



Esta obra está licenciada sob uma Licença a [Creative Commons Atribuição-Uso não-comercial-Compartilhamento pela mesma licença 3.0 Unported License](#)



This [work](#) is licensed under a [Creative Commons Atribuição-Uso não-comercial-Compartilhamento pela mesma licença 3.0 Unported License](#).

REFERÊNCIA

SILVA, Cristhian Teofilo da . Proteção e cura entre os Avá-Canoeiro: Reflexões sobre as ações indigenistas em saúde. *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, v. 5, p. 65-77, 2011. Disponível em: <<http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/965/907>>. Acesso em: 18 dez. 2014.

Proteção e cura entre os Avá-Canoeiro: reflexões sobre as ações indigenistas em saúde

Cristhian Teófilo da Silva

Doutor e mestre em antropologia social pela Universidade de Brasília.

Professor adjunto e Diretor do CEPPAC-UnB.

silvact@unb.br.

RESUMO:

O artigo aborda comparativamente o sentido de proteção acionado pelos indigenistas na assistência aos sobreviventes indígenas Avá-Canoeiro e as concepções de cura praticadas pelos indígenas em seus rituais xamanísticos. As perspectivas indigenistas e indígenas sobre saúde serão descritas a partir de eventos ocorridos na Terra Indígena Avá-Canoeiro no alto rio Tocantins, Brasil Central, onde foi implantado um regime tutelar para os sobreviventes indígenas Avá-Canoeiro classificados como uma “etnia em vias de extinção”. O objetivo do artigo é demonstrar a violência simbólica paradoxal que as ações indigenistas exercem sobre as concepções culturais indígenas em nome da proteção dessa mesma população.

PALAVRAS-CHAVE: Saúde dos Povos Indígenas; Xamanismo; Saúde Mental

ABSTRACT: *Protection and Healing among the Ava-Canoeiro: remarks on Indigenist Actions on Health*

The article comparatively approaches the senses of protection of indigenists in the assistance to the aboriginal survivors Ava-Canoeiro and the conceptions of healing practiced by the aboriginals in their shamanistic rituals. The indigenists and aboriginal perspectives on health will be described departing from actual events occurred in the Ava-Canoeiro protected land in the upper Tocantins river in Central Brazil, where a wardship regime was implanted for the aboriginal survivors classified as an “ethnic group on the way to extinction”. The objective of the article is to demonstrate the paradoxical symbolic violence that indigenist actions exert on the aboriginal cultural conceptions on behalf of the protection of this same population.

KEYWORDS: Health of Indigenous Peoples; Shamanism; Mental Health

RESUMEN: *Protección y cura entre los Ava-Canoeiro: observaciones en las acciones indigenistas en salud*

El artículo se acerca comparativamente a los sentidos de la protección de indigenistas en la ayuda a los sobrevivientes indígenas Ava-Canoeiro y a los conceptos de cura practicados por los indígenas en sus rituales chamanísticos. Los indigenistas y las perspectivas indígenas en salud serán descritas a partir de acontecimientos reales que ocurrieron en la tierra protegida Ava-Canoeiro en el río Tocantins en el Brasil central, en donde un régimen del tutela fue implantado para los sobrevivientes indígenas clasificados como “ grupo étnico quase extinto”. El objetivo del artículo es demostrar la violencia simbólica paradójica que las acciones de los indigenistas ejercen en los conceptos culturales indígenas a nombre de su protección.

Palabras claves: salud de los Pueblos Indígenas; Chamanismo; Salud Mental

INTRODUÇÃO

A inspiração onírica de uma tese

Em 2005 foi defendida a tese de doutorado: “Cativando Maíra: A sobrevivência Avá-Canoeiro no Alto Rio Tocantins” no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. A tese busca um diálogo direto com o debate etnológico vigente entre as teorias do contato interétnico e as teorias elaboradas sobre as cosmologias indígenas na América do Sul. Sob esse aporte teórico, a pesquisa de campo entre os Avá-Canoeiro foi realizada em 2003.

Apresentada, originalmente, como um trabalho em torno das condições de sobrevivência dos Avá-Canoeiro diante do regime tutelar estabelecido para sua proteção¹, a experiência Avá-Canoeiro com o mundo dos brancos possibilita outras leituras. Dentre elas, uma voltada não mais para as relações de poder entre índios e brancos, mas para os distintos modos de cuidado, proteção e cura postos em contato pelo regime tutelar. Esta releitura será retomada neste artigo a partir do mesmo sonho ocorrido quando conheci os sobreviventes Avá-Canoeiro.

O sonho, que deu origem à tese, aconteceu poucos dias após minha visita a área indígena onde vivem os Avá-Canoeiro, no norte de Goiás, quando buscava a aprovação deles para realizar o trabalho de doutoramento. Ele consistiu em uma cena na qual os Avá-Canoeiro, alguns funcionários da Funai e do programa de proteção e assistência financiado por

Furnas e eu nos encontrávamos no interior de uma casa de alvenaria com portas e janelas fechadas. Uma das índias fumava um cachimbo junto aos outros Avá-Canoeiro que vestiam camisolas brancas, que cobriam todo o corpo. Os Avá-Canoeiro (no caso, as mulheres) conversavam entre si na sua língua e me convidavam, gestualmente, a me sentar perto delas. Quando caminhei em sua direção um dos funcionários presentes tentava impedir minha aproximação e o sonho terminava em uma negociação inútil entre o funcionário e eu sobre a importância de me juntar aos Avá-Canoeiro.

