

Patrões, parceiros e onças. Os brancos no universo relacional apiaká¹

Giovana Acacia Tempesta
doutoranda, DAn-UnB
bolsista do CNPq

resumo: A comunicação focalizará as narrativas apiaká sobre os diversos "outros" - kaiabi, munduruku, rikbaktsa e, especialmente, os brancos - com os quais o povo travou contato intenso ao longo dos séculos XIX e XX, na região de interflúvio dos rios Juruena e Teles Pires, atual estado de Mato Grosso. O lugar reservado aos brancos na história oral apiaká é complexo; trata-se, esquematicamente, na perspectiva indígena, de aliados potenciais que romperam uma relação concebida como produtiva, a qual implicava (e talvez ainda implique) um componente de responsabilidade/cuidado/provisão que não foi devidamente observado. Os brancos são, assim, parceiros associados às mercadorias e às epidemias; a relação que os apiaká estabeleceram com eles evidencia o caráter eminentemente ambíguo do próprio grau de "civilização" alcançado pelos indígenas.

palavras-chave: apiaká, história oral, trocas

Não creio que a história obedeça a um sistema,
nem que suas pretensas "leis" permitam deduzir as formas sociais, futuras ou presentes.
Acredito, porém, que tomar consciência da relatividade, e portanto da arbitrariedade,
de um traço de nossa cultura já o desloca um pouco; e que a história (não a ciência, mas seu objeto)
não é mais que uma série de deslocamentos imperceptíveis.
T. Todorov, *A Conquista da América*

Os apiaká são um povo de língua tupi-guarani tradicionalmente estabelecido na borda meridional da floresta amazônica, área de confluência dos rios Juruena e Teles Pires, principais formadores do Tapajós, região da disputada fronteira entre os estados de Mato Grosso, Amazonas e Pará. A população apiaká no presente varia entre 500 e 1000 pessoas, vivendo, geralmente associada aos munduruku, em aldeias no Mato Grosso, e também em cidades do mesmo estado, do Pará e do Amazonas. Diferentes tipos de brancos povoam a tradição oral apiaká. As pessoas mais velhas com quem conversei no ano de 2007, ao falar sobre o passado, recordam-se de missionários estrangeiros (religiosos alemães, austríacos e americanos); "patrões" (seringalistas neobrasileiros) e *arigós* (maranhenses, cearenses e paraenses empregados nos seringais, alguns dos quais atuavam como "guaxebas" dos patrões, i. e., seus homens de confiança). O passado a que se referem é, portanto, o tempo do trabalho nos seringais nativos, na primeira metade do século XX, às margens dos referidos rios e seus afluentes.

A frente pioneira da borracha, que atingiu a região em meados do século XIX, arregimentou indígenas para o sistema de trabalho semi-escravo dos seringais, disseminando

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil. *GT 26- Narrativas e percepções nativas das relações de contato com os*

doenças contagiosas, inviabilizando a vida ritual tradicional, impondo o uso exclusivo da língua portuguesa, reunindo arbitrariamente pessoas de etnias distintas e chancelando violências de toda ordem, incluindo massacres premeditados. Nesse contexto de desestruturação social que vigorou até meados do século XX, os apiaká passavam longos períodos longe das aldeias, vivendo em colocações de seringueiros – muitas das quais estabelecidas em pontos de antigas malocas apiaká – e casaram-se com índios munduruku, kaiabi, sateré-mawé e kokama e com *arigós*, configurando-se assim a auto-atribuída “mistura” étnica que caracteriza o grupo no presente.

No início do século XX, os apiaká foram considerados extintos com base na informação fornecida pelo capitão Manoel Teophilo Costa Pinheiro (apud Rondon 1915), membro da “Comissão Rondon”; segundo o capitão, em 1912, restavam apenas 32 apiaká refugiados na sede da Coletoria de Impostos de Mato Grosso, no lugar denominado Barra de São Manoel (atualmente, uma vila no estado do Amazonas): tratava-se dos sobreviventes de massacres levados a cabo por seringalistas locais e pelo próprio coletor de impostos nos anos anteriores. No entanto, havia outra parcela do povo vivendo em grupos locais ao longo dos afluentes do baixo curso dos rios Juruena e Teles Pires, no local chamado regionalmente Pontal do Mato Grosso, um triângulo de mata fechada no noroeste do estado; tais famílias continuavam realizando atividades extrativistas e vendendo produtos da floresta para negociantes locais. Nos anos 1930 ou 1940, algumas famílias provenientes dessa região mudaram-se para as imediações da Missão Franciscana do Cururu, no Pará, que atendia os munduruku. Nos anos 1960, descendentes desses núcleos apiaká, já ligados a índios de outras etnias e a *arigós*, foram realdeados, por iniciativa de um missionário jesuíta, numa área destinada aos kaiabi no Rio dos Peixes, afluente do Arinos, e desde então buscam o reconhecimento étnico por parte do órgão indigenista oficial e o respeito aos direitos que a nova legislação indigenista lhes garante.

Dispersão, mistura e diferenciação

Misturado e *espalhado* são os principais termos empregados pelos apiaká contemporâneos em sua auto-definição, a mistura étnica surgindo na história oral como decorrente da dispersão e da dizimação ocorridas no século XX. Em sua etnografia dos povos nativos do baixo Urubamba, na Amazônia peruana, os quais também se reconhecem como gente misturada, P. Gow (1991) recusa o conceito de etnia, definido como grupo social discreto, preferindo a categorização nativa em “tipos de gente” (Gow 1991: 85). Gow sublinha a positividade da “mistura” de tipos de gente distintos para a produção das novas

gerações (século XX) que surgem sob o signo da liberdade e da civilização, por oposição à gente “pura” do passado, que vivia na escravidão das fazendas, sem acesso à escola e às mercadorias. Esses tipos de gente (pura x misturada, branca x nativa) observam relações diferenciais com a terra e o sistema econômico (a saber, o regime de aviamento, o mesmo que vigorou na Amazônia brasileira, e que se baseia na circulação da dívida). O autor concebe a dinâmica história como força-motriz do parentesco, e não como um fenômeno exterior a ele, unicamente desintegrador. Nesse sentido, os povos nativos do baixo Urubamba são apresentados como “progressistas”, como sociedades voltadas para o exterior, e não fechadas sobre si mesmas.

Sob esta perspectiva, a multiplicidade de identidades pessoais que ocorre no baixo Urubamba – e também na área sob estudo – deixa de ser índice de “aculturação” para converter-se num fenômeno contemporâneo relevante tanto do ponto de vista político como do ponto de vista teórico. Ora, os casos etnográficos mencionados revelam a apurada consciência histórica de povos que sofreram de maneira brutal o impacto da frente extrativista na Amazônia e que, em geral, são considerados “descaracterizados” e, portanto, indignos do interesse antropológico. Se o foco na coerência e na integração do grupo social aplica-se mal a estes povos (Gow 1991: 283ss), não é porque sua experiência histórica seja desinteressante em si, mas porque as categorias analíticas “tradicional” e “aculturado” falham diante dela. Por isso não tentarei aqui isolar os aspectos “tradicionais” da vida apiaká contemporânea, nem tampouco apresentarei os apiaká como mais um caso de desintegração cultural e social; pretendo, antes, apreender os contornos gerais e os termos centrais de sua concepção de história, a qual apresenta deslocamentos sutis em relação a outros povos que tiveram experiências análogas.

Nas narrativas apiaká sobre o passado, os massacres empreendidos por particulares ocupam lugar de destaque, em bora os indígenas jamais assumam a posição de vítima passiva. Uma história emblemática para os apiaká é a da morte de Paulo Corrêa, seringalista e coletor de impostos do estado de Mato Grosso, na primeira década do século XX. De acordo com P. Kamassori (70 anos), um dos últimos falantes do idioma apiaká:

Tinha uma índia apiaká, a mulher do Paulo Corrêa, era ela que atiçava o pessoal dele para matar apiaká: ‘Pode matar apiaká, apiaká não presta.’ Aí o pessoal sentava o pau, lá na Barra. Aí os apiaká fugiram da Barra, foram para o São Tomé,

foram fazer a aldeia Apiakatuba²: ‘Aqui é nosso lugar, Apiakatuba’, se escondendo por causa daquele pessoal. Aí foi indo, até que terminou essa briga deles, os apiaká ficaram mansos, acabou o medo dos brancos. Eles pegaram a cabeça do Paulo Corrêa lá na Barra mesmo, o capanga dele, branco mesmo, entregou para os apiaká: ‘Aqui a cabeça do seu *cunhado*; ele matava um monte de parente de vocês, agora vocês levam para a aldeia de vocês.’ Aí eles foram por terra de novo; atravessaram o rio Bararati e o Ximari, na banda do Amazonas. Quando chegaram na boca do São Tomé, atravessaram para esse lado do Pontal. Aí pegaram a estrada deles e vieram embora. Chegaram na aldeia, falaram: ‘Olha a cabeça do Paulo Corrêa. O amigo dele mesmo entregou a cabeça dele para fazer festa.’ Então nós trouxemos. Aí pintaram a cabeça dele de urucum, botaram urucum no buraco dos olhos dele, riscaram tudo, passaram de novo jenipapo, ficou pretinho, tornaram a riscar do outro lado, aqueles riscos no rosto, ficou diferente. ‘Você conhece aquele cara que matava nossos parentes?’ ‘Não.’ ‘Olha aí ele’, o capitão dizia. Era assim. Mas era festa direto, vários dias. Dizem que ele matava gente demais, até branco ele matava. (Mayrob, 30.07.07, fita 2B)

Contando a mesma história, o atual cacique de uma das aldeias apiaká, bem mais jovem, acrescentou: “Eles fizeram festa para comemorar a libertação do povo e a morte da *onça* que estava comendo os parentes.” Cortar a cabeça do inimigo era prática difundida na área Tapajós-Madeira (Menéndez 1989: 346), e a onça é especialmente temida pelos apiaká, é o principal animal em que um co-residente pode se metamorfosear para praticar ações nefastas na aldeia.³ É significativo pois que, num momento de crise, o afim civilizado tenha sido equacionado ao principal inimigo animal dos apiaká, e que a ele tenha sido dispensado o tratamento reservado aos antigos inimigos indígenas. É digna de nota a opção histórica dos apiaká pela aliança com os brancos e a manutenção das guerras de vingança contra povos vizinhos, seguidas por ritos antropofágicos, até meados do século XIX. A crer naquilo que informam os textos de viajantes, religiosos e administradores do final do século XVIII em diante, os apiaká foram colaboradores dos colonizadores, atuando como remadores e guias valorosos, em troca de objetos industrializados, durante o penoso processo de estabelecimento da rota comercial que ligava os “dilatados sertões” do Tapajós ao porto de Belém (Farabee 1917).

Nesses textos, não se encontram menções a ataques de apiaká a estabelecimentos de brancos, e sua cordialidade em relação aos viajantes é ressaltada, com exceção da investida contra a expedição de Manoel Gomes dos Santos, em 1805, no Arinos (Castro & França 1868:

² A antiga aldeia Apiakatuba situava-se às margens do rio São Tomé, centro do território atualmente reivindicado pelos apiaká.

115). Em 1848, os apiaká são definidos pelo primeiro diretor geral dos índios de Mato Grosso como ainda vivendo no “primitivo estado de independência” – caracterizado sobretudo pela prática da antropofagia –, embora mantendo boas relações com os colonizadores (apud Barros 1989). Mas em 1895, em viagem pelo Tapajós, H. Coudreau deparou-se, no alto curso do rio, com índios sateré-mawé e munduruku engajados na indústria de extração de látex, reduzidos numericamente e ligados a regatões e seringalistas por relações de dívida, no âmbito do sistema de aviamento. Encontrou a mesma situação no baixo Juruena, onde aproximadamente 100 índios apiaká viviam em 5 aldeias, 2 delas chefiadas por seringueiros não-índigenas (Coudreau s. d.: 238). Por sua vez, acima do Salto Augusto, barreira natural no baixo curso do rio Juruena, os tapayúna, nambiquara, parintintin,⁴ bakairi e kaiabi resistiam bravamente ao contato com os neobrasileiros. O que se percebe, dessa forma, é uma transformação, ocorrida no século XIX, do conjunto das relações entre os apiaká e os demais povos indígenas da região, que passavam a ser mediatizadas pelos brancos e seus objetos.⁵

Recuando ainda mais no tempo, com base em registros escritos, temos que os brancos surgem como um entre os vários “outros” com os quais os apiaká se relacionam desde o final do século XVIII, provavelmente; é neste período que aparecem as primeiras menções aos apiaká em crônicas de viajantes e em documentos administrativos referentes ao interflúvio Arinos-Juruena, região que abrigava muitas riquezas naturais, especialmente ouro e pedras preciosas, alvo do interesse de particulares paulistas e dos governos provinciais de Mato Grosso e Pará. De acordo com a reconstituição histórica de M. Menéndez, ao final do século XVII, antes portanto do avanço dos colonizadores para o interior da Colônia, na imensa área entre os rios Madeira e Tapajós vigorava uma rede de relações intrincada, que ligava, por meio da guerra e das trocas, povos do tronco tupi e alguns do tronco macro-jê, organizados em pequenos grupos com alto grau de mobilidade espacial. Nessa época, os tapajós e tupinambá, principais povos da região, começaram a deslocar-se para aquela área, provocando rearranjos territoriais; após o rápido declínio desses dois povos predominantes, os demais grupos ficaram bastante expostos ao contato com os brancos (Menéndez 1981/2: 319).

Os apiaká constituíam um desses grupos, cujo movimento de expansão deve ter se

³ O tema das metamorfoses ocupa posição importante na cosmologia apiaká, mas exige uma análise à parte.

⁴ M. Menéndez (1989) apresenta alguns mitos kawahiwa (tupi-guarani), grupo a que os parintintin são filiados, que tratam do contato com o branco, mas sua análise pauta-se pela tese do contato como pura negatividade. O autor afirma que “a vivência histórica (kawahiwa) não foi secularizada e permanece mitificada” (:345). Minha abordagem afasta-se dessa proposta por Menéndez, seja porque os apiaká (pelo menos a maioria deles) não resistiram ao contato, seja porque interpreto o “mito” apiaká narrado por P. Kamassori como expressão de consciência histórica: não apenas um comentário crítico sobre o passado, mas também uma perspectiva de futuro.

⁵ M. Menéndez (1989) afirma que os mura, os sateré-mawé e os munduruku “parecem ter constituído por longo tempo uma espécie de escudo protetor” para os povos que ocupavam posição mais interiorana na área Tapajós-Madeira (:334).

iniciado em fins do século XVIII, impulsionando o deslocamento dos tapayúna (beijo-de-pau, do tronco macro-jê?), seus inimigos, mais para leste (Menéndez 1981/2: 332). A extensão do território apiaká era, assim, determinada pela empresa guerreira e pela coleta de pedras para seus machados; os apiaká percorriam então vastas extensões no encalço de seus inimigos tradicionais, demonstrando grande capacidade de mobilização para a guerra (Guimarães 1865: 317; Nimuendaju 1963 a e b). A respeito das célebres tatuagens faciais – retratadas por Hercules Florence no âmbito da expedição chefiada pelo barão de Langsdorff (Komissarov 1988), que passou pelos rios Arinos e Juruena em 1828 –, o cônego Guimarães, que conversou com um grupo de apiaká em viagem a Cuiabá em 1819, informa tratar-se de símbolos das “proezas e valentias nos combates com inimigos”, bem como da participação nos ritos antropofágicos a eles associados (Guimarães 1865: 312; Nimuendaju 1963 a e b). Ao final da estada em Cuiabá, anota Guimarães, o barão de Vila Bela teria presenteado os apiaká com roupas e objetos, oferecendo ao cacique um uniforme militar completo; o grupo teria se admirado da espada, afirmando que serviria para “cortar as cabeças dos Tapanhónas” (Guimarães 1865: 314).

Proponho que as palavras “cunhado” e “onça” (sinônimo de inimigo), na narrativa apiaká transcrita acima, ajudam a compreender a posição estrutural, fundamentalmente ambígua, ocupada tanto pelo branco como pelos próprios apiaká na concepção indígena da história. Na tradição oral apiaká, na primeira metade do século XX, seus maiores inimigos eram os rikbaktsa (canoeiro, do tronco macro-jê), no Juruena e os kaiabi (tupi-guarani), no Rio dos Peixes. No alto Juruena, os apiaká ajudavam os beijo-de-pau (tapayúna, do tronco macro-jê?) quando solicitados, mas mantinham com eles uma relação de desconfiança. Os munduruku (tupi), inimigos de outrora, aliaram-se aos apiaká no século XIX, embora mantivessem uma relação tensa nos rios Anipiri e Cururu (PA). A convivência mais intensa entre esses povos foi produto da expansão da frente pioneira da borracha para a região e do subsequente engajamento dos índios no trabalho nos seringais, bem como da atuação missionária.⁶ Os brancos, por sua vez, são sempre descritos como parceiros comerciais desejados, como provedores de mercadorias – e inclusive, em certas ocasiões, como expressa

⁶ É interessante constatar que, embora os sateré-mawé (tronco tupi) e os kokama (filiação lingüística indefinida) tenham participado da “mistura” que deu origem aos apiaká contemporâneos, eles não são mencionados individualmente (são apenas “outros índios, já misturados”), ao contrário dos kaiabi, munduruku, rikbaktsa e beijo-de-pau, sendo que os apiaká não estabeleceram com os dois últimos relações de aliança matrimonial no século XX. Hoje em dia os apiaká postulam um gradiente de “civilização”, i. e., de compreensão do funcionamento do mundo dos brancos e de adoção de alguns de seus costumes e objetos, no interior do qual situam os diversos grupos com os quais convivem mais ou menos intensamente. De seu ponto de vista, os kayapó, por exemplo, são vistos como mantendo costumes “selvagens” e agindo como principiantes na administração do dinheiro que recebem; do mesmo modo, os kaiabi não sabem conversar e usam de ameaças e força bruta com frequência. Os apiaká orgulham-se do fato de um de seus velhos ter sido protagonista, em 1967, na pacificação dos bravos beijo-de-pau, ancestrais do atual chefe da Funai de Colider (MT), à qual os apiaká

o registro do cônego, como aliados indiretos na luta contra povos inimigos –, embora não totalmente confiáveis, sendo que a instabilidade dessa relação de aliança aparece sob diversas formas.⁷

Muito já se disse a respeito do simbolismo da predação ontológica implicado na relação de afinidade potencial, definida como o modo genérico da relação social na Amazônia indígena (Viveiros de Castro 2002 entre outros). Admitindo a premissa de Viveiros de Castro quanto à impossibilidade, no pensamento indígena, de um vácuo relacional (todo encontro implica o estabelecimento de uma relação entre sujeitos ou pontos de vista), não creio ser suficiente, contudo, pensar a experiência histórica apiaká a partir da idéia de que, para os povos amazônicos, o Outro é indispensável para a constituição do Eu e, portanto, a relação com o exterior é o que define simbolicamente o socius. Digo isto não porque a referida idéia não se aplique aos apiaká, mas porque parece aplicar-se a um conjunto demasiado grande de cosmologias, as quais se pretende definir como um todo mais ou menos homogêneo, coerente e integrado, sem se estabelecer a devida correlação com a organização social e a história singular de cada povo.

Um dos méritos da etnologia indígena pós-estruturalista, no entanto, foi deslocar o problema da identidade étnica em favor do problema da diferença estrutural, abrindo um campo de possibilidades teóricas para o estudo de povos celebrizados pela frouxidão morfológica e pela unidade cosmológica. Nesse sentido, o trabalho de C. Fausto é particularmente profícuo ao focalizar o aspecto produtivo da predação (“consumo produtivo”), o consumo da diferença enquanto tal, não apenas como destruição do inimigo, mas sobretudo como veículo de reprodução social, que seria o objetivo primordial das guerras de vingança dos tupinambá quinhentistas e dos grupos tupi modernos.

De acordo com esse esquema interpretativo, chamado de predação familiarizante, a alteridade – transformada, digerida, domesticada – é elemento indispensável à configuração da identidade. Tal é a dinâmica dos regimes sociocosmológicos de tipo centrífugo, que dependem de contínua apropriação externa de capacidades agentivas (idem: 534). Mas, o que dizer sobre coletivos resultantes da fusão de outros coletivos e do contato interétnico, grupos que se vêem fundamentalmente como “misturados”, e que não se pensam propriamente como um “eu” singular, mas sim como uma multiplicidade de “eus” coletivos, diluindo os limites

aldeados são jurisdicionados.

⁷ C. Howard (2002) mostra como os waiwai optaram por diversificar o leque de suas alianças políticas com os brancos para obter mercadorias de modo a evitar uma exploração mais sistemática. De acordo com a autora, a circulação dos objetos industrializados na complexa rede de relações intertribais regional servia à atualização de relações sociais legítimas, e não representava necessariamente uma ameaça a elas. No caso da área Tapajós-Madeira, sob estudo, a ameaça de desarticulação intertribal parece ter sido bem mais concreta.

entre interior e exterior?⁸ E, mais, o que dizer sobre as modificações que os objetos estrangeiros, altamente desejados pelos indígenas, introduzem concretamente no conjunto das relações sociais que constitui tais coletivos, durante o processo de sua “digestão” simbólica?

A história contada pelo velho apiaká, transcrita acima, ocorreu nos primeiros anos do século XX, momento em que as relações entre apiaká e neobrasileiros evoluíam da aliança para o conflito aberto, tendo como causa principal as mulheres. Com efeito, os massacres sofridos pelos apiaká foram motivados por tentativas de roubo de mulheres empreendidas por Paulo Corrêa, um patrão violento, de acordo tanto com os relatos dos apiaká como com os relatórios da Comissão Rondon (1915, 1916) e com o livro do memorialista paraense R. Pereira Brasil (1910: 91). Aquele que deveria comportar-se como chefe dos apiaká e provedor de *mercadorias*, um afim valorizado, portanto, rompeu a relação de aliança/parceria e agiu como *onça*, roubou – ao invés de trocar – mulheres, atacou os *parentes*, tornou-se inimigo. Observe-se que, embora real, Paulo Corrêa era um afim imperfeito, na medida em que não morava numa aldeia apiaká; ao que tudo indica, esperava-se que ele compensasse a ausência de co-residência (e das obrigações que ela implica) com a provisão de bens industrializados.

Nesses termos, o próprio trabalho extrativista realizado por índios e arigós parece ter sido apreendido sob a lógica da dádiva, configurando-se um embate entre valores distintos: se, de um lado, o seringalista procurava obter mais lucro em seu negócio ao entregar mulheres indígenas a seus empregados, por outro lado, os apiaká buscavam manter uma aliança que percebiam como vantajosa em outros termos, possivelmente aqueles assim definidos por M. Mauss (2003: 212): “Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.” A concepção de dádiva indica a vigência de um sistema de trocas voltado para a produção de pessoas, não de excedentes materiais, sistema esse que ainda vigora entre os apiaká, como se verá adiante. Uma vez rompida a aliança, porém, os apiaká trataram de forjar novos caminhos e estratégias.

Assim, embora Manoel Teophilo Costa Pinheiro fale em apenas 32 apiaká sobreviventes deste e de outros massacres semelhantes, P. Kamassori informa que havia outra aldeia “no mato”, no Pontal do Mato Grosso, área que abriga os afluentes orientais do baixo Juruena. Os apiaká *bravos* que viviam ao longo do rio São Tomé, um desses afluentes,

⁸ Isto tanto em termos étnicos (ver acima a menção à fusão de diferentes etnias que configuraram os apiaká contemporâneos) quanto em termos lingüísticos: nas aldeias apiaká, fala-se português, munduruku e, em menor

mantinham contato com os outros apiaká *mansos*, empregados de Paulo Corrêa e de outros seringalistas locais. A própria distinção entre *mansos* e *bravos* parece datar do início do século XX. Os apiaká mais velhos contam divertidas histórias sobre os encontros entre essas duas seções do povo: “Antes, quando eles levavam anzol, fumo, isqueiro, açúcar, café para Apiakatuba, os outros perguntavam o que era aquilo, se era casa de cupim.” (P. Kamassori) Não apenas os apiaká *mansos*, mas também missionários proviam mercadorias para os índios de Apiakatuba:

O padre Plácido, da Missão Cururu, sempre vinha em Apiakatuba, todo mês ele vinha; trazia fumo, anzol, linha, que a gente precisa mesmo. Alguns não conheciam bem os materiais dos brancos; o padre deu uma caixa de fósforo para um e disse: ‘Você quer fumar? Tem fósforo aqui.’ Padre é bicho danado, de vez em quando acende um cigarro. Ele fez um cigarro, pegou a caixa de fósforo, acendeu e jogou o fósforo. O cara gritou: ‘Que diacho é isso?’ O padre riu: ‘Está com medo? Não queima, não, é fósforo, é assim’, ensinou. E o outro: ‘Eu não sabia, estava com medo, achei que fosse queimar minha cara toda.’ (P. Kamassori).

Os franciscanos da Missão Cururu também atuavam como “patrões”, na medida em que mantinham um barracão de mercadorias que trocavam por qualquer produto da floresta que os indígenas ou civilizados levassem até lá. Nas primeiras décadas do século XX, os apiaká faziam longas viagens até a Missão, carregando carne salgada de caça e peixe, tracajás, castanhas, mel, peles de felinos, óleo de copaíba, resinas etc. para trocar por querosene, sal, ralador de metal, redes de dormir, mosquiteiros, espingardas, munição, anzóis, linha de náilon, miçangas e panelas, itens muito apreciados.

Em meio aos apiaká *bravos* do São Tomé, havia ainda um peruano chamado Donlojo, comerciante e chefe da aldeia, homem rico que tratava bem os índios, indicava novos lugares para viverem (possivelmente, outras colocações para explorar seringa) e, presume-se, lhes garantia o acesso a objetos industrializados. Outro branco opulento que aparece nas narrativas apiaká, atuante em época mais recente, foi Sulta, dono de um barracão “forte” pouco abaixo da confluência do Juruena e Teles Pires, no Tapajós; os apiaká mantêm viva a lembrança da variedade e quantidade de mercadorias que ele possuía, em contraste com o tímido comércio contemporâneo na Barra de São Manoel, vila que funciona como ponto de abastecimento para os indígenas e ribeirinhos que atualmente vivem no Pontal.

Articuladas aos massacres e também às epidemias, as mercadorias surgem assim como tópico importante nas narrativas apiaká sobre a relação com os brancos. É interessante notar que, se por um lado, ataques bélicos e intercassamentos marcam tanto as relações com os

brancos no início do século XX quanto as relações com outros povos indígenas desde pelo menos o século XVIII, por outro lado, as mercadorias e epidemias singularizam a interação com o branco, e parecem necessariamente imbricadas. Desse modo, sugiro que, nas narrativas históricas, o branco opulento, provedor de mercadorias, simultaneamente afim potencial e inimigo potencial, aparece como desdobramento estrutural do criador Bahira, o qual, nas narrativas fundacionais apiaká, dava aos homens objetos e ensinamentos úteis para a vida na mata, estabelecendo com eles uma relação vertical. Nesse sentido, enquanto Bahira, no começo do mundo, explicava aos antigos, por exemplo, como utilizar o machado de pedra, os filhos deles ironizavam o instrumento, acostumados que estavam às ferramentas de metal, uma vez que já haviam nascido “no meio dos brancos” (P. Kamassori), isto de acordo com uma narrativa que funde o mítico e o histórico para apresentar uma crítica ao contato e aos novos tempos. Não há novidade aqui, se lembrarmos a afirmação de Mauss, segundo a qual homens e deuses obrigam-se por meio das coisas. Proponho, assim, que a história dos apiaká nos séculos XIX e XX pode ser lida como uma tentativa, verificada no plano das relações sociais, de fazer a relação vertical homens-deuses “cede(r) lugar à relação horizontal homens-inimigos” – eu incluiria aqui os afins potenciais (Fausto 2001: 409) –, de modo análogo ao que os parakanã, por exemplo, realizaram em sua cosmologia com a figura do xamã.

A aproximação com os mitos kawahiwa sobre o branco apresentados por M. Menéndez (1989) pode ajudar a esclarecer esse aspecto. Na mitologia desse povo, Bahira (o mesmo herói criador dos apiaká), pretendendo “amansar” os kawahiwa, jogou algumas pedras num poço e ordenou aos índios que as apanhassem; apenas alguns pularam e, quando retornaram à superfície, sua pele se soltou – estes são os brancos, aos quais Bahira deu espingardas, machados de ferro, roupas etc. Aqueles que não quiseram ser “amansados” são os índios do tempo histórico (Menéndez 1989: 337). Sob um enfoque estrutural, eu sugeriria que a história apiaká no século XX é a sucessão de tentativas de obtenção das pedras lançadas ao poço, ou seja, é a história do “amansamento” voluntário, do processo de “civilização” com o qual aquiesceram de início e cujas consequências (designadamente, a depopulação, a perda da língua indígena e a perda do território) criticam hoje.

Observa-se que, para os apiaká, a morte surge geralmente como correlata das mercadorias. Mais recentemente, nos anos 1960, no vale do Arinos, durante o auge da exploração de caucho, os rikbaktsa (canoeiro) realizavam ataques violentos aos trabalhadores, arigós e apiaká. Os apiaká e munduruku mais velhos são unânimes em afirmar: “Morreu muita gente. Branco matou muito canoeiro e canoeiro matou muito branco e índio. Mas também, não faltava mercadoria, era muita mercadoria.” Igualmente, o período em que os apiaká viveram nas imediações da Missão Cururu caracterizou-se tanto pelo afluxo de

mercadorias quanto pelas epidemias:

Quando nós saímos da Missão, fomos para o Anipiri, lá é farto de comida, peixe; aí o pessoal começou a se espalhar, e tinha muita doença, sarampo, catapora, alastrina, doença feia. Eles não sabiam que diacho era aquilo e banhavam no rio; aí amanheciam duros, eram dois ou três por noite, era assim, morreu muita gente. Aí foi acabando apiaká, só escaparam meu pai e o cunhado dele.” (P. Kamassori)

Os principais índices de civilização inventariados pelos apiaká – avião, sistema de radiofonia, voadeira, mercadorias, remédios industrializados, roupas, utensílios de metal, fósforos, língua portuguesa, sedentarismo – são marcas do período em que eles foram “amansados” e começaram a “viver no meio dos brancos”. Mas uma indagação recorrente arremata as narrativas sobre o passado: “Pra que os brancos foram amansar a gente, dar miçanga, café, açúcar, sabão? Pra que tirar a gente do mato, se agora nos abandonaram?”

O modo de vida “civilizado” do século XX caracteriza-se inicialmente pela presença de mercadorias e, posteriormente, pelo abandono, pela ruptura de uma relação que os apiaká haviam imaginado como de cuidado, responsabilidade e provisão de bens industrializados. Ainda hoje os brancos opulentos são vistos como afins potenciais e parceiros comerciais e políticos prediletos, embora sejam forasteiros, i. e., não co-residentes, mas, quando esses brancos – identificados à Funai, aos missionários e aos chefes/patrões – deixaram de olhar para os apiaká, estes trataram de assumir as rédeas de seu próprio destino.⁹ Por algum tempo, a Funai e os missionários foram concebidos como atores opulentos, fornecendo aos índios bens industrializados valorizados; nos anos 1980, quando o fluxo de objetos foi interrompido, porém, os índios tiveram de se aliar a outros “patrões”, desta vez garimpeiros que se multiplicavam ao longo do baixo curso dos rios Juruena e Teles Pires e fazendeiros na região de Juara (MT).

Nas sete aldeias apiaká contemporâneas, verifica-se aquele “constante dar e receber” que caracteriza as sociedades melanésias e as do noroeste americano (Mauss 2003: 235). Pode-se dizer que o sistema de dádivas coexiste aí de modo tenso com a adoção de alguns objetos e comportamentos capitalistas. Casos de acumulação individual ostensiva, como os de algumas lideranças mais jovens, suscitam reações violentas por parte da comunidade; o constrangimento é um mecanismo eficaz, operando na esfera da política doméstica, que tem na fofoca feminina sua principal expressão. Dessa forma, a diferenciação social, o acúmulo de objetos e de prestígio, é contida na proporção mesma em que é desejada por alguns. Os

⁹ Para uma comparação com padrões indígenas em outro contexto amazônico, ver Melatti 1985, que trata dos marubo. Inversamente, para um contexto de patronagem em que os indígenas posicionam-se como vítimas dos

vínculos de parentesco (consangüíneo e afim) parecem não bastar para obrigar as pessoas a exercerem a generosidade; tanto assim que parentes distantes e mesmo não-parentes co-residentes reafirmam os laços sociais por meio da instituição do compadrio: compadres devem se tratar como parentes próximos, i. e., devem partilhar alimentos e gentilezas obrigatoriamente. Disso depreende-se que a vida na aldeia é incompatível com a riqueza individual. Porque se percebem como coletividade (ou, em termos nativos, como “comunidade”), as famílias nucleares e extensas rejeitam o enriquecimento de apenas algumas pessoas: se alguém tem muito, deve repartir entre todos.¹⁰

A propósito das implicações sociológicas do contato em um grupo diretamente implicado na discussão que venho realizando, os munduruku, A. Ramos (1978) oferece uma crítica importante à monografia de R. Murphy (1960), que preconizava o surgimento de uma anomalia organizacional como resultado de uma mudança induzida pelo contato. Sob esta perspectiva, a regra de residência matrilocal (ou uxorilocal) observada entre os munduruku, que estaria em desarmonia com a regra de descendência patrilinear, seria decorrência da inserção dos indígenas na economia regional no século XX (Ramos 1978: 675). Ramos atribui à “ênfase no passado” (idem: 676) que marca o livro de Murphy a formulação da hipótese de um passado virilocal transformado durante o contato com os colonizadores, e procura as razões da suposta anomalia em outro lugar, a saber, no nexos entre modo de classificação e organização social. Jogando nova luz sobre os dados de Murphy, Ramos demonstra que a patrilinearidade é operativa no nível das idéias, e que é compatível com a uxorilocalidade, na medida em que, por um lado, o principal vínculo que estrutura o grupo doméstico é aquele entre mãe e filha e, por outro, existe forte interdependência entre os gêneros (idem: 682). Desse modo, a ausência de grupos corporados entre os munduruku não deve ser lida como uma perda decorrente do contato, e deve-se observar a divisão de funções entre os princípios de descendência e de filiação, sendo que o segundo, combinado à co-residência, é o que opera na organização das atividades concretas (idem: 686).

Optando inversamente pela “ênfase no presente”, temos que, entre os apiaká, considerados bem menos “tradicionais” que os munduruku, as principais variáveis da organização social são a dicotomia de gênero, a filiação e a co-residência. Parece haver neste contexto uma predominância relativa, cosmológica e sociológica, da co-residência sobre a descendência; embora observe-se uma tendência à uxorilocalidade e à patrifiliação, estratégias étnicas interferem bastante na política da residência e da filiação. Neste contexto, o triângulo

brancos, ver Bonilla (2005), a respeito dos paumari.

¹⁰ Vemos mais uma vez reafirmada, portanto, a idéia de que parentesco é política. A questão da co-residência surge como elemento central nessas socialidades pautadas pela distinção entre o próximo e o distante, pela predominância da residência sobre a descendência, da contigüidade espacial sobre a continuidade temporal, da

geográfico, sociológico e político formado por apiaká, kaiabi e munduruku permite um “mimetismo de local” que tem repercussões importantes sobre a organização social regional. Assim, proponho que a aparente adoção do estilo de vida capitalista nas aldeias não destrói inevitavelmente a organização social do grupo, mas sim ativa antigos mecanismos sociais que teimam em declarar a supremacia da coletividade sobre o indivíduo, tanto quanto a supremacia das pessoas sobre os objetos. Mas quero destacar que o lugar é um aspecto fundamental da organização social e da definição étnica apiaká, presente na maioria das narrativas dos velhos, e a ele nos voltaremos agora, antes de concluir.

Em busca do espaço-tempo perdido

Os apiaká falam apaixonadamente de um grupo de parentes que recusou o contato com os brancos e “voltou para a mata”, já no século XX; esse grupo faria visitas esporádicas aos parentes “civilizados” no rio Juruena, guiado por seus pajés. Os apiaká desejam fortemente o contato com esse grupo, como forma de recuperar um pouco de sua “cultura” (sobretudo a língua) e de sua história, e lutam para demarcar o território por onde eles perambulam, como forma de protegê-los do contato com os brancos. Nesse sentido, a reivindicação territorial expressa a centralidade do lugar para os apiaká. A insistência na presença de um grupo isolado na área reivindicada indica algo além de uma estratégia política, indica que eles pretendem recuperar não apenas uma terra, mas um *lugar*, i. e., um contexto social e um modo de vida inviabilizado pela colonização. Identificamos, aqui, a dimensão moral da história oral enfatizada por M. Kurkiala (2002), que se distingue da noção de verdade objetiva sustentada pela historiografia ocidental. Na medida em que, na tradição dos povos orais, a relação com o lugar é constitutiva do ser, podemos compreender as palavras de P. Kamassori como verdadeira expressão da busca de um espaço-tempo perdido: “Apiakatuba, lá é nosso lugar, lugar do povo apiaká, lá é rico.”

Sob esta perspectiva, os termos “história indígena” e “etno-história” parecem cada vez mais ceder terreno a um tipo de estudo antropológico próximo a uma “etno-geografia”, uma vez que, de acordo com Basso (1996), os povos de cultura oral investem o espaço de uma concepção sobre o passar do tempo e de valores morais que tornam única uma dada comunidade. Para os apache ocidentais, por exemplo, “história” é a arte narrativa de construir lugares por meio de imagens do passado que aprofundam a consciência do presente. É dessa maneira que a busca das concepções indígenas de história adquire os contornos de uma “etnografia das topografias vividas” (Basso 1996: 111), cuja densidade humana se expressa sob a forma de quadros simbólicos sobre o mundo físico associados a padrões de

ramificação lateral de parentelas sobre a verticalidade piramidal de genealogias (Viveiros de Castro 2002: 130).

comportamento socialmente sancionados.

Para os apiaká, os padrões de comportamento socialmente sancionados ocorrem no interior da “comunidade”, uma entidade temporal, uma localidade em processo onde os co-residentes devem agir uns em relação aos outros como se fossem todos parentes (Gow 1991: 194), o que significa colocar em prática cotidianamente o valor da generosidade, tarefa cada vez mais difícil devido ao afluxo crescente de dinheiro para as aldeias.¹¹ Em nível local e supra-local, os apiaká estabelecem uma relação de “simbiose” com os munduruku e de “hierarquia” com os kaiabi, com inflexões regionais: no Rio dos Peixes, os kaiabi ocupam a posição superior na hierarquia intertribal, e os munduruku aliam-se aos apiaká para fazer frente a esta predominância; no rio Teles Pires, os munduruku predominam e protegem os apiaká, e os kaiabi pressionam politicamente os apiaká. Esta situação é equivalente àquelas discutidas por A. Ramos (1980), que conclui que experimentar a desintegração social em meio a outros índios é muito diferente de experimentá-la entre brancos; no caso dos apiaká, a convivência com antigos inimigos assegurou-lhes, paradoxalmente, a sobrevivência física e cultural.

