

BABEL DA FLORESTA, CIDADES DOS BRANCOS?

Um povo indígena no trânsito entre dois mundos

Pedro de Niemeyer Cesarino
FFLCH/USP
2008*

Este ensaio trata da relação entre territórios indígenas e espaços urbanos. Tal relação é aqui abordada pelo ponto de vista da mitologia e do xamanismo dos Marubo, um povo falante de língua Pano e habitante da Terra Indígena Vale do Javari (AM). As reflexões elaboradas pelos xamãs marubo sobre os estrangeiros e as cidades são tributárias de estruturas de fundo do pensamento ameríndio, que vêm sendo elucidadas nas últimas décadas pela etnologia americanista. A falta de maior diluição dos avanços da etnologia, seja no próprio ambiente acadêmico, seja em um ambiente cultural ou político mais amplo, tem tornado difícil a superação de uma série de equívocos comuns na interpretação dos trânsitos entre floresta e cidade e das estratégias indígenas de ocupação do espaço urbano. As lacunas de informação sobre tais deslocamentos possuem conseqüências graves para os povos da floresta e suas relações com o mundo não-indígena. A proliferação de julgamentos equivocados tem se tornado crescente, num contexto em que a manutenção da demarcação contínua de grandes reservas tais como a Raposa Serra do Sol está em debate e que a mídia, na esteria de uma opinião pública ignorante, não fornece matéria suficiente para a reflexão sobre temas obscuros e (aparentemente) distantes.

Pretende-se aqui oferecer alternativas críticas e etnograficamente embasadas para certos pressupostos ainda marcados por uma base romântica e positivista. Tais pressupostos sustentam, em linhas gerais, que os supostos “índios” genéricos não possuem pressupostos intelectuais, ou ao menos possuem apenas alguns frágeis e capazes de desaparecer por conta dos processos de integração. O tratamento assimétrico é hegemônico; serve de justificativa para argumentações unilaterais que não levam em consideração as lógicas dos pensamentos ameríndios, menosprezando o ponto de vista

*A ser publicado na revista *Novos Estudos* (versão eletrônica também disponível em http://novosestudos.uol.com.br/acervo/acervo_artigo.asp?idMateria=1276). A pesquisa que deu origem a este artigo se baseia em quatorze meses de trabalho de campo entre os Marubo do Vale do Javari. O trabalho contou com o apoio do CNPq, do Núcleo Transformações Indígenas (PRONEX/FAPERJ), da Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Paris, EREA) e do Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

da floresta como uma fonte possível de interlocução. Proliferam julgamentos supostamente “especializados” sobre assuntos que a antropologia considera, alguns, como absolutamente ultrapassados (o problema da aculturação, por exemplo) e, outros, como um desafio ao conhecimento (o problema da transformação). Afinal, se os "primitivos" são mesmo todos iguais, quem estaria desautorizado a emitir opiniões formadas sobre o assunto? Aldo Rebelo, por exemplo, disse recentemente em um jornal de grande circulação que “a cosmogonia tem valor para as populações que não tiveram contato com o não-índio” (*O Estado de São Paulo*, 27/04/2008). Entenda-se, pela negativa, que aqueles que tiveram “contato” não têm mais uma “cosmogonia”, ou ao menos perderam a credibilidade e o direito para tal, pois agora usam shorts adidas, já abandonaram o paleolítico.

Afirmações deste gênero espalham-se por diversos setores da *intelligentsia* nacional, como podemos constatar na seguinte passagem de um artigo de Hélio Jaguaribe, recentemente publicado em outro jornal de grande circulação: “...a perpetuação de culturas nativas, em que se fundamenta, no Brasil, a política de reservas, carece de sentido. Em termos antropológicos, pois é impossível sustar o processo civilizatório. As populações civilizadas do mundo são descendentes de populações tribais, que seguiram, em todos os países, o secular caminho que leva paleolíticos a se transformarem em neolíticos e estes, em civilizados.” (*Folha de São Paulo*, 26/04/2008). O trecho, que se baseia em pressupostos similares aos Rebelo, dispensa maiores comentários. Basta dizer que varre para debaixo do tapete os genocídios que movimentaram tal “secular caminho”, além de ser uma confissão de ignorância com relação ao conceito de cultura, basilar para disciplinas tais como a sociologia e a antropologia. Em um editorial recente, o jornal *O Estado de São Paulo* insiste em outro erro e lança uma cortina de fumaça nos direitos originários das populações ameríndias sobre seus territórios, quando diz que “...a autonomia de enclaves nacionais em nossa base territorial pode se tornar extremamente perigosa” (28/08/2008, página 3). Este não é um ensaio sobre processos de demarcação de reservas indígenas, mas sim sobre choques de pressupostos, um exercício de investigação das perguntas alheias (ameríndias) ainda ignoradas pela cultura nacional. Tratamos aqui de "povos que não têm a terra como um valor, pois vêem o mundo como algo ilimitado", de acordo com a afirmação precisa da antropóloga Nádya Farage¹. Em que consiste tal visão avessa às

¹Em conferência realizada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (UNICAMP), 26/08/2008. Uma frase do estatuto da comunidade de Dom Pedro Massa, bairro da cidade indígena de Iauaretê (AM), diz o

quantificações da mercadoria e aos positivismos de plantão? O caso marubo nos fornecerá algumas pistas.

Babel da floresta

A formação da sociedade hoje conhecida como “marubo” (e de tantas outras ameríndias) esconde uma configuração relacional característica da Amazônia ocidental, marcada por uma complexa rede de trânsitos e circulações que, desde os tempos pré-colombianos, parece determinar os modos de se atuar e refletir sobre a alteridade, os impactos da presença dos brancos e da urbanização. Em outros termos, “marubo”, um nome dado para um determinado coletivo pela história da relação com os invasores brancos e peruanos, é algo distinto das hordas de caçadores e coletores perdidos na selva, ou de sociedades atômicas isoladas. O que chamamos de “sociedade marubo” formou-se em meados do século XIX na região das cabeceiras dos rios Curuçá e Ituí, a partir de remanescentes de povos falantes de línguas da família Pano. Estes remanescentes, dizimados por conflitos internos e, progressivamente, pela pressão das explorações econômicas na região, aglutinaram-se sob a influência de um poderoso xamã (*romeya*) e chefe (*kakaya*) chamado João Tuxáua. A partir do final do século XIX e começo do XX, João Tuxáua passa a reunir os povos dispersos sob a perspectiva do parentesco e do xamanismo: faz com que as pessoas deixem de guerrear entre si e as estimula a adotar um *modus vivendi* baseado no trabalho em grandes roçados, na elaboração de grandes festivais (*saiki*) e no aprendizado de um vasto conhecimento mitológico e xamanístico (cf., Ruedas 2004). Os nomes provenientes de antigos grupos tribais transformam-se então em segmentos de uma nova morfologia social (cf., Melatti 1977), tais como Povo-Azulão (*Shanenawavo*), Povo-Sol (*Varinawavo*), Povo-Jaguar (*Inonawavo*), Povo-Japó (*Rovonawavo*), Povo-Arara (*Shawānawavo*), entre outros. O sistema social acaba assim por guardar de maneira particular os vestígios da diversidade anterior – diversidade que se faz notável, por exemplo, no papel central da oratória e da diplomacia², bem como nas próprias comparações com os brancos: “somos como vocês, que se dividem em portugueses, brasileiros, peruanos, americanos...”.

seguinte: "A comunidade indígena não tem fins lucrativos. Seu objetivo é a formação de seus membros e de seus filhos." (*apud* Andrello 2006: 191). O sentido de tal frase não é nada evidente; remete à peculiar propensão ao parentesco e à relação que constitui os pensamentos ameríndios, como veremos.

²Veja por exemplo Sztutman (2005: 267 e segs) para uma análise da diplomacia e chefia tupi e Franchetto (1993) para as falas de chefe entre os Kuikuro.

A diversidade característica da formação da sociedade marubo faz dela um intrigante exemplo das redes que constituem a paisagem ameríndia e, em nosso caso, a Amazônia ocidental. Vastas redes de troca entre os Andes e os povos da Amazônia são conhecidas pelos estudiosos (cf., Chaumeil 1991; Renard-Casevitz 1998); a existência de grandes ocupações populacionais e de rotas de circulação tem sido alvo de bem sucedidas pesquisas etnológicas e arqueológicas, tal como vemos nos trabalhos sobre as antigas ocupações do alto Xingu desenvolvidos por Heckenberger *et alii* (2003, 2008). O sistema multiétnico e multilíngüe do alto rio Negro, que articula subgrupos aruak e tukano através de antigas e complexas redes relacionais, em muito determina a atual composição da cidade indígena de Iauaretê (AM), como mostra Andrello em um estudo (2006). A multiplicidade interna dos povos falantes de língua pano espalhados pela Amazônia ocidental, as conhecidas relações estabelecidas com os falantes de quechua ou com o Inca (cf., Erikson 1998; Saez 2000, 2006; Cesarino & Colpron 2008), são exemplos de que sociedades ameríndias não são entidades fechadas e isoladas, mas *sistemas relacionais abertos*.

Para estes sistemas, os trânsitos entre aldeia e cidade são centrais. Os Marubo, muito embora vivam em aldeias que distam dias de viagem das cidades do vale do Juruá e do alto Solimões, têm propensão especial para os deslocamentos e interlocuções. A distância de suas aldeias, no entanto, garantiu uma certa proteção com relação às transformações radicais sofridas pelos povos do Vale do Juruá por conta da exploração da borracha. (Os Kaxinawá, assim com os Yaminawa ou os Yawanawa, deixaram de viver em malocas e adotaram quase que exclusivamente as casas de tapiri utilizadas pelos serigueiros³). Nos dias de hoje, o uso de malocas se alia à manutenção de um xamanismo ativo, cujas características muito têm a ver com as multiplicidades e diplomacias que constituem as redes ameríndias desde tempos imemoriais. Como se relacionam com o fluxo intenso para as cidades? Tratam-se de fato de duas experiências e modos de socialização radicalmente incompatíveis? Por quais critérios tais trânsitos são pensados? A mitologia e o xamanismo fornecerão algumas pistas.

Os marubo possuem uma complexa mitologia transmitida através de longas narrativas cantadas que, em linhas gerais, pode ser compreendida como uma mitologia de viagem, centrada nos temas da aliança e da afinidade (cf., Cesarino 2008; Werlang 2001). O canto de surgimento dos antepassados (*Wenía saiti*), por exemplo, narra a

³Ver Almeida & Carneiro da Cunha (2002) e Iglesias (2008).

viagem dos povos antigos desde as terras localizadas a jusante, na direção de um grande rio (*noa*), até as terras das cabeceiras. Ao longo do trajeto, os antepassados encontram estrangeiros que vivem nas beiras do rio *noa* (identificado a Manaus e, por vezes, a São Paulo, Brasília e Rio de Janeiro), vivendo em casas com suas criações de galinhas e seus roçados. Mantém relações sexuais com as mulheres estrangeiras e seguem viagem ao longo do grande rio. Num determinado momento, encontram a famosa Ponte-Jacaré (*kape tapã*), um tema difundido na mitologia pano. No início da ponte, estão novamente alguns estrangeiros vigilantes, donos de cordas de ferro (*mane cheo*). Os antigos chefes e xamãs atravessam a ponte e, já do outro lado, chamam as pessoas insensatas e lascivas que caminhavam atrás deles para a travessia. Quando estão no meio do rio, os chefes pedem emprestado aos estrangeiros suas cordas de ferro, com a qual decepam o pescoço da ponte monstruosa. Livram-se assim da presença incômoda dos outros parentes, que ficavam atrás brincando com seus pênis e não sabiam escutar palavras importantes. Com o pescoço decepado, a Ponte-Jacaré vira e os parentes lascivos caem nas águas dos rios, morrendo retalhados pelas piranhas dentadas e por lâminas aquáticas. Suas almas ou duplos (*vaká*) partem então novamente a jusante, dando origem às prostitutas e arruaceiros das cidades. Os chefes e xamãs continuam sua viagem.

A mitologia marubo, cujas complexas conexões não terminam (assim dizem os próprios xamãs), elabora diversas outras reflexões sobre os não-indígenas que, de um modo geral, seguem o espírito das clássicas considerações desenvolvidas por Lévi-Strauss na *Histoire de Lynx*. Os mitos pan-ameríndios sobre o surgimento dos brancos, indagava-se o antropólogo francês, seriam uma reação à chegada “dos emissários de um outro mundo” (1991: 292)? A resposta é conhecida:

“Fenômeno incompreensível, dizia eu, a não ser que se admita que o lugar dos brancos estava prefigurado nos sistemas de pensamento fundados sobre um princípio dicotômico que, passo a passo, obriga a duplicar os termos, de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava simultaneamente necessário que ele houvesse criado também os não-índios.” (*ibidem* – trad. minha)⁴

⁴“Phénomène incompréhensible, disais-je, sauf à admettre que la place des Blancs était marquée en creux dans des systèmes de pensée fondés sur un principe dichotomique qui, étape après étape, oblige à dédoubler les termes; de sorte que la création des Indiens par le demiurge rendait du même coup nécessaire qu’il eût créé aussi des non-Indiens.”

A versão marubo de tal tema se encontra na história de Shoma Wetsa, uma mulher de ferro que possuía lâminas afiadas nos braços⁵, com as quais exterminava seus inimigos para, em seguida, devorá-los. Shoma Wetsa vivia com a irmã e o filho, Ranê Topãne. Andando na floresta, Topãne encontra Shetã Veka, uma mulher que havia conseguido escapar do naufrágio da Ponte-Jacaré, e decide levá-la para casa como sua esposa. Shoma Wetsa não gosta da decisão do filho, pois sabe que sua nora é uma pessoa ruim que deveria ter morrido no episódio da Ponte. Seu filho, no entanto, tem três bebês com a mulher e os deixa sob os cuidados de Shoma Wetsa que, sucessivamente, os esquarteja e devora. Dando-se conta disso, Topãne decide matar sua mãe, mas as diversas tentativas fracassam, pois a mulher é de ferro. Em um determinado momento, ele percebe que a mãe teme o fogo. Decide jogá-la dentro de um buraco cavado no meio da maloca, onde está uma fogueira. Antes de morrer queimada, Shoma Wetsa aconselha seu filho a preparar duas espécies de ayahuasca⁶, a ayahuasca do estrangeiro (*nawã oni*) e a do pássaro *txõtxõ* (*txõtxõ oni*). Em seguida, ela explode nas chamas: seu fígado cai em algum lugar do rio *noa* e se transforma em machado; seus dentes, em ouro; seus ossos, em ferro. Atrapalhado, Ranê Topãne troca as infusões de ayahuasca e acaba por tomar aquela que deveria ter ficado reservada para o duplo de sua mãe, que retornaria após a morte do corpo. Quando a mãe vem chegando de volta na maloca, Topãne e sua mulher pensam se tratarem dos brancos violentos. Shoma Wetsa se ofende e parte para jusante levando os duplos de seus três netos mortos, dizendo que os brancos voltarão em outra era para matá-los. Um dos duplos de Shoma Wetsa vai então viver junto com o Inca-Machado (*Roe Inka*) na direção do poente; o outro vai viver a jusante, na direção do sol nascente: dão origem aos brancos, tais como os brasileiros que vivem em Manaus e Brasília. A narrativa está em relação de transformação com diversos mitos ameríndios sobre a origem dos brancos, tal como o mito jê de Auké (cf., da Matta 1977), no qual a figura de D. Pedro II surge a partir de um conflito desencadeado em um núcleo familiar de antepassados.

O mito mostra mais uma vez que o surgimento dos brancos está prefigurado nas mitologias ameríndias e não pode ser compreendido como uma mera reação aos efeitos do contato. Mitologias como a marubo, assim como o próprio processo de formação de tal sociedade, mostram que “contato” não é a rigor um bom conceito para pensá-las (cf., Viveiros de Castro 1996). No mito acima, vemos como os brancos surgem de um

⁵Melatti (1989) dedica um artigo a esse mito.

⁶Infusão do cipó psicoativo *Banisteriopsis caapi*.

mesmo núcleo familiar considerado como pertencente aos antepassados dos Marubo atuais: a “dualidade em perpétuo desequilíbrio” de que falava Lévi-Strauss encontra-se escamoteada na narrativa. A alteridade, a rigor, é constitutiva de povos como os Marubo: “é como se os Pano sempre tivessem sabido se acomodar a uma forma de alteridade poderosa, ao mesmo tempo útil e ameaçadora, atraente e desconcertante, de que os brancos representariam apenas o último avatar em termos cronológicos”, escreve com precisão Erikson (1998: 251). De fato, para os Marubo e outros Pano, o Inca representa um antecedente dessa relação que, posteriormente, seria estabelecida com os peruanos caucheiros e, nos dias de hoje, com os brasileiros (cf., Cesarino & Colpron 2008; Saez 2000; Erikson 1998). Noutro canto-mito, “Pedindo Machado ao Inca” (*Inka Roẽ Yõká sãiti*), são narradas as viagens dos antepassados para oeste a fim de obter machados de ferro ou pedra junto ao Inca: ao longo do trajeto, os povos antigos mais uma vez encontram uma série de outros tais como o “Povo das Mulheres” (*Aĩvo Nawa*), com as quais devem copular intensamente a fim de que não sejam devorados. Após uma série de visitas aos povos que se encontram na viagem, chegam enfim à casa de pedra do Inca, que oferece-lhes uma caiçuma de fezes (*poi waka*, uma metáfora para café, explicavam-me). Aquele que a ingerir por inteiro terá um machado bom; aquele que recusar, um machado ruim. Na posse dos utensílios, retornam para suas terras a fim de cultivar roçados mais extensos.⁷ Hoje em dia, é para as cidades adjacentes à Terra Indígena que os Marubo viajam, a fim de obter instrumentos industrializados junto aos brasileiros.

Não é apenas nas idas às terras dos estrangeiros para conquistar ferramentas que multiplicidades de povos se encontram. A cosmologia marubo é ela própria um emaranhado infinitista de trajetos, povos e coletivos, visitados pelos xamãs *romeya*. Os espíritos *yovevo* organizam-se também em sociedades e estendem suas relações de parentesco aos Marubo, cujo xamanismo é um trabalho de tradução e mediação entre as intermináveis populações do mundo aquático, dos estratos celestes e subterrâneos. Seus duplos passeiam por tais habitações como quem passeia pelas cidades: as casas dos espíritos *Ni Okevo* são todas de pedra, ao modo das casas dos brancos; o duplo do Sol é um estrangeiro barbado, que vive também em uma casa de pedra e possui objetos tecnológicos. O xamanismo marubo replica para o cosmos um esquema similar ao das redes de relação características dos mundos amazônicos: também aqui os xamãs são

⁷Ver Cesarino & Colpron (2008) para um artigo sobre o assunto.

“diplomatas” (cf., Carneiro da Cunha 1998), pois transitam por uma profusão de coletividades que não deixa nada a desejar às cidades dos brancos mas, bem ao contrário, as antecipa. O neologismo “sociocosmos” (cf., Viveiros de Castro 2002) aplica-se bem a sistemas xamanísticos tais como o marubo, para o qual o *socius* ultrapassa os limites visíveis. Com seus olhares alterados, os xamãs podem ver o mundo da copa das árvores (*Tama Shavá*) como uma miríade de aldeias e casas, onde vivem intermináveis espíritos com suas línguas e costumes distintos. A paisagem, dizem, é mais vasta do que a de cidades como São Paulo ou Manaus.

Ainda que a mitologia ofereça um lugar para os estrangeiros desde os tempos do surgimento, existem pontos essenciais de contraste. Os estrangeiros, donos da escrita, não são “pessoas pensadoras” (*chinãivo yora*) tais como aquelas que habitam na floresta: “eles têm escrita mas não sabem pensar”, explicava-me um xamã. Os estrangeiros lêem no papel, objetivam um conhecimento que, no caso das “pessoas pensadoras”, está internalizado sob a forma de desenhos geométricos invisíveis, os *kene*, através dos quais os xamãs são capazes de traduzir as línguas dos diversos povos-espírito. Não há novidade que escape ao esquema xamanístico, capaz de retraduzir a diferença em seus próprios termos. A multiplicidade não é um dado desconhecido, mas uma premissa deste sistema babélico.

Se a floresta, vista pelos olhos alterados, é um conglomerado infinito de habitações, muitas das quais semelhantes às dos brancos, o espaço das cidades também pode, alternativamente, ser morada para espíritos de comportamentos mais próximos aos das “gentes pensadoras”. Os espaços são reversíveis; a multiplicação perspectivista⁸ do xamanismo não se detém a domínios circunscritos. As visões de ayahuasca dos xamanismos sharanawa e shipibo-conibo, em muito semelhantes ao caso marubo, são permeadas por espíritos/mestres estrangeiros, dotados de equipamentos e tecnologias, donos de estabelecimentos comerciais e de instrumentos sofisticados de medicina (ver Déléage 2006 e Colpron 2004). Um xamã com o qual trabalhei nas cidades fronteiriças de Tabatinga/Leticia (alto Solimões) e em Cruzeiro do Sul (Acre) dizia que os espíritos-galinha (*takare yochi*) e os espíritos-sabiá do rio grande (*noa mawa*) encontram-se ali em multidões. São tomadores de cachaça e cerveja, mas são pessoas boas: espírito-galinha costuma entrar no corpo/casa do xamã que canta em sua maloca na floresta. Uma vez ali, extrai agentes patogênicos do corpo dos doentes. Assistindo aos desfiles

⁸A noção é de Viveiros de Castro (2002) e Lima (2005).

das escolas de samba do Rio de Janeiro pela televisão, o mesmo xamã dizia ser aquela multidão igual às dos espíritos que costuma visitar: brilhantes, inúmeros e fulgurantes, adjetivos utilizados também pelo xamã yanomami Davi Kopenawa em seus relatos sobre os igualmente numerosos espíritos *xapiripë* (Kopenawa 2004).

Tal reversibilidade é compreensível através da lógica dos termos *yora* (“gente”) e *nawa* (“estrangeiro”). Sentado na varanda da casa que os Marubo mantêm em Cruzeiro do Sul com o dinheiro de suas aposentadorias, um homem me dizia que “todos somos *nawa*, mas somos *yora* no meio”. Com isso queria dizer que os Marubo, assim como os estrangeiros (brasileiros, peruanos, portugueses, colombianos, americanos...), sempre foram compostos por uma diversidade de coletivos. A posição de uma determinada pessoa dentro de uma rede de relações marcada pelo parentesco e pela comensalidade é que a definirá como “gente” (*yora*) em face dos “outros” (outra tradução possível para *nawa*). O par *yora/nawa* não pode portanto ser compreendido apenas através da oposição “índios/brancos”: seu uso é contextual e posicional; segue, de maneira geral, a lógica da “afinidade potencial” elucidada por Viveiros de Castro (2002) e aplicável aos Pano⁹. Um branco urbano que passa longas temporadas nas aldeias poderá ser dito *yora* ao integrar o campo do parentesco de seus anfitriões, tornando-se um parceiro de comensalidade e um interlocutor na língua nativa. Um marubo que, ao reverso, passa muito tempo nas cidades poderá ser considerado como “estrangeirizado” (*nawaya*) por seus parentes da floresta. Um rapaz “estrangeirizado”, entretanto, ao encontrar esse mesmo antropólogo em uma cidade dormindo em um quarto de hotel, chamá-lo-á de *nawa* e a si mesmo de *yora*, mesmo que o antropólogo fale em sua língua.

O modo marubo de pensar a alteridade não se baseia em cortes ontológicos intransponíveis, tais como os que se utiliza para fazer o contraste entre os povos da natureza (floresta) e os da civilização (cidade). Se o retorno a um estado de natureza nos é vedado; se nosso senso comum deixa de considerar como “índio autêntico” aquele que abandonou de modo irreversível tal estado para adentrar na civilização (e a própria civilização como um processo irreversível), o pensamento ameríndio molda-se alternativamente pela idéia de transformação¹⁰: a possibilidade de estender conexões relacionais aos horizontes mais vastos possíveis é que está em jogo, seja nas regiões do

⁹Ver Deshayes e Keifenheim (1994) para o caso kaxinawá; Erikson (1996) para os Matis, a partir de uma análise comparativa.

¹⁰Ver por exemplo Vilaça (1999). Para estudos sobre a relação entre natureza, cultura e as ontologias ameríndias, ver Viveiros de Castro (2002) e Descola (1986, 1992, 2005).

cosmos, seja ao longo da hidrografia ou nas cidades, através de temporadas ou de vínculos mais duradouros. A possibilidade de estabelecer *vínculos* parece ser, pois, um dos lastros dos sistemas em questão e de seus pensamentos pelo parentesco¹¹. Vamos observar mais detalhadamente como tal predisposição à alteridade e à relação tem se (des)harmonizado com a vida nas cidades; como, sem que desapareça no falacioso processo de “aculturação”¹², convive em conflito com o mundo não-indígena.

Cidade dos brancos

As passagens de uma conversa que segue traduzida trazem um bom testemunho das relações entre os Marubo e as cidades. O narrador é Lauro Brasil, experiente xamã curador. Agora falecido, Lauro fora em vida madeireiro e regatão: conhecia bem os costumes dos brancos e as cidades a jusante (Atalaia do Norte, Tabatinga e Benjamin Constant) e a montante (Cruzeiro do Sul, Guajará/AM), nas quais possuía amigos, e outras formas de relação, muitas das quais estabelecidas com os padrões do comércio do alto Juruá. Passou boa parte de sua vida madura em viagem, trazendo produtos dos brancos para serem comercializados nas aldeias do alto Ituí e vivendo longas temporadas nas cidades, até que se tornou um xamã *romeya*. Neste tipo de xamanismo desencadeado por crises e doenças, a pessoa inteira se altera para se tornar capaz de manter relações de parentesco com os espíritos¹³. A experiência pode ser arriscada e Lauro, que quase chegou a morrer por conta dela, teve os caminhos que ligavam seu corpo/maloca às casas dos espíritos desfeitos por seu irmão mais velho, um xamã rezador (*kẽchĩtxo*). As circulações do xamanismo possuem, entretanto, afinidade intrínseca com as viagens para as cidades: num ou noutro caso, exerce-se a diplomacia,

¹¹Escapa aos propósitos do presente artigo examinar com mais detalhes as estratégias econômicas e políticas envolvidas no trânsito entre aldeia e cidade. O leitor interessado em maiores detalhes deve se reportar ao trabalho de Lasmar & Eloy (2006), que observaram como o estabelecimento de populações indígenas na região de São Gabriel da Cachoeira (AM) não implica em uma uniformização das práticas econômicas mas, bem pelo contrário, em uma reinvenção das situações urbanas a partir das técnicas de subsistência da floresta. Em seu estudo sobre a cidade de Iauaretê (AM), Andrello (2006) mostra com detalhes como a ontologia xamanística e as estratégias de socialidade dos povos da região (marcadas pelas relações de afinidade e aliança distribuídas há tempos pela rede hidrográfica) determinam, a partir de critérios próprios, a ocupação do espaço urbano e as estratégias para a resolução de dilemas sócio-econômicos.

¹²Ver Viveiros de Castro (1992) para uma crítica da noção de aculturação.

¹³Os xamãs *kẽchĩtxo* (ou *shõikiya*) atuam sobretudo por intermédio de espíritos auxiliares e dos cantos de cura *shõki*. Seus duplos (*vaká*) não saem de seus corpos para realizar viagens pelo cosmos, tal como no caso dos xamãs *romeya*.

o trânsito entre pontos de vista (cf., Carneiro da Cunha 1998). Lauro falava sobre o início das visitas às cidades e seus desdobramentos:

Pedro: *Antes as cidades eram boas?*

Lauro: *Antes as pessoas não entendiam a língua dos brancos. Não viviam nos brancos. Naquela época, a cidade era boa, era bom viver na cidade. Naquela época, podíamos ficar nas cidades sem documentos. (...) Mas agora não é assim, agora nós todos temos que ter documentos, os brancos perguntam, “você tem documento?”, assim costumamos escutar. Por isso agora tem ficado difícil para os jovens que vão estudar nas cidades. Naqueles tempos nós não tínhamos doença, nós não tínhamos febre. Mas agora é assim, estou falando destes tempos recentes, agora não dá para entender a doença, não dá para entender o peso da doença, não dá para entender o peso da febre. Agora nós queremos aprender a escrever, quando estamos nos brancos nós não entendemos sua língua, como é que vamos falar... (...) Agora nós vamos trazer os nossos parentes para cá, as pessoas que ficam vivendo nos brancos vão se estragando.*

Pedro: *Por que é que as pessoas que moram em Atalaia ficam assim, tomam cachaça, ficam doidas, mexem com os outros? O que é que tem de ruim na cidade que faz as pessoas ficarem assim?*

Lauro: *As pessoas ficam assim porque tomam cachaça, querem ver mulher para transar, ficam buscando confusão. As pessoas tomam bebida e ficam doidas, as pessoas tomam cachaça e o espírito dela encosta. Eu passo a querer brigar com esse meu parente de quem eu gosto. Eu me altero, meu pensamento se altera, o espírito da cachaça passa por você, eh!, eu fico querendo te matar, fico pensando em brigar com você. Na cidade é assim. O duplo da pessoa que morreu em briga, do que morreu em briga [assassinado], seu duplo se levanta. Tendo morrido, o seu duplo se levanta e encosta em outra pessoa, encosta em outra pessoa, vai passando por suas costas. Esses espíritos todos, esses espíritos mortos por assassinato, esses que nós chamamos de espíritos guerreiros, as pessoas mortas por armas, o espírito da cachaça, esses todos, uma vez que seus duplos ficaram fortes eles encostam nas pessoas, matam as pessoas, esses espíritos todos que têm nas cidades.*

Os nossos antepassados, quando viemos surgindo, quando foram surgindo, o vento da terra os exterminou e os Japós do Rio Grande (Ene Iskovo) apareceram, estes que são as pessoas mais bravas, estes são os donos de vocês, de vocês estrangeiros, estrangeiros mais bravos, prendedores [policiais]¹⁴. O Japó do Rio Grande, seu duplo é que fez surgir aqueles prendedores. Assim eles surgiram, os Japós do Rio Grande, os estrangeiros

¹⁴Lauro faz referência a um episódio do canto-mito *Wenía* de que falamos páginas acima.

prendedores. Japó do Rio Grande não é nome de bicho não, é nome de gente, nome de estrangeiro, nome de estrangeiro. Esses Japós do Rio Grande não sabem pensar mesmo, sabem escrever, entendem bastante de escrita mas têm pensamento bravo, tem estrangeiro que é assim. (...)

Nós fomos os primeiros donos, nós surgimos primeiro e vocês surgiram depois, nós surgimos primeiro e, tendo surgido primeiro, tendo surgido, uma vez que surgimos vocês então surgiram de lá, surgiram lá há muito tempo, neste lugar que vocês chamam de Europa. Surgindo de lá, vocês quiseram nos pegar. Fazendo assim, os antepassados de vocês acabaram com a gente, vieram tomar as cidades da gente, eles acabaram com muita gente. Assim meu pai contava. Assim vocês vieram, assim vinham acabando com nossos antigos e pegaram a terra, acabaram com os antigos e pegaram a terra. Essa terra é nossa, nós surgimos primeiro, mas querem pegar a nossa terra. Vocês vieram roubando as cidades. As cidades não são de vocês, a terra é nossa, mas vocês roubaram. Vocês não podem nos pagar? “Não, nós queremos mesmo é pegar a terra, nós retalhamos a terra e não pagamos de jeito nenhum!”. “Dê-nos um avião, nós não vamos acabar rápido! Governo, venha rápido nos pagar!”, eu fico bravo.¹⁵

As últimas considerações do depoimento não devem eclipsar um traço notável dos Marubo: a admiração pelos estrangeiros, habitantes das cidades ou visitantes nas aldeias. Admiração, cativação: conhecimentos vêm sempre de fora, seja dos espíritos sub-aquáticos (que, nos tempos míticos, ensinaram por exemplo a arquitetura das malocas e a caça com arco e flecha), seja dos não-índios. Apesar da memória viva dos massacres e correrias que aterrorizaram estas regiões da Amazônia ocidental, não se pretende nos dias de hoje travar uma guerra com os brancos mas, bem ao contrário, abrir espaço para interações possíveis, ainda que a partir de premissas distintas. A possibilidade de conciliar a vida nas cidades com a vida nas aldeias depende porém simultaneamente, no plano interno, do desenrolar das atuais relações entre gêneros e gerações e, no plano externo, de mudanças nas instituições e pressupostos dos brancos. Muito embora vivam na segunda maior reserva indígena do Brasil, as faltas nos serviços essenciais e os decorrentes desastres sanitários têm minado o estabelecimento de vínculos harmoniosos entre os Marubo e os brancos, comprometendo a vida nas aldeias (cf., Welper & Cesarino 2006). Alguns velhos cogitam abandonar a beira dos rios (marcada pelo acesso às benfeitorias e produtos das cidades) para se estabelecer nas remotas cabeceiras dos igarapés, a fim de escapar das doenças que fogem ao controle do

¹⁵Uma versão mais longa deste depoimento foi publicada em Marubo (2006).

xamanismo. Como se pretendessem uma espécie de devir-antepassado com essa vida nas cabeceiras, por oposição ao devir-estrangeiro característico do estado atual de relações. Os Marubo, dizem, tornaram-se há tempos *eseyavo*, “sábios” ou “respeitosos”, por oposição aos seus antepassados e às populações vizinhas adjacentes, consideradas como “bravas” e propensas aos conflitos. Tal *ethos* intelectual e diplomático acaba por dificultar uma reação das aldeias ao caos que impera no município de Atalaia do Norte.

Desolação, messianismo

É provável que o fluxo para as cidades esteja relacionado à inclinação comum da juventude para períodos de experiência em outras terras, tal como argumenta Ruedas (2001, 2004), ecoando a propensão dos Pano e outros tantos ameríndios para a alteridade (cf., Erikson 1992). Os xamãs, no entanto, andam preocupados com o atual estado das coisas. Atalaia do Norte é vista como uma cidade essencialmente problemática, fonte de conflitos e desentendimentos de longa data com os brancos. Ainda assim, os Marubo ali se estabelecem cada vez mais. Por quais razões? Os perigos de Atalaia têm a ver com a proliferação de espíritos agressivos/assassinos originários de pessoas matadoras e dos espíritos da cachaça, que encostam nas pessoas e as tornam insensatas. Os espíritos agressivos e insensatos interrompem o parentesco, jogam pessoas umas contra as outras, e a cidade parece ser local privilegiado para isso. Nas aldeias, o assédio constante dos espectros dos mortos pode ser monitorado e manipulado pelas atividades dos xamãs que, com seus cantos, os mantém afastados das pessoas. A pessoa comum ignora estar sendo controlada por um espectro e, nas cidades, assim permanecerá sem que ele possa ser afastado.

De acordo com um xamã, uma pessoa se torna moradora de rua, alcoólatra e/ou doente mental, justamente por conta do assédio dos espectros dos mortos que perambulam pelas ruas sem rumo: tomando de assalto a pessoa, eles alteram-na, substituindo ou eclipsando aquela alma ou duplo que antes tomava conta de seu corpo. Nas aldeias, os mortos são conduzidos pelos xamãs através do Caminho-Morte (*Vei Vai*) ou então para longe das imediações das malocas. Os brancos insensatos das cidades, no entanto, não sabem o que fazer com seus defuntos. Não sabiam, aliás, o que fazer em vida: se foram agressivos, assim permanecerão em seus destinos póstumos. Incapazes de atravessar o longo Caminho-Morte (o mesmo para os Marubo e para os

estrangeiros), acabam por ficar presos em suas margens ou então recuam para esta terra, onde permanecem atrapalhando os viventes.

Os velhos marubo dizem que, nas cidades adjacentes à Terra Indígena, vivem “os filhos/descendentes de Shoma Wetsa”, isto é, os brancos violentos que surgiram a partir dos duplos dos netos outrora devorados pela mulher de ferro. Tais brancos são frequentemente contrastados aos brancos “bons” que vêm de terras distantes tais como São Paulo, Brasília ou Rio de Janeiro. Os xamãs desprezam as populações de tais cidades, formadas por pessoas “sem ensinamento” (*ese yama*), cujo comportamento é marcadamente distinto daqueles outros brancos “donos de palavra” (*vana ivorasĩ*) que vêm de terras mais distantes. Mesmo sabendo que estes estrangeiros são descendentes daqueles que roubaram suas terras em outros tempos, apreciam sua capacidade de conversa e de aprendizado da língua, oposta ao comportamento desrespeitoso dos brasileiros regionais, com os quais julgam ser difícil estabelecer uma interlocução inteligente.

Numa ou noutra cidade, os jovens criam vínculos com moças brasileiras, alguns dos quais mais duradouros, e aprendem os seus modos do amor e do sexo, distintos dos das mulheres das aldeias. Voltam para sua terra e tentam reproduzir a experiência das cidades em suas casas de tapiri, construídas ao redor das grandes malocas: as paredes internas são forradas de fotografias de revistas; alguns fazem mesas com bancos e estantes, onde organizam fitas cassete e CDs em torno dos aparelhos de som, objetos cobiçados. Isolados dos eventos que ocorrem nas malocas, onde velhos e homens maduros conversam ou realizam rituais, os jovens ficam entre si escutando músicas regionais românticas, jogando cartas ou dominó, fumando cigarros e consumindo cachaça ou outras bebidas, quando disponíveis. Os humores passam das brincadeiras eufóricas à melancolia: neste extremo, os jovens ficam tristes/nostálgicos (*oniska*), pois seus pensamentos estão alhures. Para alguns, o afeto e os compromissos com as mulheres das aldeias e a vivência com as moças brasileiras tornam-se experiências incompatíveis.

É verdade que os cantos dos espíritos (*iniki*) possuem uma semelhança de base com as músicas dos estrangeiros (*nawã kokaiki*): são todas melodias provenientes de fora, de outros povos invisíveis, sendo por isso tristes ou nostálgicas, este tipo de afeto característico dos trajetos e distâncias que marcam a paisagem amazônica (cf., Cesarino 2008). Ainda assim, a audição voltada apenas às músicas dos estrangeiros afasta os jovens da possibilidade de convívio com o parentesco sociocósmico, isto é, com o

campo de relações que integra os Marubo aos infindáveis espíritos. É a integração a esse campo que possibilita uma alteração efetiva da pessoa (composta por seu suporte corporal, *shaká* ou *kaya*, e por seus diversos duplos, os *yochĩ* ou *vaká*), tornando-a apta para atravessar o Caminho-Morte ou a viver com os espíritos após a morte. Alguns jovens acabam por ter seus duplos vivendo nas cidades, enquanto seus corpos permanecem nas aldeias. O resultado é a melancolia, a desolação, os conflitos de gênero e geração, bem como, no limite, a doença (agravada pelos casos diversos de hepatite e malária). Em outros povos ameríndios, talvez por razões similares, suicídios são desfechos frequentes.¹⁶

A ausência de um ensino escolar diferenciado reforça o quadro desalentador. Sem acesso a um conhecimento crítico sobre os saberes dos brancos, os jovens permanecem também à margem do conhecimento de seus antigos, uma vez que são poucos os que atualmente se engajam nos processos de transmissão das artes verbais e dos saberes xamanísticos. Incapazes de interagir de modo efetivo com ambos os mundos, acabam em um limbo desolador. As seguintes palavras de Davi Kopenawa Yanomami ressoam os dilemas dos Marubo:

“Por isso, quando meu pensamento está triste, às vezes me pergunto se, no futuro, ainda haverá xamãs. Talvez não. Nesse caso, nossos filhos estarão tão confusos que deixarão de ver os espíritos e de escutar seus cantos. Sem xamãs, viverão desprotegidos e perderão o juízo. Passarão seu tempo a vagar entre os brancos. (...) Por isso, nos esforçamos sem trégua para convencer nossos filhos e genros a inalar *yãkoana* e fazer dançar os espíritos como faziam os nossos antigos. Assim as palavras dos *xapiripẽ* [espíritos] jamais se perderão.” (Yanomami 2006: 21)¹⁷

É verdade, como dizíamos, que o xamanismo marubo é um sistema babélico de tradução; é verdade que sua mitologia é uma grande narrativa do "contato" imemorial e dos trajetos por terras distantes e suas multidões de populações estrangeiras. Parece ser por conta disso que foi possível, ao longo das décadas, calibrar o trânsito para o mundo dos brancos de uma maneira que garantisse a socialidade e a vida ritual das malocas.

¹⁶O fenômeno parece estar relacionado à pessoa cindida ou partida ameríndia: o duplo e a pessoa se ignoram, muito embora afetem-se mutuamente (ver Viveiros de Castro 1986; Lima 2005; Vilaça 1996 e, para os Kaxinawá e o suicídio, Keifenheim 2002: 101).

¹⁷Algo similar foi também observado por Andrello entre os jovens indígenas do Uaupés (2006: 61).

Por que então a experiência contemporânea com as cidades tem se mostrado tão ameaçadora? Não parece haver uma resposta única para tal questão.

Um xamã dizia que os desajustes nos casamentos, iniciados a partir dos anos 1970, são uma causa provável para a insensatez e as doenças que atualmente assolam as aldeias. Ao estabelecerem relações sexuais escondidas e antes do tempo certo, e com outras moças que não as suas primas cruzadas, os viventes “estragam seu sangue” (*awē imi ichnai*) e repelem os espíritos *yovevo*. Para o jovem xamã Robson Venãpa, o comportamento é sintomático destes tempos, que estão para acabar. Kana Voã, um dos demiurgos, retornará de sua morada no poente e a terra inteira arderá em chamas. A notícia, escutada dos espíritos, é novidade entre os Marubo, muito embora ecoe os messianismos comuns a diversas outras populações ameríndias. Atesta, de toda forma, que a relação com o mundo dos brancos urbanos tem sido desarmônica e ameaçadora. As cidades, mesmo que pensadas pelo xamanismo, são ainda um permanente desafio, um espaço a ser re-habitado.

Epílogo

O panorama acima apresentado não quer dizer que o fluxo para as cidades seja a causa para a vida conturbada nas aldeias, derivada, isso sim, das omissões do Estado e da sociedade nacional. Utilizar tal panorama para sustentar algum argumento contrário à manutenção de grandes reservas indígenas, sob o pretexto do esvaziamento populacional e outros tantos, também não se justifica. O problema não está no estabelecimento de frações das populações indígenas nas cidades, mas na falta de acompanhamento e mediação de uma situação imposta aos povos da floresta pelo processo histórico. Os trânsitos entre aldeia e cidade, como vimos, não podem ser pensados pelo binômio natureza/cultura, a espinha dorsal das “equivocidades tradutivas” (Viveiros de Castro 2004) estabelecidas entre a cultura nacional e as ontologias ameríndias. Reservas indígenas não são jaulas de jardim zoológico, vitrinas do paleolítico, grotões onde “índios genéricos” devem ficar para que não percam a sua “autenticidade” e, portanto, a justificativa para o exercício de seus direitos legais.

De quem são afinal os critérios para se delimitar os agrupamentos indígenas, para se dizer quais são os seus lugares originais de ocupação? Ou ainda mais, como tem insistido de modo ignorante a opinião pública, para dizer que reservas indígenas trazem a ameaça do separatismo, como se os povos amazônicos partilhassem do mesmo caldo

romântico-nacionalista que produziu a desgraça dos Bálcãs? Os processos políticos amazônicos, na maioria referentes a sociedades acéfalas, são intimamente ligados ao xamanismo e sua potência transformativa – parecem situar-se nos antípodas, discute-se bastante, das institucionalizações centradas no Estado e em alguma espécie de filiação à identidade nacional¹⁸. Não se tratam aqui de organizações verticalizantes, muito menos de sociedades baseadas nas abstrações da mercadoria (mesmo quando fazem uso da hierarquia ou do dinheiro, o fazem a partir de seus próprios termos e desafios)¹⁹. Na tentativa de rastrear os sentidos ameríndios de comunidade, Viveiros de Castro lembrou bem que a tarefa da antropologia é a de “elucidação das condições de auto-determinação ontológica do outro. E ponto.” (Viveiros de Castro 2007: 47). Tais condições permitem ao autor especular que

“ (...) comunidade indígena é toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros. O “ou” aqui é evidentemente inclusivo: “seja parentesco, seja vizinhança”. Este é um ponto importante, porque ele impede uma definição genética ou genealógica de comunidade. A idéia de vizinhança serve para sublinhar que “comunidade” não é uma realidade genética; por outro lado, colocar “relações de parentesco” na definição permite que se contemplem possíveis dimensões translocais dessa “comunidade”. Em outras palavras, a comunidade que tenho em mente é ou pode ser uma realidade temporal tanto quanto espacial. Em suma, “parentesco” e “território”, para falarmos como Morgan, são tomados aqui como princípios alternativos ou simultâneos de constituição de uma comunidade. Convém sublinhar o caráter não-geométrico desse território: a inscrição espacial da comunidade não precisa ser, por exemplo, concentrada ou contínua, podendo ao contrário ser dispersa e descontínua.” (Viveiros de Castro 2007: 47)

Tal ponto, vale frisar, não constitui um argumento para a defesa de demarcações descontínuas de áreas indígenas, mesmo no caso limite de populações historicamente mais próximas de grandes centros urbanos e áreas de intensa exploração econômica: "a

¹⁸Não posso aqui aprofundar as conexões da antropologia política com a etnologia e o tema das cidades, muito embora sejam certamente férteis. O leitor interessado deve se reportar aos trabalhos de Clastres (1974), Santos-Granero (1986), Descola (1988), Sztutman (2005) e Viveiros de Castro (2002, 2007), entre outros.

¹⁹Uma passagem de *L'Anti-Oedipe* de Deleuze e Guattari (1972: 179-180) esclarece bem o ponto. Vale examinar também um estudo de Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift*, para o contraste entre economias baseadas no dom (*gift economies*) e na mercadoria (*commodity economies*). No que se refere a estudos sobre sociedades ameríndias, veja Gordon (2006: 409 e segs) para uma análise do uso e do sentido de dinheiro (e valor) entre os Xikrin Mebêngôkre e Andrello (2006: 254-255, 270) para o mesmo no alto rio Negro.

antiguidade da expropriação não a faz deixar de sê-lo. O único prazo de validade é a memória.” (*idem* 48), diz Viveiros de Castro na sequência do texto acima citado. Comunidades indígenas não se situam, portanto, *ou* na floresta *ou* em lugar nenhum, mas nas florestas *e* nas cidades *e* nos estratos celestes, nas moradas dos mortos e em quantas posições a cartografia virtual dos pensamentos xamanísticos quiser projetar. O sentido ameríndio de coletivo, também lastreado na memória do espaço (mas não de uma identidade nacional...), baseia-se justamente na idéia de que os vínculos podem ser *produzidos*, e não *dados*, tal como no caso de nossos cortes ontológicos originários da distinção entre natureza e cultura. O discurso contundente de Lauro Brasil não é uma demonstração de separatismo ou intolerância, mas uma reflexão sobre a intolerância e avidez alheias. O pensamento xamanístico não opera pela lógica da exclusão discriminatória (ou se é primitivo, ou se é civilizado), mas por níveis de inclusão e dinâmicas de alteração, para os quais o *outro* é o ponto essencial, e não uma discrepância a ser uniformizada. Resta saber como a vida urbana e os trânsitos para as cidades poderão dialogar com a reinvenção tradutiva e a experiência da diversidade desde sempre familiares aos sistemas xamanísticos, capazes de oferecer alternativas plurais em meio à imposição do consenso.

Bibliografia

- Almeida, Mauro & Carneiro da Cunha, Manuela (orgs). 2002. *Enciclopédia da Floresta*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Andrello, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio (Transformação e cotidiano em Iauaretê)*. São Paulo, Editora da UNESP/ NuTI/ ISA.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana* 4 (1): 7-23.
- Cesarino, Pedro. 2008. *Oniska – A poética do mundo e da morte entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese de Doutorado. Museu Nacional/ PPGAS/ UFRJ.
- Cesarino, Pedro & Colpron, Anne-Marie. 2008. “O Sol e o Machado: a figura do Inca pano através dos casos marubo e shipibo-conibo”, ms.
- Cesarino, Pedro & Welper, Elena. 2006. “Epidemias produzem caos social entre os Marubo”. In B.Ricardo & F.Ricardo (orgs). *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo, Instituto Socioambiental: 449-452.
- Clastres, Pierre. 1974. *La Société Contre l'État*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Colpron, Anne-Marie. 2004. *Dichotomies Sexuelles dans l'Étude du Chamanisme: le contre-exemple des femmes 'chamanes' Shipibo-Conibo (Amazonie péruvienne)*. Thèse de Doctorat, Université de Montreal.
- Da Matta, Roberto. 1977. *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes.
- Déléage, Pierre. 2006. *Le Chamanisme Sharanahua (Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel)*. Thèse de Doctorat. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. 1972. *L'Anti-Oedipe*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Descola, Philippe. 1986. *La Nature Domestique*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- _____. 1988. “La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique”. *Revue Française de Science Politique* 38 (5): 818-827.
- _____. 1992. “Societies of nature and the nature of society”. In A.Kuper (org.). *Conceptualizing Society*. Londres, Routledge: 107-126.
- _____. 2005. *Par-delà Nature et Culture*. Paris, Gallimard.
- Deshayes, Patrick & Keifenheim, Barbara. 1994. *Penser l'Autre chez les Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris, L'Harmattan.

- Eloy, Ludivide & Lasmar, Cristiane. 2006. "Urbanização e agricultura indígena no alto Rio Negro". In B.Ricardo & F.Ricardo (orgs). *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo, Instituto Socioambiental: 237-242.
- Erikson, Philippe. 1996. *La Griffes des Aïeux*. Paris, Peeters.
- _____. 1998. "Uma singular pluralidade: a etno-história Pano". In M. Carneiro da Cunha (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras: 239-253.
- Franchetto, Bruna. 1993. "A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikuro". In M.Carneiro da Cunha & E.Viveiros de Castro (orgs). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII/FAPESP: 95-117.
- Gordon, Cesar. 2006. *Economia Selvagem (Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebengokrê)*. São Paulo, Editora da UNESP/ ISA/ NuTI.
- Heckenberger, Michael *et alii*. 2003. "Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland?". *Science* 301 (5640): 1710-1714.
- _____. 2008. "Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon". *Science* 321 (5893): 1214-1217.
- Iglesias, Marcelo Pidrafita. 2008. *Os Kaxinawá de felizardo: 'correrias', 'trabalho' e 'civilização' no vale do Juruá*. Tese de Doutorado. Museu Nacional/ PPGAS/ UFRJ.
- Keifenheim, Barbara. 2002. "Suicide à la kashinawa: le désir de l'au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts". *Journal de la Societé des Americanistes* 88: 91-110.
- Kopenawa, Davi Yanomami. 2004. "Xapiripë". In B. Albert & D. Kopenawa (orgs). *Yanomami, o espírito da floresta*. Rio de Janeiro, Centro Cultural Banco do Brasil/ Fondation Cartier.
- _____. 2006. "Pensamentos noturnos". (trad. de Bruce Albert). In B.Ricardo & F.Ricardo (orgs). *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo, Instituto Socioambiental: 21-23.
- Lasmar, Cristiane *et alii*. 2006. "Exclusão sócio-cultural pode ter levado jovens ao suicídio em São Gabriel". In B.Ricardo & F.Ricardo (orgs). *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo, Instituto Socioambiental: 243.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.

- Lima, Tânia Stolze. 2005. *Um Peixe Olhou Para Mim (O povo Yudjá e a perspectiva)*. São Paulo, Editora Unesp/ NuTI.
- _____. 2005b. “A paixão dos espíritos”, ms.
- _____. 2006. “Anúncios”. Apresentação no seminário *Ensaio Amazônicos*. Orgs. E.Viveiros de Castro & L.Garcia dos Santos. São Paulo, SESC Avenida Paulista.
- Marubo, Lauro Kene. 2006. “É tudo pensamento de pajé” (trad. Pedro Cesarino). In B.Ricardo & F.Ricardo (orgs). *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo, Instituto Socioambiental: 34-37.
- Melatti, Julio Cezar. 1977. “Estrutura social marubo: um sistema australiano na Amazônia”. *Anuário Antropológico* 76: 83-120.
- _____. 1989. “Shoma Wetsa: a história de um mito”. *Ciência Hoje* 9 (53): 56-61.
- Renard-Casevitz, France-Marie. 1998. “História kampa, memória ashaninka”. In M. Carneiro da Cunha (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras : 197-213.
- Saez, Oscar Calavia. 2006. *O Nome e o Tempo dos Yaminawa*. São Paulo, Editora da UNESP/ NuTI/ ISA.
- _____. 2000. “O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos”. *Mana* 6 (2): 7-35.
- Santos Granero, Fernando. 1986. “Power, ideology and the ritual of production in Lowland South America”. *Man* (N.S.) 21 (4): 657-679.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley, University of California Press.
- Sztutman, Renato. 2005. *O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado, FFLCH/ USP.
- Vilaça, Aparecida. 1996. *Quem Somos Nós: questões de alteridade no encontro dos Wari' com os brancos*. Tese de Doutorado, Museu Nacional/ PPGAS/ UFRJ.
- _____. 1999. “Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne”. *Journal de la Société des Americanistes* 85: 239-260.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs.
- _____. 1999. “Etnologia brasileira”. In S. Miceli (org.). *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo, Org. Sumaré/Anpocs, vol 1: 109-223.
- _____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify.

- _____. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation".
Tipiti 2 (2): 3-23.
- _____. 2006. "No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é" (entrevista à
equipe de edição do Instituto Socioambiental). In B.Ricardo & F.Ricardo (orgs).
Povos Indígenas no Brasil. São Paulo, Instituto Socioambiental: 41-49.
- _____. 2007. "Filiação intensiva e aliança demoníaca". *Novos Estudos* 77: 91-126.
- Welang, Guilherme. 2001. *Emerging Peoples: Marubo myth-chants*. Phd Thesis,
University of Saint Andrews.

Resumo

Este artigo trata da relação entre povos indígenas e as cidades através da análise do caso marubo, povo do Vale do Javari (AM) falante de língua da família Pano. O artigo tem por objetivo investigar os pressupostos do xamanismo e da mitologia mobilizados na compreensão das cidades, dos deslocamentos e da alteridade. Lançando mão das contribuições recentes da etnologia americanista, pretende-se oferecer parâmetros para a análise de problemas conceituais envolvidos no entrecruzamento dos pressupostos indígenas e não-indígenas sobre territórios, mudança e diferença.

Pedro de Niemeyer Cesarino é graduado em filosofia pela Universidade de São Paulo, mestre e doutor em antropologia social pelo Museu Nacional (UFRJ). É atualmente bolsista de pós-doutorado da Fapesp no Departamento de Letras da Universidade de São Paulo. É também co-editor da revista literária *Azougue*.