Este sonho permitiu identificar à época de escrita do projeto alguns temas que poderiam me levar a um projeto de pesquisa empírica: o fechamento ou enclausuramento dos indígenas (no sonho a casa com portas e janelas fechadas); o uso do fumo em práticas terapêuticas ou xamânicas (no sonho simbolizado pelo uso individual feito por uma das mulheres sobreviventes do cachimbo, cabe dizer que os Avá-Canoeiro se referem ao fumo – *petuma* – pelo nosso termo *remédio*); as camisolas brancas, próprias do uso em hospitais; a comunicação interétnica intermediada por gestos ou por uma linguagem gestual improvisada pelos índios (no sonho os gestos das mulheres me convidando a sentar perto delas); e a intermediação da convivência com os Avá-Canoeiro pelos membros do programa que detém a autoridade para dar autorizações sobre visitas, viagens e outras formas de encontro entre eles e pessoas externas ao programa e à área (no sonho, a tentativa do funcionário desconhecido de impedir minha aproximação às índias).

O sonho funcionou como recurso intuitivo para obter aquilo que Paul Ricoeur define como um “excesso de significação” do ato interpretativo.² Nesse sentido, o sonho não teve outra finalidade senão a de apontar para *insights* que o etnógrafo se vê obrigado a buscar para obter algum grau de entendimento sobre a realidade dos seus interlocutores em campo. Roberto Cardoso de Oliveira se refere a esse exercício interpretativo na prática etnográfica como um arco que parte de uma compreensão ingênua, “de superfície, quase uma intuição daquilo que nos é dado à percepção”, culminando em uma compreensão sábia, “de profundidade, uma indução fortalecida pela mediação ou anterioridade da *explicação* - nomológica -, situada no vértice do arco interpretativo”.³ Quando os elementos presentes no sonho foram relacionados à teoria antropológica eles se provaram análogos a algumas características próprias das instituições totais⁴ como o fechamento, o controle das necessidades humanas e do acesso ao mundo e agentes externos, a necessidade dos “internos” de elaborarem formas de ajustamento etc. Esta analogia inicial suscitou o interesse pelo primeiro tema desenvolvido na tese e bastaram para elaborar o projeto e conduzir as observações de campo.

Entretanto, o tema aparentemente óbvio da oposição de dois sistemas de saúde em contato na Terra Indígena Avá-Canoeiro, e que no sonho apareciam nitidamente contrapostos (uso da caximbo *versus* camisolas brancas de internados, por exemplo), foi inteiramente ignorado na análise dos dados produzidos em meio a um

sistema de controle e proteção estabelecido pela tutela indigenista para assegurar a sobrevivência dos “últimos Avá-Canoeiro” diante do mundo dos brancos e um sistema de cuidado e de cura acionado pelos Avá-Canoeiro para sobreviver às condições de seu trágico destino.

Este artigo volta-se para a descrição, agora complementar à tese, desses dois sistemas em conjunção com o objetivo de promover reflexões sobre os sentidos contraditórios estabelecidos na comparação entre as ações indigenistas em saúde e as práticas culturais de cura dos Avá-Canoeiro. O sonho, nesses termos, continua sendo eficaz para a elucidação de dimensões complexas da vida dos sobreviventes Avá-Canoeiro. Este poder dos sonhos de conferir sentidos outros à realidade, como veremos, não é de todo estranho ao horizonte cultural Avá-Canoeiro.

Reflexões sobre as ações indigenistas em saúde

Os Avá-Canoeiro, estimados em 25 pessoas na década de 80, ocupavam as áreas pouco povoadas na Ilha do Bananal (Tocantins), nas serras do município de Cavalcante (Goiás) e nas serras próximas aos rios Urucuia e Carinhanha (Minas Gerais).⁵ Todas estas localidades faziam parte de suas terras de ocupação tradicional no Brasil Central. No ano de 1973, seis Avá-Canoeiro foram contatados na Ilha do Bananal e destes apenas quatro sobreviveram após o contato. Atualmente, os sobreviventes e seus descendentes, em um total de 15 pessoas, vivem em aldeias dos índios Javaé sob a assistência precária da Fundação Nacional do

Índio (Funai). No alto rio Tocantins (também designado Maranhão), quatro Avá-Canoeiro entraram em contato com moradores regionais em 1983 e somam hoje apenas seis pessoas: *Matxa* (71 anos, idade aproximada em 2010), *Nak^watxa* (66), *lawi* (51), *Tuia* (37) e os filhos desta com *lawi*: *Jatulika* (23) e *Niwatima* (21) – nascidos sob o signo da tutela indigenista. Estes seis índios Avá-Canoeiro vivem no interior de um território de 38.000 hectares que é administrado por meio de um programa (Programa Avá-Canoeiro do Tocantins – PACTO), que é parte de um convênio celebrado entre Furnas Centrais Elétricas e a Funai.