No presente, os apiaká manifestam forte desejo de autonomia política, e fazem uso da diplomacia como política interétnica, divulgando uma imagem de pacifismo entre os povos de seu convívio direto (kayapó, kaiabi e munduruku); os apiaká afirmam repetidamente que resolvem os problemas por meio da palavra, não por meio da borduna. Como vimos, a transformação das relações de guerra e hostilidade com os vizinhos indígenas em alianças pontuais estratégicas, ocorrida no século XX, se deu num contexto em que os brancos eram tidos alternativamente como o grande inimigo, patrões ou o aliado mais poderoso. Se, nesse período, as relações intertribais tiveram de se reajustar em função das relações interétnicas, o caráter ambivalente da relação com a alteridade intensificou-se e assumiu novas formas, transpondo-se, inclusive, para as estruturas burocráticas das quais os apiaká vêm se apropriando com rara habilidade.

Assim, se os brancos (missionários) foram importantes nos anos 1960 para garantir a convivência de apiaká e kaiabi, hoje em dia ambos os grupos se rivalizam por intermédio de outros brancos e outras instituições (Funasa, Funai, projetos, políticos locais etc.). No Rio dos Peixes, os apiaká apropriaram-se da estrutura da Funasa e vêm realizando um trabalho reconhecidamente bom: enquanto os kayapó trabalhavam apenas para seu próprio povo, os apiaká trabalham para “todo o mundo” (entenda-se: as outras etnias do Distrito Sanitário Especial Indígena e da Administração Regional da Funai). Mas, no domínio doméstico, a

¹¹ O dinheiro é proveniente principalmente dos cargos assalariados na área da saúde e da educação e de projetos em outras áreas.

raiva histórica em relação aos kaiabi é perpetuada, e os munduruku são aliados políticos apenas em certas ocasiões.

Os apiaká continuam apreciando a parceria (comercial e política) com os brancos, sem se esquecer, contudo, que parceiros podem “virar onça”, o que parece ecoar uma opção antiga pela autonomia e pelas alianças estratégicas em nome de objetivos próprios.

Referências bibliográficas

BARROS, Edir Pina de. 1989. “Política indigenista, política indígena e suas relações com a política expansionista do Segundo Império em Mato Grosso”. *Revista de Antropologia*, vols. 30/31/32: 183-224.

BASSO, Keith. 1996. *Wisdom sits in places. Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

BONILLA, Oiara. 2005. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari” In *Mana* 11 (1): 41-66.

BRASIL, Raymundo Pereira. 1910. *Os Sertões do Rio Tapajós*. Pará: Secção de Obras d’ A Província do Pará. 138 p., ilustrado.

CASTRO, Miguel João de & FRANÇA, Thomé de. 1868. “Abertura de Comunicação Commercial entre o districto de Cuyabá e a cidade do Pará por meio da navegação dos rios Arinos e Tapajós, emprehendida em setembro de 1812 e realizada em 1813”. *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico* Tomo XXXI, 1a. parte: 107-160. Rio de Janeiro.

FARABEE, William Curtis. 1917. "The Amazon Expedition. The Tapajos". *The Museum Journal* 8 (2). Philadelphia: University of Pennsylvania: 126-144.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon Press.

GUIMARÃES, José da Silva. (1844) 1865. “Memórias sobre os usos, costumes e linguagem dos Apiaccás, e descobrimento de novas minas na Provincia de Mato Grosso”. *Revista Trimensal de História e Geografia, Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 6: 305-325. Rio de Janeiro.

HOWARD, Catherine. 2002. “A domesticação das mercadorias: estratégias wawai.” In ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp, Imprensa Oficial do Estado.

KOMISSAROV, Boris. (org.) 1988. *Expedição Langsdorff ao Brasil, 1821-1829*.

Livroarte Editora Ltda. 3 vols.

KURKIALA, Mikael. "Objectifying the Past Lakota Responses to Western Historiography". *Critique of Anthropology* 22 (4): 445-460.

MAUSS, Marcel. (1925) 2003. "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify: 183-314.

MELATTI, Julio Cezar. 1985. "Os padrões marubo" *Anuário Antropológico* 83. Rio de Janeiro e Fortaleza: Tempo Brasileiro: 155-198.

MENÉNDEZ, Miguel. 1981/82. "Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira". *Revista do Museu Paulista*, vol. XXVIII, USP: 289-388.

_____. 1989. "A presença do branco na mitologia kawahiwa: história e identidade de um povo tupi." *Revista de Antropologia*, vols. 30/31/32: 331-353.

MURPHY, Robert. 1960. *Headhunter's heritage: social and economic change among the mundurucu Indians*. Berkeley: University of California Press.

NIMUENDAJU, Curt. (1948) 1963a. "The Cayabi, Tapanyuna and Apiacá" In STEWARD, J. (ed.) *Handbook of South American Indians*. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

_____. (1948) 1963b. "The Cawahib, Parintintin, and their neighbors" In STEWARD, J. (ed.) *Handbook of South American Indians*. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

_____. 1944. *Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes*. IBGE.

RAMOS, Alcida Rita. 1978. "Mundurucu: social change or false problem?" *American Ethnologist*, 5 (4): 675-689.

_____. 1980. *Hierarquia e Simbiose. Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

RONDON, Candido Mariano da Silva. 1915. "Relatório apresentado à Directoria Geral dos Telegraphos e à Divisão de Engenharia (G 5) do Departamento de Guerra." *Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas*. Publicação no. 26, Anexos 1, 2 e 3, vol. 3. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger.

_____. 1916. "Conferências realizadas nos dias 5, 7 e 9 de outubro de 1915 pelo Cel. Candido Mariano da Silva Rondon no Teatro Phenix do Rio de Janeiro sobre trabalhos da Expedição Roosevelt e da Comissão Telegraphica". *Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas*. Publicação no. 42. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify. (especialmente capítulos 2, 4, 7 e 8)