWANA - Aldeia Curiaú - 1992)

Ele era grande e carregou gente. Levou **Kinja** para morar com ele. Isso porque o **Kinja** saiu pro mato quando seu filho nasceu, no mesmo dia. Quando a criança ficou grande, ele voltou, os outros foram atrás do veado. Pegaram e amarraram, ele gritava e mataram o veado. Ele havia morado 10 dias com o veado e não sabia mais nem quem era sua mulher: "Eu moro no mato". Passaram **karaxmia** (planta medicinal) na cara dele e saiu isso da cabeça e ficou bom.

10.ASESE IKA

HISTÓRIA DE ASESE

(DAUNA -Relatório do Professor Carlos A.Q.Rocha -1990)

O antigo entrou na sua casa. Então os antigos conversaram em suas casas sobre a história do **Asese**. **Asese** era gente. **Asese** matava os antigos. Eu joguei-o (no buraco) como eu já vinha dizendo que faria, disse um homem para sua mulher. (**Asese** matava os outros atirando-os no buraco com estacas) Depois a mulher esqueceu (o seu marido) que foi morto pelo **Asese**.

(Agora) é a minha vez de ir ver os ossos (do meu marido e do **Asese**) disse a mulher. Depois as mulheres foram ver. Então o homem que matou o **Asese** levou as mulheres lá. Então as viúvas chegaram. Aqui estão os ossos de quem matou os seus maridos, disse esse homem. - Eles não sabiam matar.

-(como eu sou) cantor, eu joguei (o **Asese** no buraco).

-eu o enganei dizendo que só danço bem do lado direito.

-essas pessoas (dançaram) do lado esquerdo e o **Asese** jogou-os no (buraco com) estacas.

-esse lado eu joguei o **Asese**.

Então as mulheres viram os ossos do **Asese**. Depois que viram os ossos do **Asese** as (mulheres) disseram:

-vamos voltar. No caminho esse homem disse:

-foi aqui que o vento do **Asese** quase me matou. As formigas também queriam me matar.

Assim que o **Asese** morreu, as formigas e o vento queriam me matar. Quando você jogar o **Asese** (no buraco com estacas) entre na minha casa (um buraco) disse o tatu-canastra para o seu neto. Quando seu neto matou o **Asese** entrou (na casa do avô). Então o tatu-canastra fechou o buraco com forno (quente) assim que o seu neto entrou. Então as formigas morreram no forno quente.

- eu te darei (mingau) de banana comprida, disse (o tatu-canastra) para o seu neto. Depois você voltará para sua casa. **Asese** tinha muitas unhas grandes. O tatu-canastra foi buscar a unha feia do **Asese**. Depois o neto do tatu-canastra foi buscar a unha bonita do **Asese**. Então (o tatu-canastra) disse para o seu neto:

-eu peguei a unha feia e deixei lá um (bonitas). Então o seu neto foi buscar a unha do **Asese**. O tatu pequeno e o canastra eram gente. Quando o céu caiu ele matou (esses dois homens) e os transformou em tatu canastra e tatu pequeno.

11. AKEMBEHE IKA *

HISTÓRIA DO TATU-CANASTRA

Kinja mesmo tava com ele, disse que tinha plantando do **akembehe** (tatu-canastra). **Akembehe** tinha plantado roça dele. Olha: aí tem banana, plantado do **akembehe**. É dele, ele que plantava. Neto dele foi com ele, né, **Kinja**, neto dele foi. **Kinja**, né, entrou no buraco dele. Aí cinco mês ele ficou com ele assim, lá dentro. Aí **akembehe** falaram prá ele: olha você não pode sair daqui não. Quando eu dá banana, você tem que tomar mingau de banana, aí melhor você sair daqui. Aí quando ele jogou aquele, **asese**, **akembehe** falou prá ele: pode, quando você jogar aquele **asese** vem prá cá comigo, eu vou fechar, quando você entra eu vou tampa, prá não pode entrar chuva, né. Aí **akembehe** disse:

-vem comigo, na hora. Quando você joga **asese**, pode vir entra logo comigo. Aí falaram prá ele:

-aqui tem banana (**keriri**) só, não pode sofrer comigo né. Aí **akembehe** falaram:

-aqui tem tudo pode vem prá cá. Quando você jogar **asese** vem prá cá comigo. Não pode voltar aldeia de vocês. Pode ficar aqui comigo. **Akembehe** falaram pro **Kinja**:

-não pode voltar a sua aldeia. Pode ficar comigo. Quando passara cinco mês daqui, pode ficar aqui. Pode passar cinco mes. Quando **asese** acabar tudo. Olha aí **akembehe** foi com neto. Neto dele disse: vamo pegar osso de **asese**. Aí neto dele levou onde **asese** morreu né, aí pegaram aquele que a ponta assim, aquele que ficava dentro, nós chama aquele **asese**, porque bem afiado mesmo. Aí **akembehe** pegou, aí colocaram, com unha, por isso que tatu unha fica comprida assim. Ele botou só, botou assim, só. **Akembehe** falou pro **Kinja**: - ah, agora eu tá bom, minha neto. Tá bom. Agora eu não precisa cavar devagar não, agora eu cava ligeiro, agora. Tem meu trabalho agora, ta bom. Aí depois falaram, **akembehe** falou pro **Kinja**: - agora pode voltar, agora, prá aldeia. Pode voltar. Aí **akembehe** falou: - olha aí, outro, aquele que ficou lá na aldeia dele, pensou né: **asese** matou **Kinja** né. Não sei se matou, já tá cinco dia, cinco meses né, pensou né. Aí depois quando ele apareceu contaram.

(tive que trocar a fita, se perdeu um pouco a continuação)

Acho que ele tirava osso de veado, colocava assim, acho que jogava, acho que osso dele mesmo. Disse que **Kinja** morto tava muito assim, cheio de morto de **Kinja**. Aí comendo urubu. Aí outro, ele ficava sorte assim, eu vou derrubar ele, quando eu encontrar **asese** eu vou derrubar nele né, outro **Kinja** fala né. Onde eu dança assim direto, canhoto, esse daí mole né, outro **Kinja** fala: acho que vou jogar com esse daí né. Por isso que Elias assim mostrou, acho que esse daí braço dele ficou assim, forte né. Aí jogou assim, com esse daí. Ele dançaram com ele, onde festa dele chegou, pode jogar **Kinja**.

Asese era bicho dele. Era acontecia assim, Lurde, quando nós não tava assim né, diz que acontecia muito assim. Esse daí **asese** ninguém sabe mais. Elias disse que **asese** matava muito **Kinja**, mataram muito **Kinja**. Disse que jogavam com braço, dançando assim, assim **asese** falava pro **Kinja** assim:

-vamo dança, aí cantava, cantava, aí jogava, **Kinja** assim dentro do buraco, olha aí não podia subir porque buraco, dentro fundo assim, né. A gente cava poço, assim mesmo buraco dele. Por isso que **asese** jogava **Kinja** dentro do buraco. Aí caía, fura assim, aí morria. Assim. Outro que fica assim né, preocupado com **asese** aquele ficou muito sorte né. Diz que ele disse:

-vou derrubar nele, né. Vou derrubar esse daí **asese**, né. Onde que tá? Porque ninguém sabe né. Olha aí por isso que **Kinja** ficava preocupado quando **Kinja** perde, né. Olha aí, se não acontece. A gente pensa era acontecia, antigamente acontece muito né. Senão vai virar assim também. Olha aí **Kinja** diz que; olha aí quando caçava assim, acontecia, não volta mais né. Aí procurava **Kinja**. Aí **akembehe** contaram: olha aí você vai atrás, caminho dele daqui né. Ele foram, **Kinja** foram sempre caminho daqui, aí **akembehe** contaram: não volta mais. Ele que sempre conversa com **Kinja** né, **akembehe**, né. Cuidado! Aqui tem um bicho. Ele sempre já sabe, **akembehe** né. Ele contava prá ele, aqui tem bicho, cuidado, aquele homem joga nós,

contava. Olha aí; porque ele jogou uma vez, ele já sabe. **Akembehe** contava: esse daí perigoso uma vez ele jogou de mim.

Asese jogava, dentro do buraco, aí **akembehe** cavava dentro do buraco, saía assim longe, né. Aí por isso que ele já sabe, contava o neto dele: olha aí cuidado né, cuidado, você tem que ficar sorte, pode pegar, como que você dança bem forte. Aí você tem que pegar né, **asese** prá jogar. Canhoto né, fica fraco, acho que direito fica forte, né. Eu acho que ele acertou assim né, pegou, aí jogava, né. Outro **Kinja** não pensou pegaram errado né. Aí já foi já dentro. Acontecia muito, morreu muito **Kinja** assim. Sempre **Kinja** usa assim dançando assim bem forte, assim que **Kinja** usa. Esse daí **asese** ganhou não sei como o nome dele. **Asese** ganhou o nome do tatu canastra, ele que deu. Por que ele falava assim, quando **Kinja** pegava nele, **asese**, **asese**, ele jogava assim, ele era uma bicho assim, feio. Ele achou onde tem serra alta assim, ele achou, caçando assim. Aí encontrou. **Akembehe**, ele encontrou, ele, **asese** jogou primeiro, antes de **Kinja** entrar né. Aí **akembehe** já sabe, contaram pro **Kinja**; cuidado, cuidado, muito cuidado, cuidado. Aí **akembehe** contaram; cuidado. Quando você joga **asese** você volta prá cá comigo, prá morar aqui todo o tempo. Porque ele já sabe, olha aí porque ele dá vento, vento, derrubar árvore. Por isso ele tem que chegar quando derrubar **asese** né. Aí ele tem que chegar logo, prá entrar logo, pra fechar né, buraco. Ele chama qualquer bicho, quando jogava, né, rápido, rápido, ajuda de mim, por favor. Aí ele, **asese** falava, aí **asese** jogaram homem aí voltaram logo aí ficaram muito tempo com ele. Aí ficou.

Aí **asese** já tinha caído dentro do buraco. Assim ficou né. Aí **Kinja** ficou com **akembehe**, com tatu-canastra, depois **Kinja**, quando **Kinja** comeu alguma coisa, banana, aí **Kinja** foi embora prá aldeia dele. Aí contaram né. Aí falaram: vamo vê osso do **asese**. Aí pessoal dele foi embora né, vê onde que ele morava. Pegaram osso, aí prá mostra outro **Kinja**, assim pegava. Aí depois quando passou o tempo dele, aí **Kinja** foram prá vê. Aí ficaram. Assim história.

Antes comia só mucura, tamanduazinho, aquele como é que outro, Joaquim, macaco só, aquele que pula. Comida de **Mawa** tinha só três. Aí, né, prá come. Olha aí agora já tem tudo: guariba, prá nós deixou, né, guariba, anta, **kwata** (macaco-aranha), assim **Mawa** deixou. Mutum também, mutum, jacú. Aí **Mawa** entregou pro **Kinja**, tudo. Olha aí: peixe, jacaré, arraia, pirarara, deixou tudo **Mawa**, antes dele subiu, deixou tudo. Era **Kinja**, esse daí peixe, anta também era **Kinja**. Aí **Mawa** achou bom. Anta falava: como é que eu vou ficar, né. Onde que eu vou ficar? **Mawa** achou: tu fica no mato, vamo embora tudo daqui. Aí **Mawa** mandou embora, aí anta ficou, ficava só igual macaco. Aí depois anta pensou, pensou: ah! Então eu vou ficar igual guariba. Aí ele tinha só. Olha aí história do guariba, ficava a pitando anta, aí guariba, anta, gritava oh, oh. Aí anta, anta tá lá. Aí guariba entregou né. Assim que foi história de **Mawa**.

Ele fez igual corda, aquele que **Kinja** usa sempre, igual ponta de flecha. Aí né, aperta bem apertadinho. Assim que **Mawa** fez macaco, apertaram aí ficou magro, assim, magrinho, macaco né. Apertou na barriga. Guariba dele também, **kyxy'** (outro tipo de macaco) aquele

também fez tudo **Mawa**. Aí ele fez também. Tem um pássaro, aquele como é que chama, aquele como é que nome.

Mawa que plantou castanha prá ele, aquele **Kinja**. Ele não plantava castanha. Por isso que **Mawa** falava prá ele: olha você, você vai ficar sem comida. Eu vou plantar castanha, vai ficar alto, vai crescer, aí ele macaco disse: - ah! como a gente vai ficar? Olha aí a gente tem que ter comida, fruta. Era **Kinja** ele. Ele falou: como a gente vai ficar? Não vai sofrer? Aí **Mawa** disse: ah! eu dou um fruta prá você né, fruta tudo, muito. Falava prá ele, nós vamo bota tudo fruta. Talvez dão fruta prá você, talvez não dão fruta prá você, aí você vai ficar difícil. Por isso que guariba hoje tá sofrendo, não tem nada, fruta, também. Por isso tá dizendo assim, Elias: olha aí, ele tá dizendo; como ele vivia, não tinha **Mawa** né? Ele tá dizendo: assim mesmo, ele comia só com **Mawa**, castanha de **Mawa**, ele comia, macaco, era **Kinja**. Ele tá dizendo, depois, depois ele virou mais né, aí ficou muito difícil prá ele.

Ele tava fazendo roça lá no céu. **Kinja**, **Kinja** ele ficou aqui. Ele conversou; nós volta ainda, não pode estragar esse daí castanha, olha aí. **Mawa** falou: não pode estragar. Nós fazer lá roçado, nós vamo planta; ainda lá em cima, lá no céu. Aí depois quando nós terminar nosso trabalho, nós volta prá cá né. Assim que **Mawa** falou pro **Kinja**. Aí **Kinja** daqui, aí **Kinja** ficou danado, apanharam fruta dele aí ele voltou, ele voltou. Ah estragou né, **Kinja** danado, estragou. Aí **Mawa** não quis né. Aí depois outro dia ele conversou; você vai ficar assim, a gente tem que fazer você, prá virar tudo, né, aí **Mawa** falou prá ele: a gente tem que fazer você né. Como é tu fica né, danado, tu não trabalha. Aí **Mawa** brigaram com ele. Você vai resolver. Aí **Mawa** não quis né. Esse daí danado virou tudo, bicho, macaco também. Olha aí por isso que **Kinja** tá falando assim, danado virou tudo né. Aquele que não ficou danado não ficou não, ficou só **Kinja** mesmo. Por isso que ele tá dizendo aquele homem que fica sorte, ele não ficou bicho não. Aquele que preguiçoso aquele ficou bicho tudo. Olha aí couro (ou cor?) dele foi embora, espalhou tudo, olha aí. Tem história assim, tem beija-flor tem né, passarinho tem né, olha aí jacu, nhambu, olha aí, mutum também, olha aí porco também, olha aí aquele tatu também, tatu-canastra também, foi assim tudo **Mawa** fez assim. Assim história.

Quando ele cor do danado, sobrou né, olha aí sobra né, tem braço, tem mão né, perna, pé, aí sobrou aí ficou passarinho. Cor dele ficou arara, olha aí por isso que **Kinja** hoje tá falando; porque que a gente come nossa parente, guariba? Olha aí nossa parente, tem macaco, anta também, ollha aí guariba, por isso que guariba fica quando a gente come guariba fica remoso, dá dor de barriga também, assim **Kinja** pensa hoje, porque não escuta esse daí, porque? Nossa parente. Por isso que carne dele fica igual **Kinja** né. Tá lembrando hoje eh... assim **kwada** (ruim).

Olha aí tatu-canastra falou pro, sobre aquele, que pinga chuva né, neto dele, falo né, não, ele falou pro neto dele: - vai pegar aquele que pinga chuva, pode pegar lá prá mim tomar. Aí olha aí, ele, tatu-canastra falava: eu não queria parar, eu quero só andar direto. Quando chuva, chuvazinho veio rápido passa chuva né, aí tatu-canastra disse: - eu vou, eu queria saí, não sei onde que eu vou ficar né. Aí começaram a cavar dentro da maloca, buraco dele, rápido. Aí

entraram, aí **Kinja** olhou: eh! porque que nossa vó ficar assim velho né. Aí neto dele falou: - porque, porque tá ficando assim **iaweri** (doido)? Aí cavou, entrou. Aí por isso que rabo do tatu-canastra virou assim. Aí depois ele saiu, ele foi embora. Aí disse que tatu-canastra foi onde aquele, aquele como é que,.... Ele foi perto do **asese**, tatu canastra que encontrou **asese**. Ele foi primeira vez que encontrou, aí **asese** jogou nele, aí cavaram foi embora, saiu longe, aí **asese**. Aí por isso que **asese**, não, tatu ficou perto do **asese**, por que ele sabe né, perigoso né. Quando **Kinja**, olha aí ele falou, antes do **Kinja** chegou com ele, ele falou: olha **Kinja** cuidado, não pode caçar aqui. O tatu-canastra falou: - não pode caçar aqui. Olha aí quando vocês andam assim, na serra, lá tem, **asese** lá tem. Aí **Kinja** disse que: - então fica aqui velho, eu vou, eu quero ver **asese**, eu vou procurar lá onde tem. Aí primeira vez tatu-canastra mostrou pro **Kinja**: olha **Kinja** tá aqui, aí tatu voltou casa dele. Aí **Kinja** ficou. Tatu disse: pode derrubar, pode derrubar, você pode ficar forte. Aí ele ficou fraco, aí jogaram **Kinja**, dentro do buraco. Aí do mesmo jeito outro **Kinja**, aquele que foi atrás dele, aí contaram de novo: cuidado. Aí homem foi, eu avisei. Todo dia ele tá avisando né, tatu-canastra. Ele mesmo tá avisando; cuidado, cuidado. É parente de vocês foi lá, olha aí já tá morto já. Ele disse que: - eu vou lá, eu quero meu parente de, meu parente, eu quero ver osso dele. Ah! **asese** tá lá, não dá prá vê hoje, né, **asese** tem que jogar prá vê osso. Homem disse: eu quero vê, eu vou derrubar. Aí ele ficou duro, né: eu vou lá. Aí tatu contaram: - ah! Não pode não. Levava **Kinja** assim perto dele, ele deixava **Kinja** assim, voltava casa dele, aí tatu, aí **Kinja** foi com ele. Por isso que tatu já sabe, olha aí quatro vezes **Kinja** já tá morto já. Olha aí outro **Kinja** precisa né, quando **Kinja** perde, né perdido, **Kinja** procura né, atrás dele né, onde ele foi, **Kinja** procura assim mesmo. Aí depois **Kinja** ficou né. Ah! aí acontecendo de novo né, aconteceu né. Aí de manhã cedo voltou né, aí aconteceu. Aí **Kinja** foi, **akembehe** avisou né: olha **Kinja**, não pode entrar, onde tem serra alta você não pode chegar lá não lá tem **asese**. Assim que ele contava prá ele. Aí quando ele foram, não volta mais. Aí quando homem aquele que jogou **asese**, aquele foi bem forte, eu vou derrubar aquele homem, né, homem mau. Aí ele ficou certo né. Aí avisaram quando vocês derrubaram nele, pode voltar comigo, tatu-canastra falou: quando você derrubar aquele **asese**, aí pode voltar. Olha aí você passa quatro mês aqui, aí ele disse tá bom: eu vou voltar. Quando **asese** derrubar você pode voltar rápido prá entrar, prá pode fechar buraco né. Aí ele aguentava quatro mês, cinco mês, até quando ele comia. Olha aí ele passou três dias sem come, **Kinja**. Aí quando aquele tatu-canastra deu prá ele aquele banana, né. Aí disse que olha; aqui tem banana, você dá prá comer. Você não pode come outra banana. Aí tatu-canastra falaram prá ele: não pode come não, aquele que você tomou pode come né. Aí ficou né. Aí ele pensou: Ah! tá bom, porque deu prá ele faz mal né, tem que ser aquele. Quando ele derrubou nele, aí ficou sofrendo assim três dias, depois de derrubar o **asese**. Era bicho, parece **Irkwa** (entidade da floresta), não era parente de **Kinja** não. Por isso que **Kinja** queria derrubar nele porque **Kinja** morto assim ó, dez pessoas. Olha aí ele aguentou muito dentro do buraco.

Olha aí depois parece que entregou filho do banana pro **Kinja**, tatu. Por isso que **Kinja** chama aquele **karatna** (espécie de banana). Por isso que **Kinja** foi. Olha aí muito esse daí história, né. Não sei como né. **Asese** já acabou, disse que tinha só um, não tem mulher dele não, não tem não. Só acabou.

O **asese** jogava esquerda, só jogava. **Asese** derrubou porque ele sabe, ele pegou assim, eu danço assim ele falou. Ele ficou forte mesmo, aí derrubou conseguiu já foi. Aí ele voltou com velho dele, com tatu. O velho tava assim como tem maloca novo, longe, ele veio com ele prá mostrar assim, ele voltou, foi embora.

-pode voltar comigo aquele velho falou prá ele, né.

-ah! então tá bom eu vou voltar prá lá, quando eu conseguir derrubar **asese**, aí volta logo prá lá. Senão vento chega rápido né. Olha aí ele falava: - vento vai vem quando derrubar de mim, vento vem rápido prá derrubar árvore tudo né, aí **asese** falava assim, aí por isso que **Kinja** entrou rápido, prá pode fechar buraco. Aí fechou pronto, aí trovão...Buraco do tatu-canastra, **Kinja** acompanhou o tatu no buraco dele, ficou quatro meses no buraco dele. Aí aquele **asese** tava no buraco dele, tinha buraco do tatu. Aí **Kinja** voltou com tatu aí aquele **asese** ficou dentro do buraco, olha aí quatro dia, cinco dia, dez dia. Aí **akembehe** falou acho que tá bom, vamo abrir buraco prá ve **asese**, vê se tá vivo. Ele saiu prá rua. Só tatu-canastra que viu primeiro, ele viu primeiro: ah! Já tá morto! Não tem mais, já tá apodreceu tudo. Aí **akembehe** falou pro **Kinja**: - vamo vê, tem osso, tem unha também. Aí **Kinja** saiu com ele: Ah! vamo pegar osso de **asese**, você emprestar prá nós. Aí ele, tatu canastra pegaram negócio dele, aí tiraram aí ficaram com ele com **akembehe**. **Kinja** pegou também, até hoje não aparece, tatu que aparece sempre unha dele. Aí por isso que fica comprida, assim, prá cava né. Essa unha dele é do **asese**. Tirou aí colocaram. Assim que foi. Assim que **asese**. Aí depois tatu-canastra falaram pro **Kinja**: - pode voltar agora, pode voltar agora prá aldeia dele né. Aí deixou o tatu. Levou osso só um prá mostra né, **Kinja** levou pro **Kinja** né. Aí **Kinja** pensou né, homem não aparece hoje. Só **Kinja** tava esquecido assim, tava esquecido, né. Assim, não sei se caçava mulher dele assim. Outro com homem. Aí ele apareceu né:

-eu derrubei **asese**, já acabou, não tem mais **asese**. Já acabou, não tem mais **asese**. Eu fiquei muito, eu fiquei com **akembehe**. Tinha banana. Eu fiquei sofrendo assim não né, ele falou pro **Kinja**. Tem banana, né. Eu comia muito com **akembehe**, tem roça do **akembehe** tem né. Ele falava com **Kinja**. Depois falaram pro **Kinja**: - vamo vê osso do **asese**, vamo lá, vamo pega. Aí **Kinja** foram tudo. Vamo embora vê, buraco dele. Aí **Kinja**, aquele que jogou **asese** levaram **Kinja** tudinho. Aí prá vê ne. Aí viu, pegaram osso, tudinho. Aí voltaram, já acabou **asese**, pronto.

Ele vai fala, rápido, chega logo né. **Kymakyky** chega rápido, **Kinja** passou assim mesmo rápido, em cima dele, foi embora. Aí vento, aí por isso que **Kinja** tá falando: - ah **Kinja** chega assim mesmo, rápido(até passou em cima da formiga).

Presente pro tatu-canastra, deu unha do **asese** prá ele. Aí neto dele deu prá ele, só presente, deu pra ele, tá bom entregou. Aí tatu-canastra falou pro **Kinja**: - eu vou usar esse daí

meu trabalho, agora mais fácil, né, prá cava. Aí ele falaram prá ele: - agora vai ficar mais fácil. Olha aí ele falava:

-minha unha, esse daí não dá prá cava ligeiro não ele falava. Esse daí minha unha não dá prá cava muito não. Agora vai ser **asese**, unha do **asese**, vai ser bom. Aí neto dele colocou assim, aí ficou mais fácil. Por isso tá ele falando assim. Ele era **Kinja**, cavava só assim com unha dele. Cavava terra, né, barro. Aí entrou aí saiu. Aí ele disse que: - né tá bom eu fica assim mesmo.

Aí depois **Mawa** chegou com ele aí virou, colocou nariz dele, aí rabo dele também. Aí colocaram né. Aí aquele que derrubou **asese** aquele colocou unha dele. Ele queria ficar anta também, aí ele falava pro **Mawa** como é que eu vou ficar? Assim **Kinja**? Aí **Mawa** falou prá ele:

-você quer virar com bicho? Assim? Então você vira com tatu canastra.

Aí **Mawa** botou aí botaram rabo dele. Aí ficou agora pronto, pode usar, pode usar, foi embora. Aí tatu-canastra foi embora. Não sei se ele foi com mulher dele, dois, mulher dele, aí foi embora, não quis voltar pro **Kinja** não, né. Assim que é história do **Kinja**.

12.O PEIXE WYBYNY

(ARIÉ Aldeia Maré - 1993)

Cozinharam o peixe **wybyny**, o caldo de peixe foi jogado na casa, alagou o mundo todo. Sobrou um casal. **Kinja** subiu na árvore, chegou água até **Kinja**, mato sumiu tudo.

Outro caçador foi longe, gritando no meio do rio: "não vai acontecer não ". Mas viu o rio subindo, jacaré comeu, acabou tudo. Cada um tinha aldeia, hoje vai acontecer, não sei se **Mawa** avisou.

Aconteceu muito: céu caia, rio alagava até quando **Mawa**, céu caia, rio alagava, até quando **Mawa** foi e colocou pau e ele falou: agora nunca acontece.

13.KWIA IKA

(ANEREPY- Aldeia Curiaú - 1993)

Tinha uma mulher que era muito agarrada no marido. Era uma mulher. Ela foi pegar castanha, lá em cima. O marido foi pegar. Ela queria água. O marido disse: -vai. Ela desceu.- Onde? perguntou.- Ali. Disse o marido, ali, mais longe.

Aí veio o veado (**sweri**) e pegou ela e correu. Cansou e morreu. Apodreceu e veio o urubu grande (**krytma**) e pegou **Kwia** e voou.

Aí **Kinja** viu que subiu no céu. Urubu não cansa, voa muito.

(A marca branca que o urubu grande tem foi a **Kwia** que deixou.)

14. IAMAI

14.1 IAMAI IKA

(DAWANA Aldeia Maré - 1993)

Um **Kinja** foi caçar **kwata** (macaco-aranha) e ele tinha sonhado. Aí escutou barulho (era o **Iamai**) e o barulho era como do morcego. As mulheres que tinham ido ao igarapé também escutaram. A aldeia de **Iamai** era escura, era uma pedra e não deu para ver direito. No outro dia o **Kinja** voltou lá para ver, conhecer. É que **Iamai** estava matando **Kinja** e quem olhava para ele morria. Então **Kinja** foi para matá-los e só conseguiu quem sonhou e mataram muitos **Iamai**. (quem não sonha vai na mata e vê **Iamai** que fica num pé só, aí fica doido). **Kinja** matou com flecha. Só ele conseguiu porque só ele tinha sonhado, os outros ficaram tontos. Depois **Kinja** foi lá para ver como estava. Entraram na aldeia. Encontrou só cobra grande e árvore seca que ele usava para dormir, não tinha rede. Aí **Kinja** voltou e contou a história: "acho que matamos todos, só ficou cobra grande, não tinha rede, nada." Aí **Kinja** continuou a viver bem.

Iamai fazia barulho e **Kinja** ia atrás. Mulherada também foi no igarapé. **Iamai** aparecia e matava as pessoas. Só aquele que sonha não.

(Como era o sonho?) Era com o **Xirmnja** (entidade da água) e o **kwany** (gavião real). Quando do ataque aos **Iamai**, os **Kinja** voltaram, quase mortos e tiveram que fazer como quando vêem **Irkwa** (entidade da floresta): cheirar e morder o breu, queimar e cheirar a sova da massaranduba, queimar as penas de urubu rei e passar cinza no corpo.

14.2 IAMAI IKA

(Relatório dos Professores Carlos Augusto de Queiroz Rocha e Carla Yamane 1990)

Ninguém vê o **Iamai**. Quem vê o **Iamai**, morre. **Bana** flechou o **Iamai** para colocar o seu nome em sua filha.

-Eu queria morrer, disse **Bana**.

-A minha coruja me salvou, disse **Bana**.

-Se eu fosse fraco, tinha morrido.

Então **Sydemy** viu ele e ia morrendo.

Depois **Sydemy** ouviu um barulho- bututu...bututu...bututu... e desceu para dentro do buraco do **Iamai**. **Sydemy** pensou que fosse um morcego. O **Iamai** saiu de sua casa e encontrou **Sydemy**, então olhou para ela de frente.

-O **Iamai** ficou de frente para nós e riu, disse **Sydemy**.

Usando um cinturão de cipó, o **Iamai** parecia gente, disse **Sydemy**. **Sydemy** deixou sua irmã lá e desceu para dentro do buraco na montanha. Entregou sua filha para sua irmã. Depois que **Sydemy** viu o **Iamai**, voltaram cansadas e assustadas. Depois **Sydemy** desmaiou e então levantou-se. Depois adentraram o caminho. Depois voltaram para casa. Então chegaram em casa. Então **Sydemy** disse para seu marido:

-nós vimos o **Iamai**.

Werepe disse:

-não podia ter visto. Você não podia ver, mas você foi lá.

Então a mulher de **Werepe** emagreceu. Antes de morrer, essa pessoa emagreceu, disse minha mãe. Essa mulher demorou para morrer. Foi minha mãe que me contou essa estória.

15.IANANA

15.1.IANANA IKA

(DAWANA Aldeia Maré - 1993)

Assim que criança nasceu, um mês o pai foi caçar. Viu **Ianana**, tava chovendo. Aldeia de **Ianana** é dentro do pau de angelim. Outro **Kinja** foi atrás, que **Ianana** tinha matado outro **Kinja**, bem no meio dos olhos. **Kinja** viu onde entrou, mediu a abertura e fechou ele lá dentro e tocou fogo no pau. **Ianana** flechou, mas flechou na porta. O angelim caiu. **Kinja** disse:

-vamos lá ver.

E viram que acabou. E aí foi de novo e escutou e escutou criança cantando. Uns queriam matar e outros não. Eles cuidaram do menino. Ele trazia comida e anta que ele matava. Ficou grande e foi embora encontrando outro **Ianana**. Ele escutou pássaro que cantou perto dele e falou uma palavra da língua do **Ianana**. Foi atrás do pássaro.

O **Ianana** caçava muitos animais para a mãe dele. Ele dizia:

-a anta tá dormindo lá.

Aí **Kinja** ia e conseguia matar. Só o **Ianana** conseguia. Ele conseguia pegar o cabelo, pelo da anta e levava para os **Kinja**. Ele trazia a anta inteira e **Kinja** não acreditava porque o **wiepe** (cesto) dele era bem pequeno. Ele dizia que a flecha do pai dele é diferente, a pena é menor. Ele encontrou os parente dele e eles disseram que os **Kinja** mataram eles. E aí falaram que iam prepara, parece bolo, e vamos te chamar quando o pássaro cantar e você vai escutar. Escutou e foi embora. Escapuliu no tronco de angelim.

15.2 IANANA IKA

(ANEREPY Aldeia Curiaú - 1993)

Ianana é gente que mora no pau. **Kinja** tocou fogo no toco do pau e matou todos os **Ianana**, sobrou só o filho dele. **Kinja** levou e criou. Depois de grande era bom caçador, matava anta. Ele trazia anta inteira prá maloca, não era em pedaços não. Depois encontrou parente dele no mato que disse que **Kinja** não é teu pai. Ele matou teu pai de verdade. A tia dele (verdadeira) fez mingau e assobiou. **Ianana** escutou e foi embora com ela. Meu pai dizia que **Ianana** tem remédio para caçar. (Quais ?) Eu hoje não sei não.

15.3 IANANA IKA

(KABAHA- Aldeia Cacau- 1992)

Um caçador foi caçar e não voltou, então os parentes foram atrás e achou ele morto. Ele escutou o **Ianana** conversando com os outros. Foi e falou para os outros **Kinja**:

-o caçador não desapareceu, ele morreu. Eu escutei os **Ianana** conversando.

-por quê você não falou com ele ?

-ah! Tenho medo, foi **Ianana** que matou caçador.

Aí todos foram atrás do **Ianana**. E **Ianana** assobiou e todos ficaram com medo.

-ah! Ele matou mesmo. Vamos matar ele.

-mas como?

-com fogo.

Ele tava na árvore grande, no buraco, lá em cima. Tava no pau-grande. Voltaram para a aldeia e conversaram com outros parentes toda a história.

-estamos querendo matar o **Ianana**.

Os outros concordaram. Foram de noite e colocaram fogo no pau-grande. Sobrou o tronco e o filho do **Ianana**. Pegaram ele, era criança. Levaram prá maloca e criaram ele. Quando ficou grande começou a caçar. Aquele que criou o filho falou:

-vou fazer flecha prá você. Tá bom filho, vou fazer, arco, flecha prá você.

O filho foi caçar e trouxe anta grande, mas enrolou bem pequenininho. Dizia:

-ah! Eu matei anta, vocês tratam dela.

A mãe disse:

-não é anta, deve ser paca, cotia. Depois viu que era anta.

Mas **Ianana** ficou zangado, a mãe não acreditava nele. Depois o filho foi caçar de novo e os parentes **Ianana** contaram para ele toda a história.

-ah! Disse **Ianana**, por isso que eu trago anta e se fosse mesmo minha mãe tinha acreditado.

-então melhor você correr.

Aí escutou o pássaro que canta: troc, troc e disse:

-ah! Minha tia fez mingau.

Ele foi embora e não voltou mais. **Ianana** era muito caçador. Foi embora e nunca mais voltou. Ele assobia no mato. A gente tem medo dele sim. (Como é o **Ianana** ?) Ele é gente, é gente.

16. IRKWA IKA

HISTÓRIA DO IRKWA

(DAUNA -Relatório da Professora Ana Carla Bruno- Aldeia Paryry- 1992)

Irkwa comeu **Wakre'**. **Wakre'** encontrou **Irkwa** bem pertinho. Então o **Irkwa** foi atrás de **Wakre'** rolando sobre o chão. Então **Wakre'** gritou: - **Irkwa** vai me comer. **Irkwa** vai me comer, dizia o **Wakre'**. Depois os irmãos dele acordaram. Então os irmãos dele disseram:

-por quê você foi mexer com o **Irkwa**? disseram os irmãos dele.

Depois uma das pessoas que acordaram foi tentar flechá-lo, ele mexe como **Irkwa**!

-deixa que eu vou tentar flechar, disse um antigo.

Então aquele que foi tentar flechar caiu, ficou tonto, morreu. **Wakre'me** também, aquele que foi tentar flechar, **Irkwa** comeu. Então **Irkwa** comeu os antigos. Então **Kawe** matou/flechou disse o antigo. Então **Kawe** disse para seus parentes:

-agora eu matei, matei **Irkwa**, vocês vão ver que eu matei **Irkwa**.

-aquele que foi antes de mim **Irkwa** comeu, disse **Kawe**.

Então **Wakre'** ficou muito doente, faz tempo que **Irkwa** chupou meu sangue, não sei se vou viver, disse **Wakre'me**.

17. AMANA IKA

HISTÓRIA DO BOTO

17.1 AMANA IKA*

Chamava mãe dela, mãe dela chamava né, prá ela volta né. Aí mãe dela disse que:

-cadê minha filha, cadê minha filha?

Ela não queria voltar. **Weri** (mulher) não quis voltar pro mãe dela. Aí **weri** disse:

-ah! Eu não quero voltar não. Minha mãe...

Ela falava como é que a gente vai ficar, como nós vamo virar, virar né. **Amana weri** (mulher boto). Acho que **weri akinxa** (mulher preguiçosa) que aconteceu assim, **weri** preguiçoso. Aí **weri** aconteceu, disse que o que que nós vamo tem que ficar. O que que não come, o que que **Kinja** não come? Olha aí **weri** falava:

-ieh! Esse daí anta, anta **Kinja** come, porco **Kinja** come né. Anta, caititu come, olha aí guariba come, jacaré come, peixe **Kinja** come, pessoal come né.

Tudo ela chama, eh! **Kinja** come, **Kinja** come, até. conseguiu. Aí ela pensou: ah, aquele boto **Kinja**, pessoal não come não. Aí ela pensou: ah, tá bom, nós vamo virar com boto, boto ninguém come. Aí ela falou:

-ninguém come boto né. Ela disse que: vamo volta prá pedi com mãe dela.

-porque que a senhora né querendo fugir, fugir?

Ela disse que:

-ah! Eu não quero voltar, eu quero me embora, assim ficando **iaweri**, doido né.

Ela disse que:

-ah! tu não vai não né, ela falava prá ela, tu não vai não. Aí disse que, não quero volta prá casa, não quero voltar. Eu não quero fica aqui. Porque mãe dela ficava brava com ela, não acho que não, ela ficava **akinxa** (preguiçosa). **Akinxa** dela que ficou assim, virou **amana**. Aí ficou meio ruim. Aí ...

Assim, aquele novo que tá crescendo assim que ela cortou, assim **paxy'** (paxiúba), colocou nariz dela, aí foi embora, foi embora. Quando ela colocou aquele paxiúba, aí ela virou, ela virou, ela não voltou mais. Quando ela colocou paxiúba aí ela já foi, foi embora, não volta mais. Aí ficou com boto, aí pai dele procurou. Quando ela colocou paxiúba, pai dele procurou, mãe também, lembrou né: Cadê nossa filha? Ninguém sabe né. Outro **Kinja** viu, outro **Kinja** viu. Ela tava lá longe não dá pra pegar. Ela andando assim, debaixo do rio, mergulhando, tá descendo. Outro **Kinja** contou prá ele, prá ela também. Aí outro **Kinja** contou: ela tá lá longe, eu vi **Kinja** duas **Kinja**. Mergulhando, boiando, mergulhando até... desceu. Não volta mais. Acho que ela não queria voltar. Outro **Kinja** viu, aí não volta mais. Outro **Kinja** contou prá ele, né. Disse que não volta não, foi embora. Aí depois quando **Kinja** contaram prá ele, aí **Kinja** tudo mundo saía até onde rio né, onde olha aí **Kinja** ia longe, né, foi embora, onde **Kinja** viu mulher, aí **Kinja** foi. Onde tem cacau né aí **Kinja** descia na beira, aí **Kinja** espera na beira. Esperou, esperou até... não apareceu. Aí voltou **Kinja** não dá práa pegar né. Ele queria pegar né, mulher, ele queria pegar. Aí por isso que **Kinja** correu, aí antes **Kinja** contaram: ela tá longe, né. Aí **Kinja** correu até... na beira. Esperou, esperou, esperou ... Não dá prá vê aquele mulher. Não vem nada. Não passou né, assim, pelo rio. Não dá prá pegar. Aí **Kinja** disse que acho que já foi já, desceu prá baixo né. Já desceu. Eu esperei não passou não. Aí **Kinja** disse: - já foi tua filha, foi embora. Tem duas mães, tava esperando prá voltar. Tava pai, duas também. Outro filha, outro filha, outro filha. Aí ela duas, ela falava, nós vamo virar boto. Eu não quero ficar aqui, eu não quero fazer nada. Eu não quero fazer rede, eu não quero fazer beiju, eu não quero rala mandioca, eu não quero fazer aqui, como é que chama, esteira, também. Falava: - ah, aquele que mulher tá fazendo beiju, beiju, farinha, eu não quero fazer assim beiju, comida. Eu não quero fazer assim não. Aí ela falava tudo duas vezes, eu não quero fazer assim. Aí falava, nós vamo virar boto, eu não quero fazer assim não. Eu não quero **sykyhane** (relações sexuais) assim, eu não quero fazer assim. Ela falava tudo assim, eu não quero fazer, eu não quero pegar **bahnja** (criança), assim falava né, á toa, falava assim, eu não quero pegar **bahnja**, assim ruim. Vamo virar. Que não come? Anta, **Kinja** come, falava. Pessoal come anta, aí falava, falava, até Aí disse que **amana** ninguém come, tá bom né, vamo fugir, saí daqui, maloca. Olha aí quando ela ficou com menstruação ela ficou assim, **iaweri**. (doida). (Ela se transformou em boto quando estava menstruada Sem não pode ficar assim, não vira não, sem menstruação, ficou doido. Quando tem menstruação **Kinja** pensa assim: acho que ela ficou né, **iaweri**. **Akinxa** dela que fez isso. Ela falava: - eu não quero tirar lenha, eu não quero fazer beiju, eu não quero fazer rede, eu não quero

fazer, tudo né, falava. Ai depois transformou, vamo ficar **amana**. Ela conversava, só duas **weri**, conversava, conversava, foi embora. Não voltaram mais.

Camilo tá dizendo, porque ela não queria pegar filho, olha aí por isso que ela ficou assim, virou né. Ela falava mal de criança também, ah eu não queria pegar filho, por que que eu quer filho? Eu tenho que virar, boto. Como que eu ajuda criança, eu não quero fazer comida de criança. Falava tudinho assim, acho que preguiçosa né. Eu não quero fazer comida de criança, quando eu tenho eu não fazer comida prá ele, assim falava.

17.2. AMANA IKA

(MAHA - Coletado pela Professora Lourdes- Aldeia Maré - 1993)

Vou contar a história do boto que levou a mulher, a história do boto que levou a mulher do antigo, ela não voltou mais, ficou. Virou boto, ela virou boto, a mulher foi para perto do boto. Depois que a mulher foi, ficou, dizia meu avô. A história da mulher, dizia, o boto foi levando a mulher do antigo. Depois acostumou-se perto do boto, então foi e ficou igual boto, a mulher do antigo. Depois espalhou-se por todos os rios, foi com paxiuba no nariz (que ela virou) depois que virou, não voltou mais.

18. KAMNJA IKA

(HISTÓRIA DE BRANCO)

18.1 KAMNJA IKA MYRY

ESSA É A HISTÓRIA DO BRANCO

(DAUNA - Relatório do Professor Carlos Augusto de Queiroz Rocha-1990)

A arma do índio era espingarda e a do branco era flecha. Então o branco disse para os antigos:

-eu apareci onde havia fogo.

O branco apareceu nas cinzas. Então o branco foi até a casa dos antigos e disse:

-eu apareci nas cinzas

Então os brancos tomaram as armas dos antigos. Então os brancos pegaram as espingardas dos antigos. - Dê-me essas armas que elas são fáceis de usar.

-nós mesmos fazemos as balas das espingardas, disse o antigo.

Depois os brancos entregaram as flechas para os antigos. Por conta dessa troca nós usamos as armas deles até agora. Nós fizemos muitas balas de espingardas. Depois o branco levou as espingardas para longe. Depois (os brancos) levaram a espingardas para longe para construir as casas deles. Depois os antigos foram embora. Depois os brancos atacaram os antigos. Depois os brancos tentaram conversar com os antigos (em português) Os antigos não falavam a língua dos brancos. Então os brancos atacaram os antigos. Então os antigos fugiram.

-nós queríamos ser brancos, disse o antigo.

Se os antigos falassem a língua dos brancos, nós poderíamos ser brancos. (para assim recuperarem as armas entregues aos brancos.)

18.2 KAMNJA IKA

(HISTÓRIA DO BRANCO)

Primeiro vivia **Kinja**, depois **Kaminja**. **Kinja** tinha espingarda e **Kaminja** perguntou: "é bom para caçar?" Então trocaram e espingarda pela flecha. Era **Kinja** quem ensinava **Kaminja**, **Kaminja** tinha veneno na unha, arranhava **Kinja** e este morria. **Kaminja** pegou isso do gavião grande.

18.3 KAMNJA WYBYHY IKA

A HISTÓRIA DA ENTRADA DO BRANCO

(EWEPE- Relatório do Professor Carlos Augusto Queiroz Rocha - 1990)

Antes nós não sabíamos como era o branco. O branco fez estrada na nossa terra. Depois o meu avô e os antigos ficaram bravos por causa da construção da estrada. Depois o Dauna e outras pessoas foram amarrar o trator. Foram muitas pessoas. Então as pessoas amarraram o trator com cipó no pau. Então o Dauna (enfiou) um pau no escapamento. Então as pessoas voltaram muito brava. Depois o Wame foi para (junto) do brancos para não voltar mais. Então nós ficamos alegres. (Então, depois de irmos), nossos parentes morreram por causa de muita doença. Depois nós voltamos para nossas casas. Então meu pai e meu tio fizeram uma roça. Depois (as pessoas) vieram nos procurar (As pessoas implícito no texto são outros índios que se encontravam junto ao Posto Indígena da FUNAI) Então viemos até aqui.

Agora estamos todos aqui. Por quê a Taboca entrou na nossa terra? (Naquele tempo) nós não sabíamos e ela fez estrada na nossa terra. Essa Taboca! Então eles fizeram muitas casas. Depois eles cavaram a terra. Então sujaram a água do rio com trator. (Até) agora eles (estão) trabalhando lá.

18.4 AWY KAMNJA MADANA IABANYKAPY

EU NÃO GOSTO DE BRANCO MENTIROSO

(EWEPE - Relatório do Professor Carlos Augusto Queiroz Rocha- 1990)

Por quê o branco engana o índio?

Eu não quero entregar minha terra para o branco, porque essa é minha terra, por isso eu não quero entregar. Quero segurar essa minha terra para os nosso netos crescer. Agora eu estou contente porque as pessoas estão vivas. Antigamente sempe morriam muitas pessoas. Agora eu estou contente porque estão nascendo muitas crianças. Antes muitos de nós morreram por causa de doença, quase morremos todos.

19. IETPA IKA

HISTÓRIA DA DOENÇA

(Autor não identificado - Coletado na aldeia Xeri-1990)

Os nosso olhos estão com conjuntivite. Os olhos do pessoal estão pregando muito. Não dá para ver o que está escrito no papel. Dentro dos nossos olhos está ardendo, parece que tem areia dentro. Isso é ruim, não dá para achar jabuti. Isso não tinha antigamente, no tempo do meu pai era bom. Agora faz tempo que a gente vive assim mesmo (com) essa doença desde que os brancos abriram caminho na nossa terra. Essa doença não tinha antigamente, (quando) nós éramos crianças e o nosso pai nos criou era bom.

Antigamente não tinha doença, não tinha gripe. Agora no meio dos brancos a gente vive assim mesmo doente. Agora no meio dos brancos é ruim, nossa vista vive assim mesmo doente, agora no meio dos brancos. Antigamente nós não tínhamos doença era bom. Agora nós estamos mal. Agora no meio dos brancos vive assim mesmo, não tem remédio (para) a doença dos nossos olhos. Para essa doença não tem remédio, agora no meio dos brancos.

20. SEM TÍTULO

(WARAPINJI- Relatório do Professor Carlos Augusto Queiroz Rocha- 1990)

O meu pai morreu envenenado pelo branco. Depois meu pai morreu em casa. Então nós fomos da roça para casa. Meu irmão morreu na maçaranduba. Nós queimamos ele com fogo. Depois meus irmãos morreram todos. Depois nós queimamos nossos irmãos.

ANEXO B - PLANTAS MEDICINAIS

I - CONTRA DIARRÉIA

Nome Nativo	Forma Vegetal	Partes Utilizadas	Preparação	Forma de Administração	Usos	Destinatários
Néneia	Planta verde	Folha	Infusão	Tomar, banhar e passar as folhas na barriga	Contra diarreia	Todos
Kidmia	Árvore	Casca	Infusão	Banhar	Contra diarreia	Todos
Tamxa lepy ou Aprixe lepy	Cipó	Cipó	Nenhuma ou Infusão	Tomar o líquido do cipó ou infusão	Contra diarreia e dor de barriga	Todos
Sarma Nyry		Casca	Infusão	Tomar	Contra diarreia	Todos
Swa Kira		Folhas	Infusão	Tomar	Contra diarreia	Todos
Kapxixi Pyra		Casca	Esquentar	Esfregar na barriga	Contra diarreia	Todos
Akwa lepy	Cipó	Cipó	Nenhuma	Tomar o líquido ("soro de kinja")	Contra diarreia (limpa a barriga)	Todos, bom para criança
Parka		Casca	Infusão	Tomar	Contra diarreia	Criança
Wia Miwa	Cipó	Cipó	Infusão	Tomar a infusão e a água do cipó	Contra diarreia forte	Todos
Kawa lepy		Casca	Esquentar	Aplicar no corpo	Contra diarreia forte	Todos
Wiamy Iemry		Casca	Infusão	Tomar e banhar	Contra diarreia	Criança
Sawia	Planta verde	Folhas	Infusão	Tomar e banhar	Contra a diarreia provocada pela onça, se o pai tiver matado uma em período proibido (ex. gravidez)	Criança
Swaira lepy		Casca	Infusão	Tomar	Contra diarreia de onça	Criança
Mawiri			Macerar e espremer	Aplicar na barriga	Contra diarreia	Todos
Butraia	Planta verde	Tubérculos	Infusão	Tomar	"Diarreia de tamanduá" quando o pai mata este animal em período proibido	Criança
Wiamy Dedwe	Cipó	Casca	Infusão	Tomar	Contra diarreia, se o pai matou animais proibidos	Criança
Ximiri		Casca	Infusão	Tomar	Diarreia	Criança
Tybyxirya		Casca	Infusão	Tomar	Diarreia com sangue	Todos
Kamnjany lepy		Tronco	Cortar o tronco	Tomar o látex do tronco misturado com água	Diarreia	Todos
Kynyryry lepy		Casca	Infusão	Tomar	Diarreia nos filhos os pais tomam	Todos
Xwia Pyry	Cipó	Cipó	Infusão (?)	Tomar	Diarreia	Todos
Kawa lepy		Casca	Esquentar	Aplicar no corpo	Diarreia forte	-
Ikopy		Caule (fino)	Raspar e macerar c/saliva	Aplicar na barriga e pernas com barro medicinal	Diarreia (vômito)	Crianças

II-CONTRA DORES E MAU-ESTAR EM GERAL

Nome nativo	Forma vegetal	Partes utilizadas	Preparação	Formas de Administração	Usos	Destinatários
Kiswi	Planta verde	Fruta / sementes	Misturar com pouco de água	Passar a seiva (vermelha) na região dolorosa	Contusões dores musculares	Todos
Mape	Cipó	Folhas	Misturar com pouco de água	Aplicar na região dolorosa	Contusões dores musculares	Todos
Awaxé'a		Folhas	Esquentar na água (compressa quente)	Aplicar na região dolorosa	Seios inchados	Mulheres
Twimkyby		Caule	Raspar o caule	Passar no corpo	Dores no corpo	Todos
Yakeri (Okéri)		Caule	Macerar	Passar na barriga	Dor de barriga	Todos
Marebia		Sementes	Queimar	Deixar o enfermo inalar a fumaça deitado na rede	Dor de estômago e mau estar	Todos
Kapixi Pyra	Árvore	Casca	Nenhuma	Aplicar no corpo	Dores musculares	Todos
Tapixi Pyra		Casca	Nenhuma	Aplicar na parte dolorida	Dor de barriga, de cabeça	Todos
Kokoda ou (Mara iepy)		Casca	Raspar a casca internamente	Aplicar	Dor nas costas	Todos
Sarma Syhy		Pequenos talos pretos que crescem em troncos caídos	Queimar	Cheirar a fumaça "tem cheiro bom" junto c/ armayta	Dor de estômago, barriga, mau estar	Todos
Ikopy	Planta verde	Folhas ou caule (?)	Macerar com saliva	Aplicar na barriga e pernas	Contra vômitos e diarreias	Todos
Wia Miwa	Cipó	Caule	Infusão	Tomar	Dor de barriga	Todos
Pida	Árvore	Casca	Nenhuma	Aplicar a casca e a seiva	Dor de dente (seiva) dor de cabeça (casca)	Todos
Kumba		Casca	Nenhuma	Aplicar	Dor de cabeça	Todos
Kamtxa Iepixi		Caule	Esquentar e amassar	Aplicar	Dores no corpo	Todos
Kawa Ieptxi		Casca	Nenhuma	Aplicar na barriga	Dor de barriga	Todos
Kawa Iepy		Casca	Esquentar	Aplicar no corpo	Dores	Todos
Kynytyty		Casca	Infusão	Tomar	Quando o filho tem diarreia	Os pais da criança
Myrymyba	Árvore	Castanha	Queimar	Inalar a fumaça	Contra dores	Todos
Maweri		Tudo	Macerar e espremer	Aplicar na barriga	Dor de barriga	Criança
Amesyhy	Musgo	Folhas	Queimar	Inalar a fumaça	Contra dores e mau estar	Todos
Mirde		Casca	Infusão	Tomar	Dor de cabeça	Todos
Tabyxurya - Tybxiryra		Casca	Infusão - compressa quente	Tomar	Dor de barriga e seios inchados	Todos
Iepy - Tybyxiryra		Casca	Nenhuma	Colocar o leite no dente	Dor de dente	Todos
Iby		Caule	Nenhuma	Espremer no dente	Dor de dente ("mata o dente")	Todos
Amapa Kyny						
Meky Je Murba	Espinho		Queimar	Inalar a fumaça	Enfermo com muita dor	Todos
Txamkise	Caule		Torcer , espremer	Aplicar na barriga	Dor de barriga	Todos

Nome nativo	Forma vegetal	Partes utilizadas	Preparação	Forma de administração	Usos	Destinatários
ÿma Iepy		Casca	Infusão com raspas da casca	Banhos mornos	Mau estar	Crianças até 1 ano
Armayta		Pau (?)	Queimar	Fumaça nas costas sob a rede	Dores musculares, reumatismos	Todos
Kymai Iepy		Fruta	Nenhuma	Passa a seiva viscosa nos dentes	Dor de dente	Todos
Xipi Iepkry	Árvore	Resina (Breu)	Queimar	Inalar a fumaça	Contra dores (estômago)	Todos
Maia Pyra	Planta verde	Caulo	Espremer, torcer	Aplicar	Seio inchado, inflamado	Mulheres
Iatwa Pyrna		Caulo	Raspar	Aplicar	Seio inchado, inflamado	Mulheres

III-CONTRA PICADAS DE COBRA

Nome nativo	Forma vegetal	Partes utilizadas	Preparação	Formas de administração	Usos	Destinatários
Myky Waty		Frutas	Espremer as frutinhas	Aplicar na picada	Picada de cobra	Todos
Tximkyby		Caulo	Raspar e misturar com água	Aplicar na picada	Picada de cobra	Todos
Tamxa Iepy ou Aprixe Iepy		Cipó	Nenhuma	Tomar o líquido e aplicar na picada	Picada de cobra	Todos
A'xaxa (Axaxa)		Casca	Raspar a casca	Aplicar a raspa torcida na picada	Picada de cobra	Todos
Swa Kira		Folhas	Amassar as folhas	Aplicar na picada e amarrar a perna com Tximkyby	Picada de aranha, escorpião	Todos
Wartxi		Casca	Raspar a casca	Aplicar na picada	Picada escorpião, aranha, formiga	Todos
Kyrwu Ieptxi		Caulo	Raspar caule com água fria	Tomar e aplicar na picada	Picada de cobra e formiga	Todos
Kymy	Árvore	Canle	Esquentar, descascar e misturar com a saliva	Aplicar na picada	Picada de cobra	Todos
Makeria	Planta verde		Esquentar no fogo	Espremer a seiva (goma) na mordida	Mordida de porco (porque porco come essa planta)	Todos
Kyda Kyda		Caulo	Nenhuma	Espremer a seiva na picada	Picada de formiga(Tucandeira)	Todos
Sasra		Casca	Esquentar com água quente	Espremer na picada	Picada de aranha	Todos
Aswe Myrba		Casca	Esquentar	Espremer na picada	Picada de cobra e outros	Todos
Mepyaty		Casca	Espremer, macerar	Aplicar	Picada de cobra	Todos
Ximiri ic Myry		Folhas e caule	Esquentar no fogo	Aplicar	Picada escorpião, aranha	Todos
Kiriri		Cipó e casca		Aplicar o líquido	Picada de cobra	Todos
Syma Ipy	Cipó	Casca	Raspar	Aplicar	Picada de escorpião	Todos
Myky Waty		Frutas	Macerar e espremer	Espremer	Picada de cobra	Todos
Meyaty			Misturar com água	Aplicar na picada	Picada de cobra	Todos
Kiswe		Sementes		Aplicar	Picada de formiga	Todos

IV - PARA O PERÍODO MENSTRUAL

Nome nativo	Forma vegetal	Partes utilizadas	Preparação	Formas de administração	Usos	Destinatários
Tamixa Iepy ou Aprixe Iepy	Cipó	Cipó	Infusão	Banhos	Durante a menstruação	Mulheres
Tuebra Iepy		Casca	Infusão	Tomar e banhar-se	Durante a menstruação	Mulheres
Kawa Ieptxi		Casca	Infusão	Tomar e banhar-se	Durante a menstruação	Mulheres
Tybenraia			Infusão junto com Kynyryry	Banhos	Durante a menstruação	Mulheres
Kynyryry Iepy		Casca	Infusão	Tomar e banhar-se	Durante a menstruação	Mulheres
Kymai Iepy	Árvore	Casca	Infusão	Banhos	Primeira menstruação	Adolescentes

V - ESCARIFICAÇÃO

Nome nativo	Forma vegetal	Partes utilizadas	Preparação	Formas de administração	Usos	Destinatários
A'xaxa		Casca	Nenhuma	Aplicar no local escarificado	Após a escarificação	Todos
Kapxixi Pyra	Árvore	Casca	Nenhuma	Aplicar no local escarificado	Após a escarificação	Todos
Kokoda ou Mara Iepy		Casca	Raspar a casca	Aplicar a raspa	Após a escarificação	Todos
Ikopy		Folhas	Macerar com um pouco de água	Aplicar	Após a escarificação	Todos
Kamixa Ieptxi		Canle	Esquentar	Aplicar	Antes e depois da escarificação, "quando se está doente mesmo"	Todos
Kaba		Casca	Raspa da casca	Aplicar	Após a escarificação feita sobre frieras, problema de pele	Todos
Kawa Iepy		Casca	Esquentar	Aplicar	Após a escarificação	Todos
Kranmia		Parte interna da casca	Nenhuma	Aplicar no rosto, testa	Contra o <i>Iaweri</i> , e após a escarificação	Todos
Tapxixi Pyra		Casca	Nenhuma	Aplicar	Depois da escarificação	Todos

VI- PARA FERIMENTOS

Nome nativo	Forma vegetal	Partes utilizadas	Preparação	Forma de administração	Usos	Destinatários
Tyry		Casca	Nenhuma	Aplicar	Cortes de faca, espinhos	Todos
Kaba		Casca	Raspar	Aplicar	Frieira, após escarificação	Todos
Are'		Caulo e sementes	Cortar o talo até sair a seiva, sementes cortadas e queimadas	Aplicar o líquido e as sementes queimadas	Ferida e "Sapinho"	Todos
Kymy		Caulo	Esquentar, descaascar e amassar junto com a saliva	Aplicar	Feridas	Todos
Txamkase		Caulo	Esquentar o cauló	Torcer o cauló aquecido encima do ferimento	Ferimentos, leishmaniose, curar feridas de flechas	Todos
Axaxa		Casca	Raspa da casca interna	Aplicar	Feridas e tumores	Todos
Tapixixi Pyra		Casca	Nenhuma	Aplicar	Feridas, leishmaniose	Todos
Xwia Pyny	Cipó	Cipó	Esquentar na água	Torcer o cipó	Leishmaniose	Todos
Ikense		Caulo	Esquentar no fogo	Torcer bem quente	Leishmaniose, feridas, infecção.	Todos
Kiriri Tymynyra	Cipó	Cipó	Cortar para sair o líquido	Aplicar a seiva do cipó	Feridas, coceiras	Todos
Xeria	Planta verde	Folhas	Amassar e esquentar	Fazer compressa	Feridas, tumores	Todos
Pirixixi		Casca	Cortar e raspar	Aplicar a seiva e a raspa. ("dói mesmo")	Cortes, espinhos, feridas	Todos
Pida		Tronco	Cortar	Aplicar o líquido vermelho	Cortes	Todos
Sasra		Casca	Esquentar na água	Raspar e torcer	Cortes	Todos
Axwe Myrba			Esquentar no fogo	Espremer	Feridas	Todos
Kiriri		Cipó	Esquentar	Aplicar o líquido	Feridas, manchas na pele	Todos
Prenyty		Cipó	Nenhuma	Aplicar o líquido vermelho	Problema de pele, epíngue, coceira	Todos
Djiény Iepy		Casca	Nenhuma	Aplicar o líquido	Cocceiras e berrugas	Todos
Kabaahy Nyry		Caulo	Nenhuma	Aplicar raspa raspa da casca	Cocceiras, problemas de pele	Todos
Kypy'		Cipó	Nenhuma	Colocar o líquido do cipó nos olhos	Contra conjuntiviti	Todos
Napnja Kaka Ieptxi		Caulo	Nenhuma	Aplicar a seiva	Feridas	Todos (cachorr)
Tykyma Wariri		Folhas	Macerar com saliva	Aplicar	Umbigo do bebê e feridas	Crianças e adulto
Semy Ieptxi		Caulo	Espremer e amassar	Esfregar no corpo, aplicar no corte	Manchas branca, problemas de pele	Todos
Myky Waty		Frutas	Espremer	Aplicar no corte	Cortes	Todos
Wiamta		Casca	Nenhuma	Aplicar o interior da casca na boca	Sapinho	Criança
Amess		Casca	Nenhuma	Aplicar o interior da casca na boca	Sapinho	Criança
Sity		Casca	Nenhuma	Aplicar a seiva	Sapinho e queimadura	Todos
Kyamse	Cipó	Cipó	Esquentar no fogo	Torcer na ferida três vezes	Leishmaniose	Todos

VII- USO RITUAL

Nome nativo	Forma vegetal	Partes utilizadas	Preparação	Forma de Administração	Usos	Destinatários
Né'cia	Planta verde	Folhas	Fazer um maço de folhas	Abanar-se	No ritual dos mortos, usado para espantar o espírito do morto, para espantar o Irkwa (entidade de mau agouro)	Todos
Tykba	Planta verde	Tubérculos	Ralar o tubérculo, espremer, misturar com Krawuri , barro medicinal e água quente	Passar no corpo	Durante o ritual de iniciação masculina, para o menino não adoecer	Meninos a serem iniciados
Krawuri	Planta verde	Folhas	Infusão	Banho	Ritual de iniciação masculina	Meninos
Tykba	Planta verde	Tubérculos	Nenhuma	Passa-se os tubérculos no sangue dos escarificados e em seguida passa no corpo do menino	Ritual de iniciação masculina para dar proteção, força, coragem ao menino	Participantes do ritual
Mamany				Ritual	Ritual	Participantes do ritual
Wirki (?)				Ritual	Ritual	Participantes do ritual
Kamtxa Iepxi		Caulo	Esquentar e macerar	Aplicar na escarificação	Quando alguém morre, usa para evitar outras mortes	Todos

VIII- CONTRA VERMES

Nome nativo	Forma vegetal	Partes utilizadas	Preparação	Forma de administração	Usos	Destinatários
Yakeri		Caulo	Macerar	Aplicar na barriga	Contra vermes, ou problemas na pele	Todos
Werny		Cipó	Nenhuma	Tomar o líquido do cipó	Contra ameabas	Todos
Awapery	Palmeira	Raiz	Espremer e cozinhar bem	Tomar (parece um xarope), junto com o Wamy	Contra ameabas	Todos
Pamda	Árvore	Casca	Infusão com as raspas	Tomar	Contra ameabas	Todos
Tybyxirya		Casca	Infusão	Tomar	Contra ameabas	Todos
S/none		Folhas	Infusão	Tomar	Contra vermes	Todos
Kawa Iepy		Casca	Infusão	Tomar	Contra vermes	Todos

IX- PARA PREVENÇÃO DE DOENÇAS

Nome nativo	Forma vegetal	Partes utilizadas	Preparação	Formas de administração	Usos	Destinatários
Wiamy Iepixi		Casca	Infusão	Banhos	Quando o pai da criança pequena for caçar animais proibidos durante este período (anta, macaco...), para proteção	Crianças para não pegar doença do animal
Kamtxa Iepixi		Caulo	Nenhuma	Amassar e aplicar após a escarificação	Após a morte de alguém do grupo, a aldeia toda escarifica e passa Kamtxa, impedindo assim outras mortes.	Todos
Witeki (veneno)		Casca	Nenhuma	Aplicar no corpo, banhos	Para ficar bonito, não pegar berme ou problema de pele	Todos
Tuebra Iepy		Casca, frutas	Infusão	Banho	Prevenção contra doenças	Crianças pequenas
Samma nyry		Casca	Infusão	Banho	Prevenção contra doenças	Crianças pequenas
Kawa Iepixi		Casca	Infusão	Banho	Proteção contra o Xirminja (entidade da água)	Crianças recém-nascidas e seus pais
Njwa Kraty		Flor em forma de cálice	Nenhuma	Aplicar água retida na perna da criança	Para ficar forte e correr bem	Criança
Tybenraia			Infusão	Banho junto com Kynyryry	Proteção	Criança pequena
Kynyryry		Casca	Infusão	Banho	Proteção	Criança pequena
Wiamy Dedwe		Cipó	Infusão	Banho	Proteção quando pai começa a caçar após o período proibido	Criança
Xikri Minija Ia		Folhas	Infusão	Banho	Proteção contra doenças	Recém-nascido e sua mãe
Wikia		Folhas	Nenhuma	Amarrar no tornozelo e na testa, bater as folhas nas pernas das mulheres grávidas	Proteção contra picada de cobra (tornozelo) e contra cansaço (testa), proteção na gestação	Caçador e gestante
Tykba		Tubérculos	Rala, espreme e mistura com Kraweri, Widji e água quente	Aplicar no menino iniciado	Proteção ao menino contra doenças	Meninos
Karaxmia		Folhas	Nenhuma	Amarrar no tornozelo	Proteção contra picada de cobra e Irkwa	Todos/Criança recém-nascido
Witia ou wikia		Folhas	Nenhuma	Amarrar no tornozelo	Contra picada de cobra	Todos
Temxi Rira Iepy		Casca	Cocção	Banhos	Contra doenças	Meninos
Katy Inja Yara			Cocção	Banhos	Contra doenças	Criança
Kie Iatky			Cocção	Banhos	Contra doenças	Criança
Seetry Nykyrme			Cocção	Banhos	Contra doenças	Criança
Kada Inja		Raspa interna da casca	Cocção	Banhos	Contra doenças	Criança
Kyta Iepy		Cipó	Cocção	Banhos	Contra doenças	Criança

X- CONTRA GRIPE, FEBRE, ASMA

Nome nativo	Forma vegetal	Partes utilizadas	Preparação	Formas de administração	Usos	Destinatários
Marebia		Casca	Infusão	Tomar	Contra febre	Todos
Xwia Pyny	Cipó	Cipó	Infusão	Tomar	Contra gripe e febre	Todos
Ikopy	Planta verde	Folhas	Amassar com um pouco de água	Aplicar na barriga	Contra febre, vômito	Todos
Pida	Árvore	Casca	Nenhuma	Aplicar a casca na testa	Contra febre	Todos
Sasra	Árvore	Casca	Infusão casca e raspa com água fria	Tomar	Contra asma e tosse	Todos
Asdanji		Casca	Infusão com raspa da casca misturada com água quente	Tomar	Contra asma e tosse	Todos
Mirde		Folhas	Infusão	Tomar	Contra gripe, asma, catarro	Todos
Pamda		Casca	Infusão com as raspas da casca	Tomar	Malária	Todos
Xipi Iepkry	Árvore	Resina	Queimar	Cheirar	Contra febre	Todos
Né'cia	Planta verde	Folhas	Infusão	Tomar	Contra febre	Todos
Xipi Iepkry		Resina (Breu)	Queimar	inalar	Contra febre	Todos

XI- PARA CAÇADAS

Nome nativo	Forma vegetal	Partes utilizadas	Preparação	Formas de administração	Usos	Destinatários
Kypy'	Cipó	Cipó	Nenhuma	Colocar o líquido do cipó nos olhos	Para caçar jaboti	Homens
Tximkyby		Caulo	Nenhuma	Espremer o líquido nos olhos	Para caçar joboti	Homens
Njwa Kra'y	Planta	Folha em forma de cálice	Nenhuma	Aplicar no corpo a água retida na folha	Para caçar: "encontra o animal e mata"	Homens
Axaxa'	Planta	Folhas	Nenhuma	Amarrar no pé	Para caçar bem, não ter dor	Homens
Kaba	Planta verde	Casca	Raspar o interior da casca	Espremer no nariz	Para o cachorro ser bem caçador ("Dá sorte")	Cachorros
Sasra		Casca	Molhar a casca	Espremer no Nariz	Quando o cachorro está cansado (nas caçadas)	Cachorros
Sarawaha				Fazer o cachorro cheirar	Para o cachorro ficar bom caçador	Cachorros

ANEXO C: TABUS ALIMENTARES

MAMÍFEROS- IRYRAN KARAN

NOME NATIVO	NOME POPULAR	PESSOAS VINCULADAS	RAZÃO	PERÍODO	OBSERVAÇÃO
Akembehe	Tatu-Canastra	Gestante Pais com filhos pequenos	Dá gêmeos -	- Até a criança andar	
Arawata	Guariba	Pais com filhos pequenos Mulher menstruada	Criança fica com vermes os pais ficam iaweri Mulher fica barriguda	Até a criança sentar	
Mepri	Anta	Pais com filhos pequenos Pessoa enferma (mordida de cobra e outros) Mulher menstruada	O pai fica barrigudo O doente não cura Mulher fica barriguda	Até a criança ter um ano	Em outro momento mepri é classificado como kwada
Miriri	Tatu bola	Pais com filhos pequenos Mulher menstruada	- Fica barriguda	-	
Pakia	Caititu	Pais com filhos pequenos Pessoa mordida por cobra e enferma (tumores cortes)	Filho fica com diarreia -	Até a menina ter dois meses Até o menino ter cinco meses	" Homem é mais fraco, pega doença "
Warna	Paca	Pais com filhos doentes Pessoa mordida por cobra ou com tumores cortes	- O doente não cura	Até criança ficar em pé -	
Wariri	Tamanduá-Mambira	Todas			"Ele fede", em certas épocas ninguém come

AVES- IRYRAN KARAN

NOME NATIVO	NOME POPULAR	PESSOAS VINCULADAS	RAZÃO	PERÍODO	OBSERVAÇÃO
Irda	Tucano-pequeno	Mulher menstruada			
Kiamky	Tucano	Pais com filhos pequenos		Criança até um mês	
Kymaba	Nambu Preto	Mulher menstruada			
Kyry	Tucano-de-peito amarelo	Mulher menstruada	Menstruação não pára		
Njany	Nambu	Mulher menstruada			

PEIXES- IRYRAN KARAN

NOME WAIMIRI ATROARI	NOME POPULAR	PESSOAS VINCULADAS	RAZÃO	PERÍODO	OBSERVAÇÃO
Ariwe	Surubim	Mulher menstruada			
Aswa	Tucunaré-pintado	Pais com filhos pequenos Mulher menstruada	Dá coceira na criança, "fica pintada" -		
Marma	Piranha	Pessoa mordida por cobra	Ao comer a pessoa sente a mesma dor da picada. "puxa a perna"		
Kynypy ou Warpa	Jijú	Mulher menstruada	Menstruação não pára		
Parake	Poraquê	Pais com filhos pequenos	Os filhos ficam magros		Para os demais é bom porque esse peixe, "dá choque"
Xeri	Arraia	Pais com filho pequeno Mulher menstruada	Criança fica pintada, com coceira e epinge -		Atroari come

RÉPTEIS- IRYRAN KARAN

NOME NATIVO	NOME POPULAR	PESSOAS VINCULADAS	RAZÃO	PERÍODO	OBSERVAÇÃO
Warara	Tartaruga	Pais com filhos pequenos Criança pequena	Filho ficará com feridas no pescoço, "porque Warara tem pescoço marcado"		
Kwarbaky	Lagarto grande	Adultos e velhos			Crianças e solteiros comem
Kwaxra	Kalango	Todos, menos adolescentes			Os rapazes matam no trerino para serem çadores
Wyiamy	Jabuti	Meninos, antes e depois do ritual de iniciação	Não crescerá mais. "porque o jabuti é pequeno"	Até ficar com nove a dez anos	

AVES- IRYRAN KWADA

NOME NATIVO	NOME POPULAR	PESSOAS ENVOLVIDAS	RAZÃO	PERÍODO	OBSERVAÇÃO
Byry iyhy	Arara-de-cabeça-grande	Pais com filhos pequenos (o marido nem pode matá-la)	Dá coceira no bebê		
Kiere	Arara-vermelha	Pais com filhos pequenos Pessoa mordida por cobra Gestante Mulher menstruada	- - -		
Kwany	Gavião-real	Todos menos os idosos nem podem matá-lo	Dá diarreia nos filhos "ele traz doenças nas unhas"		É feito ritual com abanos para dissipar as doenças quando o matam
Wuky	Mutum	Todas, menos os idosos	Dá coceira nos filhos, e nos adultos, cansaço e muita sede		

MAMÍFEROS- IRYRAN KWADA

NOME NATIVO	NOME POPULAR	PESSOAS ENVOLVIDAS	RAZÃO	PERÍODO	OBSERVAÇÃO
Akiri	Cutia	Marido de gestante não pode flechar Pessoa mordida por cobra	Dá coceira no bebê Dá tumor		
Kapaxi	Tatu-pequeno	Pais com filhos pequenos Gestantes	- Dá gêmeos		
Kyxy'	Macaco-barbudo	Solteiros e pais com filhos pequenos	Se comer, quando idoso ficará cansado, porque o Kyxy' anda um pouco e cansa logo		Em outro momento disseram que não era comestível
Meky	Macaco prego	Pais com filhos pequenos	Dá vermes e diarreia na criança se o pai matar ou comer o macaco		
Sarma	Tamanduá-bandeira	Pais com filhos pequenos Mulher menstruada		Até criança ter 4 anos -	
Sweri	Veado-vermelho	Todas	O espírito, akaha, mata a pessoa ou ela fica iaweri Marido de gestante não pode matar sweri	- A mulher perde o bebê	Dizem que os Atroari comem

RÉPTEIS- IRYRAN KWADA

NOME NATIVO	NOME POPULAR	PESSOAS ENVOLVIDAS	RAZÃO	PERÍODO	OBSERVAÇÃO
Waiamtxa	Jabuti grande	Pais de recém nascido Mulher menstruada	- Menstruação não pára		

PEIXES- IRYRAN KWADA

NOME NATIVO	NOME POPULAR	PESSOAS ENVOLVIDAS	RAZÃO	PERÍODO	OBSERVAÇÃO
Dyma	Pirarara	Pais com filhos pequeno Gestantes Mulher menstruada	Pais ficam barrigudos e o espírito do Dyma traz doenças para crianças Gestantes terá gêmeos -		
Iweehe	Acara	Adultos	Dá epinge		Crianças podem comer: "elas não pensam"
Wadadara	Jacundá	Todas	Dá coceira, epinge, "porque ele é pintado"		
Wasaky	Tucunaré-paca	Pais com filhos pequenos	Dá coceira nas crianças		

FRUTAS TABUS

NOME NATIVO	NOME POPULAR	PESSOAS ENVOLVIDAS	RAZÃO	PERÍODO
Arabry	Cacau	Solteiros (as) Pais com filhos pequenos Mulher menstruada	Fica iaweri - -	Até casar Até criança andar -
Karatna	Banana pacovã	Pais con filhos pequenos		Até o filho ter um mês
Manase	Cana-de-açúcar vermelha	Mulher menstruada	Fica iaweri	
Matyra	Banana-prata	Gestante e seu marido Criança pequena	O pé da criança ficará rasgado -	Durante gestação até o quarto mês de vida do bebê Criança até falar bem
Nanasia	Melancia	Gestante	Cabeça do bebê ficará comprida	
Warpase	Cana-de-açúcar	Mulher menstruada	Fica iaweri	

ANIMAIS USADOS COMO REMÉDIOS

NOME NATIVO	NOME POPULAR	DOENÇA A QUE SE DESTINA	FORMA DE PREPARO
Arawata	Guariba	Asma	Limpa-se bem a garganta e usa-se como recipiente para tomar água
Bokyboky	Lesma	Asma	Assar e comer misturado com farinha
Dyma	Pirarara	Tumores, cortes e feridas	Queimar os ossos e passar as cinzas junto com a banha do peixe no local
Iakre	Jacaré	Mordida de cobra	Comer cozido
Iakya	Formiga	Dor muscular, seios inchados e para reavivar o doente	Colocar a formiga para morder as costas, braços ou seios
Kwai	Bacurau	Dor nos olhos	Queimar as penas e passar as cinzas no local
Marabia	Arara azul	Mordida de cobra e picada de arraia	Comer caldo da ave e as cinzas queimadas das penas colocar no local
Mepri	Anta	Problemas de pele	Passar o bucho e o sangue no local
Pidjawa	Caramujo	Asma	Assar e comer
Symy	Japo	Asma	Quem tem deve comer
Ta' xi	Formiga	Dor muscular, seios inchados e para reavivar o doente	Colocar a formiga para picar as costas, braços e seios
Witxiri	Bicho preguiça	Tumores Problemas de pele	Passar as fezes na cabeça e no corpo

ANIMAIS NÃO CONSIDERADOS ALIMENTOS NYNYKAP

NOME NATIVO	NOME POPULAR	FORMA ANIMAL	RAZÃO	OBSERVAÇÃO
Amana	Boto	Mamífero		Ver mito (A, 17)
Anarwa	Maguari	Ave	Dá ferida, se o pai mata esta ave o filho fica com diarreia	
Iakmnja	Macaco vermelho pequeno	Mamífero	Ele fede	
Iara	Porco espinho	Mamífero		Antigos comiam
Iarki	Macaco-vermelho-grande	Mamífero		Antigos comiam
Ieckba	Ariranha	Mamífero		
Ina	Gavião nativo	Ave	Só usam as penas	
Iweri	Rato	Mamífero		Antigos comiam
Kixri	Macaco-mão-de-ouro	Mamífero		Antigos comiam
Warbaky	Lagarto grande	Réptil		
Kwaxi	Cuati	Mamífero		Antigos comiam
Kynba	Pato pequeno	Ave	É pequeno	
Kyrwy	Cobra	Réptil	Não é comida	
Kyxy'	Macaco- barbudo	Mamífero	Este macaco anda um pouco e senta, cansa logo	Antigos comiam
Mapxany	Pássaro preto	Ave	É pequeno	
Mawuriri	Pássaro-de-peito-vermelho	Ave	Dá ferida	
Meira	Macaco pequeno	Mamífero	É muito pequeno	
Pakakawa	Jacu pequeno	Ave	Dá coceira e ferida nos pais e nos filhos	
Tyky '	Mucura	Mamífero		Antigos comiam
Wana	Macaco cairara	Mamífero		Antigos comiam, Atroari come
Waikda	Tesourinha	Ave	É pequena	
Wapny	Gavião grande	Ave	Só usam as penas	

ANEXO D

FICHA DE AVALIAÇÃO DA MEDICINA WAIMIRI-ATROARI

Data: _____ Nome: _____ Idade: _____ Sexo _____ Aldeia _____

Queixa Principal: _____ Início Dos Sintomas Há: _____ Dias _____

História da Doença: _____

A Quem Contou o Que Sente: _____

Procurou Alguém para Tratamento? _____

Quem? _____

Fez Algum Tratamento Antes de Procurar o Atendente? _____

Qual? _____

Como e Onde Usou? _____

O Paciente Apresenta Escarificações? _____ Onde? _____

Outras Marcas de Tratamento? _____ Qual? _____ Onde? _____

Qual o Diagnóstico dos Kinja? _____

Para Os Kinja Qual (s) Causa (s) Da Doença? _____

Diagnóstico do Atendente _____

Prescrição do Atendente _____

Fez Algum Tratamento Kinja Junto Com o do Atendente? _____

Qual? _____

Avaliação do Atendente (curou, cronicou, deixou sequela ou morreu) _____

Avaliação dos Kinja _____ Por Quê? _____

O Que Curou? _____

Quanto Tempo Levou Para O Desfecho Do Caso? _____

Nome/ Assinatura do Atendente _____

Observações no Verso _____