A complexidade do caso resulta da impossibilidade de os Avá-Canoeiro reproduzirem seu modo próprio de vida coletiva, uma vez que sua sociedade foi totalmente destruída ao longo de mais de 300 anos de contato com frentes colonizadoras e projetos de desenvolvimento. Dito de outro modo, os Avá-Canoeiro foram privados do convívio com os demais membros de sua sociedade em decorrência de massacres, perseguições e precárias condições de sobrevivência, sendo posteriormente inseridos em um regime de proteção e assistência acentuadamente assimétrico. Quero com isto dizer que os funcionários brancos e as demais pessoas articuladas pelo PACTO passaram a preencher para eles uma espécie de “vácuo social” decorrente do esfacelamento de sua sociedade de origem.

O enfoque que deve ser dado ao caso aponta para a exacerbação das preocupações e das ações indigenistas em face de um segmento atomizado de um povo concebido analogamente a outras

espécies animais como “uma etnia em vias de extinção”, o que nos permite avaliar até que ponto o poder que se exerce sobre os Avá-Canoeiro atravessa e transforma não só o corpo fragmentado de suas representações e práticas culturais, mas também seus próprios corpos e atitudes individuais.

Para apreendermos o teor dos dois sistemas de saúde na qualidade de sistemas simbólicos de grupos culturalmente distintos: índios Avá-Canoeiro e profissionais de saúde, devemos compreender que as ações indigenistas implementadas na T.I. são planejadas dentro do “Programa Avá-Canoeiro do Tocantins” (PACTO) concebido em atendimento ao Convênio Funai/Furnas de 1992 como forma de compensação à Comunidade Indígena Avá-Canoeiro face aos impactos diretos e indiretos decorrentes da implantação da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa. Não caberá aqui discorrer sobre a integralidade das ações e medidas previstas e implementadas através do PACTO, sendo necessária apenas uma rápida caracterização do “Subprograma de Saúde” pelo imediato contraste que ele pode suscitar para o desenvolvimento da análise.

De acordo com os termos do documento: “O Programa objetiva fundamentalmente dar condições para a sobrevivência e a reconstituição da sociedade indígena Avá-Canoeiro na concepção ampla e abrangente de seu universo físico/cultural”⁶. Dos seis objetivos específicos apresentados a seguir, um deles dirige-se imediatamente ao tema da saúde, nomeadamente: “Garantir a hígidez física dos Avá-Canoeiro”. Este objetivo é convertido no citado “Subprograma de Saúde”, que por sua vez

assume a “integração” de supostas unidades étnicas Avá-Canoeiro fragmentadas como horizonte de atuação. Dito de outro modo, a preocupação geral com a “integração desses grupos de maneira harmoniosa, de tal forma que o aumento número da população venha a se efetivar em um ambiente salutar” é alçada a qualidade de meta a ser atingida em termos práticos a partir das ações de saúde junto aos sobreviventes Avá-Canoeiro. Vejamos, portanto, de que modo tais ações vieram a ser postas em prática no que se refere, por exemplo, às condições em torno do nascimento da primeira criança Avá-Canoeiro sob tutela no alto rio Tocantins.

O principal registro disponível sobre o nascimento de Trumak (renomeado *Jatulika* ao deixar a infância), seguido pelo nascimento de *Putdjawa* (renomeada *Niwatima* pelas mesmas razões do irmão), encontra-se no relatório de autoria de Mário Arruda Costa, de janeiro de 1992. A extensa narração de Costa reproduzida abaixo transmite eficazmente o espírito indigenista da época, seja pelas referências às intenções e práticas de funcionários e pesquisadores diante dos Avá-Canoeiro, concebidos como “etnia em extinção” (ver itálicos adicionados) estando sujeitos a serem descritos como espécie animal, seja pelo modo de “garantir sua higidez física” segundo concepções ocidentais e modernas de saúde (ver negritos adicionados), que intensificam a desumanização pela desconsideração das concepções indígenas de cuidado e saúde:

Conhecendo o costume de alguns povos indígenas, que *param de procriar*, a partir do momento do primeiro contato com a nossa civilização, ou quando transferidos de suas terras (...), não só ficamos atentos, mas *tomamos*

algumas providências, no sentido de ver o grupo lawí procriando o mais cedo possível, a partir do primeiro contato. Neste sentido, em setembro/outubro de 1983, convencemos o sertanista Otávio Pinheiro – Canguçu – e o sertanista Benamour a retornar com os índios para o córrego dos Macacos, seu habitat mais preferido, de onde foram transferidos para a fazenda do Rubão, logo no início do contato. Instalados no córrego dos Macacos fizemos todos os esforços com o chefe do posto Canguçu na formação de lavouras de mandioca, cana, arroz, banana, feijão, milho, abóbora, melancia e mais criação de galinhas e porcos. