

A ética Ye'kuana e o espírito do empreendimento¹

Karenina Vieira Andrade

(Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília, Instituto Sociedade, População e Natureza – ISPN)

Resumo: Os Ye'kuana, povo de fala Caribe, vive na Terra Indígena Yanomami, no extremo norte do Estado de Roraima, na fronteira com a Venezuela. O modo de vida Ye'kuana os leva à inserção no mundo capitalista, que está muito além do simples acesso a bens industrializados, e que fizeram com que gerações passadas embarcassem nas tradicionais canoas, navegando em busca dos brancos. Interessada nos valores que informam essa inserção no mundo dos brancos, analisei o corpo das histórias *wätunnä*, histórias tradicionais passadas oralmente de geração a geração. Em *wätunnä*, está contemplada a versão ye'kuana sobre os seus “outros”, e em especial os brancos, que ocupam lugar de destaque no projeto ye'kuana de “estar” no mundo. Através da análise destas narrativas, é possível compreender não só as representações ye'kuana dos brancos, mas alcançar a cosmologia nativa do contato.

Palavras-chave: Amazônia, cosmologia, relações interétnicas.

As histórias *wätunnä* são passadas através das gerações, via de regra oralmente, e há diversos níveis de conhecimento que se pode atingir. Todo indivíduo ye'kuana, homem ou mulher, conhece em alguma medida ao menos as principais histórias *wätunnä*, aquelas sobre os temas mais debatidos, como o surgimento do mundo e dos seres que nele habitam. Em geral, as mulheres são as que detêm menor conhecimento sobre *wätunnä*; mesmo alguns rapazes muito jovens por vezes sabem mais histórias do que mulheres mais velhas, caso estejam interessados em dedicar-se à aprendizagem de *wätunnä*. Esse processo de aprendizagem, que dura toda a vida, poderá transformar o estudioso em um historiador, um especialista a quem se recorre sempre que é necessário e que fica responsável pelo treino de estudantes da nova geração.

Há diversas regras que regem o mundo de *wätunnä* e que tornam esse *corpus* de conhecimento singular. Tudo aquilo que diz respeito ao que podemos entender como cultura, como algo a ser apreendido, adquirido ao longo da vida, está contemplado em *wätunnä*. Naturalmente, isso exclui o aprendizado daquilo que é estranho à cultura ye'kuana, pois os Ye'kuana procuram aprender cada vez mais sobre a cultura dos “brancos”, seja na escola, seja na operacionalização de tecnologias que acreditam possam

¹ Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

ser úteis à sua vida. *Wätunnä* explica também a existência das diferenças culturais e da dominação tecnológica, que apontam como fator característico dos “brancos”. Por serem os brancos donos dos aparatos tecnológicos, *wätunnä* não contém ensinamentos sobre como manejá-los, e é por isso que os Ye’kuana precisam adquirir este aprendizado diretamente dos brancos. Para se ter uma idéia, pois, da dimensão de *wätunnä*, seria como se tentássemos contar toda a história da humanidade desde o surgimento da terra, após o *Big Bang*, em uma única narrativa, detalhada, que contaria a história de todos os povos e culturas conhecidos.

Há certa aura ritual no processo oral de contar uma história, um protocolo a ser seguido, por diversas razões. Em primeiro lugar, não podemos esquecer a natureza sagrada das histórias, que são narrativas dos acontecimentos ancestrais envolvendo importantes personagens que deixaram lições aos seus descendentes. Sendo assim, há ocasiões adequadas para narrar uma história. Ressalto aqui a existência de três níveis de profundidade das histórias, embora David Guss (1989) afirme serem apenas dois: uma versão mais resumida, com foco no caráter anedótico, e a versão completa, secreta e sagrada, reservada aos rituais. Acrescento mais um nível, ou ainda, subdivido o nível anedótico em dois; de fato, existem versões resumidas das histórias, destinadas ao cotidiano, porém, se há aqui um “resumo do resumo”, este, sim, contado anedoticamente, há uma versão mais completa, ainda que resumida, que também obedece a um protocolo e deve ser contada em ocasiões específicas.

As versões contadas quando do acontecimento de determinados eventos (um acidente ofídico, por exemplo, que coloca toda a comunidade em resguardo até que a vítima saia de perigo) são mais completas que as versões “anedóticas” e mais resumidas que as versões reservadas a rituais, sendo que estas últimas nunca são contadas, mas cantadas. As canções podem ser de dois tipos: *a’chudi*, cânticos usados para diferentes finalidades, menos complexos e mais difundidos. É comum homens e mulheres mais velhos conhecerem algumas *a’chudi*, como a destinada a purificar os alimentos a serem ingeridos pela primeira vez por uma criança ou a serem consumidos por uma menina que acaba de ter sua menarca, ou ainda para proteger um recém-nascido. O outro tipo de canção são as *ädami*, que efetivamente narram as versões completas de *wätunnä* e são c(o)antadas em ocasiões especiais, como a festa que comemora a derrubada da mata e plantação de roças

novas, *ädwaajä edemijödö* (*ädwaajä* = roça), festa que pode durar até quatro dias, durante os quais o cantador entoa a *ädemi*, que narra detalhadamente, neste caso específico, como os ancestrais ye'kuana plantaram a primeira roça e como fizeram a primeira festa depois do trabalho encerrado, e celebraram a colheita que viria em breve. Por outro lado, os historiadores ye'kuana também narram a história de como tudo isso aconteceu, relatando os eventos principais. Quando afirmo que esta versão narrada é resumida, não significa que sejam omitidos eventos, pois as canções não narram apenas, elas têm um ritmo próprio quase hipnótico, em que o cantor, em monocórdio, descreve eventos, chama por ancestrais ye'kuana, evoca símbolos cosmológicos, tudo isso entremeado com a narrativa, fazendo com que novos acontecimentos sejam seguidos de versos extenuantemente repetidos, como um refrão. Na versão contada, os acontecimentos são narrados de maneira formal e as referências a símbolos cosmológicos muitas vezes estão nas entrelinhas, expressos em formas condensadas cujo significado me escapava.

As versões anedóticas, por sua vez, são como “pílulas” que, simplesmente, são ditas por aqueles que conhecem as histórias porque já ouviram de outros, mas não sabem contá-las integralmente, ou quando apenas se deseja responder às perguntas de uma criança curiosa ou diminuir a ignorância da antropóloga recém-chegada sobre os mistérios do mundo ye'kuana. Por que o papo do jacu é vermelho? Porque um dia ele engoliu o fogo que Iudeeke e Shichamöna haviam roubado do sapo e escondido em uma montanha. Por que a superfície da lua é coberta de manchas escuras? Porque ele (lua para os Ye'kuana é um substantivo masculino) tentava enganar a irmã durante a noite, deitando-se em sua rede na escuridão para que não fosse descoberto e, um belo dia, para identificar o culpado, ela sujou as mãos e a vagina com tinta de jenipapo e passou no rosto de lua durante a visita noturna, identificando-o de manhã. Todas essas explicações são retiradas de histórias das quais esses eventos fazem parte. As versões completas são contadas pelos historiadores e aqueles que as ouvem guardam na memória as explicações para as coisas do mundo e os ensinamentos morais retirados delas.

Apesar de serem boas para passar o tempo nas noites monótonas em que as fofocas não rendem, ou para demonstrar ao neófito quão grande é a sua ignorância, para os iniciados essas “pílulas” também exercem uma outra função. Como a *madeleine* de Marcel, personagem de Proust em *Em busca do tempo perdido*, as pílulas remetem narrador e

ouvinte iniciados às histórias que são velhas conhecidas. Elas os transportam ao momento do passado em que lhes foi revelada uma história *wätunnä*, reavivam em sua memória o ensinamento dos antigos, às vezes, com uma simples frase. Como diria Lévi-Strauss, as “pílulas” *wätunnä* são boas para pensar, ou, como disse Basso (1988), são “âncoras”, que evocam imagens, remetem os iniciados a um mundo de significados, de lições morais e códigos de conduta.

Desnecessário dizer o quanto o conhecimento *wätunnä* é valorizado e respeitado pelos Ye’kuana. O *status* que pode atingir um renomado historiador é tão alto quanto o de um verdadeiro xamã. Quando me diziam da importância dessas duas personagens em suas vidas, mais de um Ye’kuana comparou o processo de aprendizagem e formação tanto de um historiador quanto de um xamã com o estudo da medicina, seu exemplo por excelência de um árduo caminho de formação dentre os brancos. Para eles, assim como entre os brancos, apenas grandes homens dotados de muita inteligência tornam-se médicos, somente um grande Ye’kuana, de notável inteligência e com muita dedicação, poderá tornar-se um historiador ou xamã. O treinamento de um jovem aprendiz é árduo e há um longo caminho a ser trilhado até que possa ser considerado um verdadeiro xamã. Além da dedicação aos ensinamentos do mestre, o aprendiz deve abrir mão de uma série de coisas de que os Ye’kuana gostam: sal, diversas carnes e mulheres. Mesmo depois de formado, ele viverá uma vida de austeridade.

Desde o início de minha estadia em Auaris, os Ye’kuana diziam-me: “Agora quase não há mais cultura ye’kuana. Nossos jovens não querem mais aprender as coisas da nossa cultura com os velhos, só querem estudar a história dos brancos. Ninguém mais sabe contar histórias, não há mais nenhum pajé. Só tomamos remédio de branco hoje em dia. Em pouco tempo, esqueceremos nossa língua também”. Ouvi diversas vezes esses lamentos, que me eram ditos em um tom pesaroso pelos homens. Eles me diziam ainda que queriam começar a escrever tudo o que ainda se sabia sobre as histórias, reunir os fragmentos em cadernos, para que “salvassem” o pouco que lhes restava. Entretanto, começou a surgir diante de meus olhos uma outra situação, que me levou a interpretar esses lamentos de maneira diversa². Fui aos poucos descobrindo que não podia levar tão ao pé da letra a afirmação dos

² Ramos (1980) relata que já nos anos 70, quando realizou pesquisa junto aos Sanumá e Ye’kuana de Auaris, os Ye’kuana afirmavam que sua cultura estava fadada ao fim, praticamente esquecida.

Ye'kuana de que ninguém mais na comunidade sabia “as histórias e conhecimento da cultura ye'kuana”. Descobri que muitos dos que me diziam nada saber, ou saber “apenas um pouquinho, quase nada”, conheciam muito de *wätunnä*. Logo eu saberia que essas afirmações não eram uma escusa para escapar da árdua tarefa de contribuir com meu trabalho, mas, sim, a expressão de uma das mais fortes características do *ethos* ye'kuana: a incrível busca pela perfeição, tão idealizada que leva muitos a acreditarem que não têm determinada habilidade, ainda que aos olhos de um forasteiro pareçam exímios especialistas.

Por volta de nossa terceira sessão com os contadores de *wätunnä*, foi-me contada a “profecia”. As histórias *wätunnä*, embora componham um ciclo que descreve desde a criação do mundo até o seu fim, passando pelos dias de hoje, não são contadas segundo uma ordem, pois são independentes umas das outras, uma vez que descrevem eventos autônomos. Tais eventos são relatados segundo a ocasião exige. Se houvesse uma ordenação das histórias, o que aqui chamo de profecia seria o *grand finale*, mas não há, ela foi-me contada logo que comecei a entrar no mundo de *wätunnä*.

De acordo com a profecia, a chegada dos brancos preconiza a morte cultural dos ye'kuana, seu destino inevitável. O futuro dos Ye'kuana, revelado pelos antigos xamãs através das histórias, é a morte, não a morte física, mas a morte cultural, quando os Ye'kuana deixarão de ser Ye'kuana para ser como os brancos. Isso dará início ao fim deste mundo, um processo lento, já em curso. Entretanto, o fim é apenas um estágio necessário para o início de um novo ciclo de vida na terra. O ciclo de histórias *wätunnä* se encerra com a profecia de que o mundo existente dará lugar a um novo mundo e ao início de um novo ciclo. Podemos dizer que a profecia é o último ato de um espetáculo sempre inacabado porque, como um moto contínuo, nunca se encerra. Prova disso é que, segundo contam os sábios e historiadores ye'kuana, este não é o primeiro ciclo, mas o terceiro. Houve outras duas tentativas de criar um mundo povoado por seres que estivessem à altura de representar na terra o reino celeste de Wanaadi, o grande demiurgo, mas este, insatisfeito com o resultado, destruiu-os pouco depois de sua criação. Assim, embora vivam a situação paradoxal de buscar a própria morte, ao trazer o saber dos brancos para dentro da comunidade, os Ye'kuana encaram o desaparecimento de sua cultura como um estágio necessário ao início de um novo ciclo, quando todos os povos retornarão à terra, e os

Ye'kuana assumirão uma posição de destaque, assim como os brancos no ciclo atual. Como parte da preparação para assumir tal posto, estão, neste ciclo, acumulando o conhecimento dos brancos, e principalmente, aprendendo com os erros destes.

A profecia de *wätunnä* incita os Ye'kuana a buscar o conhecimento que está nas mãos do Outro. No começo de sua jornada neste mundo, os humanos precisaram conquistar bens e saberes dos animais; posteriormente, fez-se necessário negociá-los dentre os próprios humanos. É preciso ver, saber, conhecer, acumular – assim lhes diz *wätunnä*. Tal acumulação, num capitalismo *a la* Ye'kuana, dá-se no sentido de prover um corpo de conhecimento que funciona como pré-requisito à posição que ocuparão no próximo ciclo. De acordo com a conduta ideal ye'kuana, em que a agressividade não tem lugar, a conquista desse conhecimento deve seguir o princípio do pacifismo. Para cumprir tal tarefa com sucesso, os Ye'kuana partiam em expedições carregando as armas adequadas – ralos, *wajaa* (tipo de balaio), tipitis e demais bens cuja posse lhes foi dada por Wanaadi. Munidos destes bens, os Ye'kuana empreendiam as trocas necessárias ao seu propósito de obter o conhecimento de tudo aquilo que Wanaadi criou e distribuiu entre os povos.

A necessidade ye'kuana de acumular conhecimento, saberes e práticas, traduziu-se em longas viagens comerciais através das quais, embarcados em suas renomadas canoas, mantinham contato com uma vastíssima rede de parceiros pelo maciço das Guianas e além, consolidada ao longo do tempo, incluindo, mais recentemente, o comércio com os brancos. Esses argonautas do Orenoco e seus afluentes empreendiam extensas jornadas comerciais muito antes da chegada dos colonizadores (Arvelo-Jiménez 1989), em um primeiro momento, quando o tom das relações ainda era amistoso, estes passaram a ser apenas novos parceiros situados em sua rede de comércio.

Com a dispersão dos Ye'kuana, pós-contato, outra modalidade de comércio ganhou fôlego: as trocas entre os próprios Ye'kuana, para fazer circular os bens estrangeiros a que alguns tiveram acesso, trocando também saberes e informações. Todas as negociações comerciais nas quais se engajam os Ye'kuana são orientadas pela ética moral de *wätunnä* e sua profecia.

São as trocas comerciais que darão o tom inicial das relações do colonizador com os Ye'kuana. Os brancos são “cosmologizados” pelos Ye'kuana, que os inserem na rede de relações comerciais com povos estrangeiros, na incessante busca por conhecimento, parte

de sua preparação para o novo ciclo. Como entre os Xikrin, também para os Ye'kuana as mercadorias dos brancos “foram antes causa que efeito do contato” (Gordon 2006).

Os Ye'kuana assumem plenamente a posição de agentes da situação de contato com os brancos, pois têm a possibilidade de escolher quanto contato querem ter, graças às condições favoráveis de sua situação territorial.

O contato com os brancos, que começou no território ye'kuana do lado venezuelano, teve várias fases distintas. Uma das mais recentes e marcantes, que afeta ainda hoje a imagem que têm dos brancos, foi o *boom* da borracha. No fim do século XVIII e meados do século XIX, o contato com os ameríndios na região do Alto Orenoco tinha perdido importância e o interesse *criollo* na região só volta a crescer com o *boom* da borracha que, na Venezuela, começou por volta de 1860. Do período de exploração da borracha os Ye'kuana guardam terríveis lembranças de escravização e morte, condensadas no nome de Tomás Funes, citado nos relatos ye'kuana coletados por etnógrafos nas mais diversas comunidades da Venezuela e também em Auaris.

Durante quatro décadas, de aproximadamente 1880 a 1920, o Alto Orenoco sofreu com a intensa exploração da borracha em terras indígenas, comandada por Tomás Funes, ex-militar que se tornou o ‘barão da borracha’ e passou a controlar a região. A ascensão de Funes se dá quando ele assassina o governador do Território Federal Amazonas, Roberto Pulido, em 1913. Ao longo de quase oito anos, Funes foi governador e não há até hoje na história oficial (exceto menções de etnólogos e indigenistas ou historiadores estudiosos do tema) dados relativos ao genocídio indígena levado a cabo por Funes (Barandiarán 1981, Coppens 1981). De 1913 a 1921, Funes marcou o momento mais negro de toda a história ye'kuana. Não apenas escravizou e matou ye'kuana, mas também outros povos da imensa região do Orenoco ao Uaupés, como os Wakuénai da tríplice fronteira Brasil-Venezuela-Colômbia (Hill 1984).

Um dos relatos que obtive sobre a fuga dos Ye'kuana, aterrorizados por Funes, revela como parte de uma família, que formaria anos depois a comunidade ye'kuana do Rio Auaris, chegou à região. Antigamente os Ye'kuana viviam nas cabeceiras dos rios, no coração de seu território tradicional. Quando Funes e seus aliados começaram suas incursões para aprisionar índios, eles se espalharam em fuga. Segundo relato de Barradas, homem de seus 60 anos, naquela época, sua avó paterna estava grávida de seu pai. A

família fugiu para o lado brasileiro da fronteira, para um pequeno igarapé próximo ao Rio Olomai, onde o pai nasceu. Tempos depois, resolveram mudar-se para o Tucuximena, logo abaixo da cachoeira do Tucuxim, próximo à confluência dos rios Auaris e Parima. Lá eles permaneceram por um longo período. Havia alguns Maku naquela região, que chegaram a se juntar aos Ye'kuana para combater e matar aliados de Funes que conseguiram aproximar-se. Assim, puderam continuar a viver na região, em segredo. De lá saíram alguns Ye'kuana que fundaram uma outra comunidade bem mais ao sul, próximo à Ilha de Maracá. O restante permaneceu em Tucuximena, mas, depois de conflitos com os Yanomami, mudaram-se para as proximidades da fronteira com a Venezuela, onde nasceria Barradas. Com a morte do líder da comunidade, anos depois, os demais partiram para Auaris, para juntar-se à comunidade que daria origem a Fuduwaaduinha.

Peri, líder de Auaris juntamente com o irmão Néri, também relembrou as aterrorizantes histórias que ouvia dos pais sobre Funes. Os brancos aliados de Funes espalharam-se pela região em busca de Ye'kuana. Parte de sua família conseguiu escapar do aprisionamento, pois, depois de capturados, foram deixados sob a vigilância de apenas um branco, enquanto os demais partiam em incursões na mata procurando novas vítimas. Aproveitando-se da distração do vigia, conseguiram enganá-lo e fugir. Peri ouvia o pai contar que, por causa de Funes, os Ye'kuana deixaram de viver juntos e separaram-se em fuga.

A cada retorno das viagens comerciais a Boa Vista, tempos depois do horror espalhado por Funes, os homens relatavam a conduta dos brancos, amistosos. As mulheres, que nunca tomavam parte nessas viagens, permaneciam incrédulas e desconfiadas de tal conduta, pois sabiam que, embora os brancos se mostrassem inicialmente amigos, depois, corrompidos por Odo'sha, epítome das forças do mal, oponente de Wanaadi, voltaram-se contra os Ye'kuana. Os espanhóis no passado remoto, os traidores corrompidos, denominados *Fañudu*, e Funes e seus comparsas mais tarde, marcam definitivamente a imagem do homem branco na cosmologia ye'kuana, com reflexos nas relações comerciais. No passado, os Ye'kuana já haviam abandonado o comércio em Angostura por causa das batalhas com os espanhóis, que traíram a sua amizade inicial. No caso de Funes, agregou-se um nível inédito de violência, o que acabou transpassando a cosmologia ye'kuana de *wätunnä* (Barandiarán 1981): os *Fañudu* (espanhóis) traíram os Ye'kuana porque

atenderam ao chamado de Odo'sha, tornando-se um versão corrompida dos *Iadanaawi*, os parceiros comerciais brancos da primeira fase do contato amistoso. Mas Funes não era um espanhol, um *Fañudu*, e sim um *criollo* e como tal, deveria ser contra *Fañudu*. Agindo como inimigo, Funes confundiu toda a mitologia de *wätunnä*.

Apenas com a crise da borracha e a descoberta de vastas reservas de petróleo em outras regiões da Venezuela, o Amazonas deixa de ser foco de interesses econômicos nacionais. Aos poucos as relações comerciais vão se restabelecendo com cidades próximas às aldeias ye'kuana e novos atores, como os missionários evangélicos da MNT (Missão Novas Tribos), pesquisadores e antropólogos, passam a fazer parte do cenário de interação dos Ye'kuana na Venezuela. No Brasil, as viagens comerciais voltam-se para Boa Vista e para as fazendas de gado situadas nas cercanias daquela vila transformada em cidade em 1890.

Muitos homens de Auaris relembram as viagens de canoa que fizeram no passado, quando eram jovens ou ainda crianças, em companhia de pais e outros parentes. A viagem até Boa Vista durava dois meses e era longa e difícil, pois o rio Auaris é entrecortado por inúmeras corredeiras e quedas d'água; em vários trechos, é preciso arrastar as canoas por estreitas trilhas abertas na mata íngreme. Nessas viagens comerciais, os principais produtos adquiridos eram sabão, sal, munição, espingardas, terçados, miçangas. Quando os viajantes retornavam abastecidos de mercadorias, eram recepcionados com grande festa. Depois, o tuxaua da comunidade cuidaria da partilha das mercadorias, pois os viajantes traziam diversas encomendas para os que ficaram, pagas com produtos na ocasião da partida da expedição. No início, os Ye'kuana trabalhavam em troca de mercadorias, pois dizem que ainda não sabiam lidar com dinheiro.

A duração das expedições dependia das condições de cada viagem e do que se queria adquirir, podendo o trabalho nas fazendas dos arredores de Boa Vista durar um ano ou mais.

Não apenas as trocas, mas o trabalho remunerado para os brancos era bastante comum. Isso não alterava em nada o lugar das expedições na cosmologia ye'kuana, pois tais relações de trabalho eram uma oportunidade de passar períodos junto aos brancos, acumulando conhecimento, inclusive da língua portuguesa. Durante um período de aproximadamente dez anos, entretanto, os Ye'kuana deixaram de empreender as viagens a

Boa Vista por medo dos Yanomami que viviam no Uraricoera, passagem obrigatória para a cidade. Naquele período, havia duas comunidades ye'kuana além da do médio Auaris: a comunidade de Tucuximenha, formada por Ye'kuana fugidos de Funes, e outra, já no Uraricoera, formada por uma facção dissidente de Tucuximeinha. Apesar da fissão, ambas as comunidades eram amigas e, dada a proximidade, costumavam visitar-se mutuamente.

Depois das escaramuças com os Yanomami, ninguém mais tinha coragem de descer o rio Auaris. Assim como no passado, em que a briga com os espanhóis os levou a abandonar a rota comercial de Angostura e adotar o caminho alternativo até a Guiana Inglesa, os Ye'kuana abandonaram a rota do Auaris e voltaram-se para o comércio interno e para as viagens à Guiana, apesar da imensa distância a ser percorrida. Somente cerca de dez anos depois, a rota do Auaris foi retomada, quando um Ye'kuana da Venezuela resolveu viajar para Boa Vista. Naquela época, a comunidade do Auaris estava localizada na cabeceira do rio, onde hoje é Pedra Branca, e de lá se juntaram a outros Ye'kuana que conheciam o caminho. Apesar da morte de um Ye'kuana na viagem, a rota foi retomada porque o diagnóstico foi feitiçaria macuxi e não problemas com os Yanomami. Poucos anos depois, os Ye'kuana faziam a viagem até Boa Vista, no início dos anos 1960, quando encontraram os militares e trabalharam na abertura de pistas de pouso, retornando depois a Auaris.

Nos anos 1980, a presença do garimpo converteu-se em uma fonte de renda para os Ye'kuana. Em Auaris não havia garimpo, mas havia em Waikás, sua comunidade no Uraricoera. Para eles, o ouro não era novidade. Os mais velhos contam que na Venezuela já havia o hábito de retirar ouro e levar para vender na cidade. Entretanto, seguindo os princípios de uma ética de contenção, extraía-se apenas uma quantidade mínima com que pudessem comprar o que necessitavam no momento. Apenas os homens mais velhos da comunidade sabiam onde o ouro estava, pois os jovens, mais propícios à sedução dos bens, não tinham maturidade suficiente para se conter.

A compra da casa de apoio, como é chamada a casa no centro de Boa Vista, é sempre lembrada quando se fala do garimpo. Lá passaram a viver os jovens que já estavam estudando na cidade, mas moravam em quartos alugados ou em casas de conhecidos. Foi uma importante aquisição para os Ye'kuana, porque permitiu que mais jovens pudessem ir estudar, aprender português, trabalhar na cidade, podendo também acolher os homens que

vinham das aldeias em viagens de negócios. Além da compra da casa de apoio, foram adquiridos motores de popa e outros bens de consumo. Os Ye'kuana contam que cobravam o pedágio por balsa. O ouro do pedágio era guardado pelos velhos, que decidiam o destino do dinheiro. Depois de muita discussão, decidiram pela compra da casa. Um dos jovens que morava em Boa Vista, hoje professor em Auaris, trabalhava junto aos garimpeiros na venda de ouro e ficou responsável por vender o ouro do pedágio. A casa foi posta em seu nome, como permanece até hoje.

Com a retirada dos garimpeiros, os Ye'kuana retomaram suas atividades normais e aqueles que haviam partido de Auaris retornaram a Fuduwaaduinha. Embora não tenham tido problemas de brigas, disputas e confrontos com os garimpeiros, estes causavam transtornos, como a experiência de ver corpos boiando no rio, algo terrível na cosmologia ye'kuana, segundo a qual corpos são fonte de poluição e morte e a simples visão de um cadáver pode causar sérios riscos, principalmente a crianças e mulheres grávidas.

No período do garimpo, as viagens comerciais dos Ye'kuana já estavam em decadência. Com a presença de outros atores na área, como os militares, a Funasa, Funai, além missionários da MEVA, notícias e bens chegavam até Auaris sem que os Ye'kuana precisassem se deslocar de canoa até Boa Vista. Foi também nessa década que um grupo de jovens foi para Boa Vista para estudar, permanecendo inicialmente na casa de conhecidos dos pais, amizades cultivadas justamente através das viagens comerciais e do trabalho nas fazendas. Esses jovens passaram a ser o maior elo de ligação entre o mundo da cidade e Auaris. Com o crescimento da escola de Auaris, fundada em 1983 por uma missionária da MEVA, as viagens fluviais foram, finalmente, deixadas de lado. Os jovens passaram a estudar por meio período e não tinham mais o tempo necessário para dedicar-se às longas viagens. Inaugura-se uma nova maneira de adquirir conhecimento, já que os bens chegam com os brancos, que se tornaram presença regular na área. O comércio deixa de ser o único meio de aquisição de bens industrializados, passando a coexistir com novas fontes de riqueza, com as profissões introduzidas na realidade ye'kuana através das três principais instituições presentes na área: exército, escola e saúde.

O comércio com os brancos ganha nova dimensão não só com a introdução do trabalho assalariado, quando deixa de ser fonte exclusiva de acesso a bens, mas com a presença regular dos brancos na área. O comércio com os brancos em Boa Vista limita-se

às viagens para tratamento de saúde, quando os Ye'kuana eventualmente vendem alguma peça na CASAI. Na área, os produtos confeccionados pelos Ye'kuana já são bem conhecidos e existe um sistema de encomendas, feitas, principalmente, pelos funcionários da FUNASA e militares.

A profecia de *wätunnä* leva os Ye'kuana a desenvolver seu espírito empresarial através das trocas comerciais, buscando adquirir o conhecimento dos brancos para que assumam seu lugar no próximo ciclo. Essa mesma ética descrita em *wätunnä* determina que é preciso compartilhar esse conhecimento com todos os Ye'kuana, ao contrário do que fazem os brancos, que são avaros com os seus próprios semelhantes.

Cada comunidade Ye'kuana assumiu uma posição na rede de trocas entre as aldeias. Algumas aldeias mais próximas das cidades na Venezuela, tendo fácil acesso aos bens industrializados, atuam como intermediárias nas trocas desses bens com as comunidades mais isoladas. Em outros casos, pode haver uma especialização em determinado produto a que se tem acesso – painéis solares ou mosquiteiros colombianos. A rede de trocas e o papel de cada comunidade nela imersa são construídos de forma a fazer circular por todas as aldeias os diversos tipos de bens. Aqueles oferecidos como pagamento pelas comunidades mais isoladas podem variar, como vimos, desde matéria-prima escassa (há, por exemplo, uma planta mágica que só cresce no fundo de um trecho do Rio Cunucunuma) a bens adquiridos de outras etnias indígenas (caso de comunidades do Rio Ventuari que trocam com outras aldeias ye'kuana curare e resina adquiridos dos Piaroa) ou simplesmente bens tradicionais, como os ralos.

Os dados sobre as relações comerciais ye'kuana mostram que, muito antes do contato com os brancos, já existia o conceito de dinheiro, embora este ainda não existisse enquanto objeto. A tradição das viagens nas quais se engajavam em relações econômicas com outros povos, que não se caracterizavam, em hipótese alguma, como dádiva, mostram que os Ye'kuana há muito praticam o comércio, no sentido mercantil do termo, ou seja, para obter lucro com o menor custo possível. A preferência pela quitação imediata da compra e o uso dos ralos como moeda de troca apontam nessa direção. É o resultado daquele comércio que dá o tom desse 'capitalismo a la ye'kuana', pois ao mesmo tempo em que se busca o lucro, a acumulação resultante não reverte em riqueza individual, mas

prosperidade coletiva: os beneficiários são todos os Ye'kuana, ou seja, o bem maior não é o próprio capital, mas a rede humana que o gera.

Tanto as relações comerciais quanto as relações de troca sempre estiveram informadas pela ética de *wätunnä*. Um professor ye'kuana afirmou certa vez: “*Sempre fomos comerciantes, por isso somos bons de troca*”. Quando os brancos surgem em cena, os Ye'kuana encaixam-nos na rede de relações comerciais, como todos os outros povos estrangeiros com os quais tinham contato. Tanto os brancos quanto o seu dinheiro são, portanto, inseridos em um nicho cultural pré-existente. A grande tradição comercial, o ‘espírito empreendedor’ ye'kuana garantiu o sucesso de suas incursões no mundo capitalista. Na época do ouro garimpeiro, enquanto sanumás usavam ouro para reforçar relações sociais, garimpeiros dissipavam-no nos bordéis e os empresários do garimpo igualmente esbanjavam a riqueza fácil, eram os Ye'kuana que o aplicavam em investimentos comunitários de longo prazo: compra de casa e outros bens estratégicos para a sua economia, saúde e educação. É essa grande tradição comercial que explica o sucesso dos Ye'kuana no campo dos empreendimentos sociais.

Os valores últimos da cultura ye'kuana, condensados em *wätunnä*, impulsionam os indivíduos não apenas a trabalhar incessantemente, mas a transformar o trabalho em instrumento para acumular conhecimento, preparando-se para o ciclo que está por vir. Há que resgatar o conhecimento que está disperso pelos povos estrangeiros, conhecimentos que não se tem tradicionalmente e é preciso acumular. No passado, conquistou-se o conhecimento dos animais, retirando-lhes a condição de humanidade da qual os homens então se apoderaram com exclusividade, usando truques ou mesmo a força. Agora, é necessário conquistar o conhecimento que não se tem, mas de maneira pacífica. Foi o ideal pacifista que fez com que os Ye'kuana embarcassem em suas canoas para comerciar com outros povos. O resultado do acúmulo de conhecimento e bens adquiridos através do comércio deve ser acessível a todos. A lição de Wanaadi é clara: no ciclo vindouro, os Ye'kuana terão todo o conhecimento e bens a seu serviço, assim como os brancos têm no presente; entretanto, comportando-se de forma avara com seus semelhantes, como fazem os brancos, os Ye'kuana perderão tudo, pois Wanaadi não hesitaria em encerrar mais uma vez o ciclo, por isso, esses bens e conhecimento devem ser usados em benefício de todos.

As relações com outros povos e o modo como os Ye'kuana conduzem seu destino só podem, pois, ser interpretados à luz de *wä'tunnä*. No momento em que as trocas tradicionais perdem espaço para outras formas de geração de renda e riqueza, é preciso analisar o significado destas novas fontes na tradição moral. Cada vez mais em Auaris, e em outras comunidades da Venezuela, tem-se buscado uma inserção no mundo das profissões ocidentais, com remuneração assalariada, em substituição às antigas expedições comerciais enquanto fonte geradora de conhecimento adquirido dos brancos. É uma tendência que está em curso, mas nem todos estão prontos para ingressar nesta nova etapa; muitas famílias ainda se dedicam ao comércio como fonte privilegiada de riqueza; entretanto, o número de famílias em que há assalariados cresce a cada dia, a ponto de que, em algumas residências, diversos homens trabalham em profissões mediante salário. Por ora, são três as possibilidades de escolher uma profissão sem deixar Auaris: o trabalho na saúde, na escola e no Exército. Mas, qual é o sentido de buscar uma profissão que exige uma formação escolar que, por sua vez, acarreta em todos os sinais da destruição e morte cultural, condensados na presença do branco? Para tentar entender esse aparente paradoxo, lanço mão da comparação para, por contraste, entender alguns aspectos cruciais dessa questão.

A crescente demanda dos povos indígenas por bens industrializados não é novidade na literatura etnográfica (Ramos 1990; Howard 2000). Entretanto, cada povo imprime a essa demanda um sentido próprio, através dos significados que assumem os bens e a riqueza postos em circulação. Gordon (2006) analisa o fenômeno que chama de 'consumismo' Xikrin a partir dos dados de sua pesquisa entre os Xikrin-Mebêngôkre do Cateté, no sudeste do Pará, com os quais podemos estabelecer um interessante contraponto. O autor investiga o sentido que os Xikrin imprimem às mercadorias industrializadas que circulam em enorme (e crescente) quantidade, adquiridas majoritariamente com o dinheiro advindo do convênio com a mineradora Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) para retirar minério na área de sua reserva. Uma das conclusões de Gordon é que, para os Xikrin a forma de controlar o branco é incorporar seus bens e mercadorias, assim como no passado suas incursões bélicas a outros povos eram motivadas pela aquisição de bens materiais e imateriais. Embora no passado os Xikrin tenham atacado os brancos para tomar-lhes os bens, logo perceberam que essa não era a maneira mais eficaz de obter o que queriam e

aceitaram o acordo de paz que lhes foi proposto. Hoje, vivendo sob um ‘pacifismo oficial’ tanto com outras etnias indígenas quanto com os brancos, os Xikrin continuam exercitando sua habilidade de incorporar bens.

O modo Ye’kuana de interagir com o Outro é também incorporando seus bens materiais (mercadorias) e imateriais (conhecimento). Assim como ocorre entre os Xikrin, as trocas e aquisição desses bens não se dão para suprir necessidades de subsistência, mas vão muito além. Para os Ye’kuana, é preciso apropriar-se do saber branco para tomar seu lugar no futuro, como um dia fizeram com os animais. O pacifismo através do qual se dá essa apropriação evoca, não a humanidade compartilhada entre os povos, mas a humanidade exclusiva dos Ye’kuana, pois apenas animais ou semi-humanos comportam-se agressivamente (gente de Odo’sha, Sanumá e os demais Yanomami). A guerra com esses seres era justificada, justamente, pelo fato de não serem considerados completamente humanos. O mesmo ocorreu mais tarde com os Fañudu, espanhóis que se deixaram corromper por Odo’sha.

Em um de seus trabalhos, Ramos (1996) analisa um conflito armado ocorrido entre índios e garimpeiros na comunidade de Olomai, no médio Rio Auaris, conflito esse resultante de um mal-entendido entre as partes, com vítimas de ambos os lados. A autora mostra que essa situação só pode ser de fato compreendida quando se entende o que exatamente estava em jogo – e para isso volta-se à análise das relações de cada um dos atores envolvidos com o garimpo e a riqueza por este produzida (Ye’kuana, Sanumá, empresários do garimpo e garimpeiros). Analisando o que cada um deles faz com o ouro, a autora conclui que são os Ye’kuana que com maior racionalidade empregam essa riqueza. Enquanto os Sanumá vêem no ouro a possibilidade de reforçar suas relações sociais através das trocas do tipo dádiva, os garimpeiros o usam para esbanjar na cidade, e os empresários, de maneira igualmente perdulária, investem em riqueza fácil e rápida, os Ye’kuana acumulam-no para investir em educação, saúde e conforto dos membros de suas comunidades.

O que nos interessa aqui é a relação dos Ye’kuana com o dinheiro adquirido através do garimpo. Embora parte de todo bem produzido seja empregado em benefício da família extensa, seja ele tradicional (alimentos, conhecimento ritual, comércio com outras etnias) ou não (dinheiro e bens industrializados), há a produção voltada para o consumo e

benefício de toda a comunidade. Com o garimpo não foi diferente. Alguns Ye'kuana trabalharam individualmente para os garimpeiros como guias, barqueiros e fornecedores de carne de caça, e o dinheiro e bens obtidos eram revertidos em benefício de suas próprias famílias. Entretanto, o dinheiro ganho com a cobrança de pedágio pelo pouso dos aviões e pelas balsas, foi usado para finalidades tais como a compra de uma casa em Boa Vista e uma quantidade de bens para uso das aldeias (motores de popa, microscópios, espingardas, máquinas de costura, de ralar mandioca, etc.), ou seja, bens de uso coletivo. A ética ye'kuana levou-os – e ainda leva – a investir o dinheiro obtido através do comércio, do garimpo e, mais tarde, do trabalho remunerado, não só no bem-estar da comunidade, mas em instrumentos que possibilitem a aquisição de conhecimento. A comunidade trabalhou para, no início, enviar seus jovens a Boa Vista e depois para trazer a escola até a aldeia sem que seus filhos tivessem que sair para estudar e levar o projeto adiante.

A distribuição e consumo dos bens, portanto, se dá de duas formas: determinados bens são distribuídos e consumidos pela família extensa, enquanto outros são revertidos em benefício de toda a comunidade. O mesmo vale para os Xikrin, de acordo com a descrição de Gordon. Os salários, pagos com o dinheiro do convênio com a CVRD (e também aposentadorias pagas pelo governo) e recebidos pelos líderes da comunidade, são revertidos em benefício de suas famílias, enquanto parte da verba do convênio é usada para a aquisição bens comunitários (como caminhões) ou mesmo distribuição de bens às famílias em que não há assalariados, de acordo com a necessidade de cada uma. A diferença é que, para os Xikrin, os bens também servem para marcar as diferenças hierárquicas internas que caracterizam essa sociedade. O “consumo diferencial” é prerrogativa dos chefes que têm acesso privilegiado aos recursos e adquirem constantemente bens que são novidades na aldeia, de forma a marcar seu status. Isto não ocorre entre os Ye'kuana, não só pela a natureza distinta da chefia (Arvelo-Jiménez afirma com precisão que o chefe ye'kuana é um líder sem poder que, na realidade, está nas mãos do conselho de anciãos), mas devido à ética própria que prescreve a contenção e condena a posse exclusiva e exagerada de recursos materiais.

Ao contrário dos Xikrin, cujo ‘consumismo’ os leva a contrair dívidas com comerciantes para suprir a crescente demanda por mercadorias, os Ye'kuana acumulam primeiro para comprar depois. Até mesmo nas trocas tradicionais com outros povos, em

geral, os homens partiam nas expedições com produtos que haviam sido fabricados com a finalidade comercial e pagavam geralmente à vista os produtos que adquiriam.

A pergunta que cabe, ao final é: tendo em vista que a lógica de distribuição e consumo dos bens entre Xikrin e Ye'kuana é similar, qual o objetivo do consumo de tais bens? Para os Xikrin, eles marcam as diferenças previamente existentes no interior da organização social, com o consumo diferenciado reforçando o status das chefias. O consumo dos bens é um fim em si mesmo, o que leva Gordon a descrevê-lo como 'consumismo', e a demanda por bens cresce conforme cresce a sua oferta: quanto mais bens se tem, mais bens se deseja. Já para os Ye'kuana, o consumo é o meio para chegar a um fim: preparar-se para o ciclo futuro, profetizado por *wätunnä*. Como? Adquirindo o poder dos brancos que se manifesta no acúmulo de bens. Para os Ye'kuana, a aquisição de bens e perspectiva de reinar no próximo ciclo pela apropriação do poder dos brancos só é possível com o acúmulo de conhecimento, aliado ao trabalho.

Creio que é na valorização do conhecimento, seja ele o conhecimento tradicional ou o adquirido na relação com outros povos, que a ética ye'kuana se baseia. Ninguém sabe tudo e todos sabem alguma coisa, o que fornece status a todos os homens, ou a todos os que trabalham e procuram o conhecimento. É por isso que ter o conhecimento dos brancos não confere status maior aos jovens professores do que os velhos líderes detentores do saber tradicional. Na medida em que os jovens professores se dedicaram a aprender as coisas dos brancos, não puderam se aprofundar no conhecimento tradicional, resguardado pelos velhos sábios. Os jovens dedicam-se à aprendizagem do conhecimento necessário ao próximo ciclo, mas, ao mesmo tempo, para levar adiante tal empresa, tornam-se portadores dos sinais da morte cultural: especialmente através das escolas. Para retardar a morte iminente, os jovens aprendizes precisam do conhecimento tradicional dos anciãos. As duas metades complementam-se, necessitam uma da outra para sobreviver como verdadeiros Ye'kuana, antes que *Wanaadi* ponha fim ao ciclo atual.

O dilema dos Ye'kuana surge quando esses dois caminhos se desencontram. O grande paradoxo que a escola representa – por ser um dos signos da destruição e morte da cultura – se reflete nas representações que os Ye'kuana fazem dela. A geração que lutou pela criação da escola em Auaris hoje lamenta as transformações sociais recentes, apontadas como fruto da educação à moda ocidental. A sedentarização da população, o

impacto negativo nas atividades tradicionais e o desrespeito pelos velhos são apontados como os grandes problemas surgidos desse paradoxo, cuja face agonística aparece nos suicídios de jovens, homens e mulheres, que têm assombrado a comunidade nos últimos anos. A maior parte dos velhos associam os suicídios à escola. As gerações mais jovens têm contato com o mundo dos brancos através da escola, que lhes possibilita ter uma profissão e ingressar nesse mundo novo, quando abrem mão do conhecimento tradicional e “querem ser como os brancos”. A escola, nesse discurso, representa, portanto, o contato com uma realidade que lhes é alheia. A proposta inicial da escola foi subvertida: a intenção era adquirir o conhecimento dos brancos e preparar-se para o ciclo vindouro, mas sem abrir mão do conhecimento tradicional. Os jovens, porém, deixaram de lado o conhecimento tradicional e puseram em risco o projeto das gerações anteriores.

Surpreendidos com o poder transformador da escola, muito mais insidioso e potente do que as armas de fogo, os velhos guardiões ye'kuana carregam ainda a culpa de terem trazido para dentro da aldeia o germe da destruição e morte. Por outro lado, os professores, usando a seu favor o caráter fatalista da profecia, se perguntam “*será que se não tivesse escola ia ser diferente?*” Para eles “*está nas nossas mãos decidir qual escola queremos. A nossa língua nós não vamos perder, por causa da escola. Nós professores é que temos que lutar por isso.*” Só a história nos dirá se os Ye'kuana serão capazes de se reinventar uma vez mais.

Referências

Arvelo-Jiménez, Nelly, F. Morales Méndez & Horacio Biord Castillo, 1989. *Repensando la historia del Orinoco*. Revista de Antropologia, vol.V, nos. 1-2, Departamento de Antropologia, Universidad de Los Andes, Bogotá.

Basso, Keith, 1988. *Speaking with names: language and landscape among the Western Apache*. Cultural Anthropology, vol. 3 no. 2.

Gordon, Cesar, 2006. *Economia selvagem, Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Unesp.

Guss, David, 1990. *To Weave and Sing – Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley: University of California Press.

Hill, Jonathan, 1984. *Los misioneros y las fronteras*. América Indígena vol. XLIV, no. 1.

Howard, Catherine V, 2000. *A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai*, in: *Pacificando o Branco – Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (org). São Paulo: Unesp.

Ramos, Alcida Rita, 1980. *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

Ramos, Alcida Rita, 1996. *A profecia de um boato*. Anuário Antropológico/95. Tempo Brasileiro:1996.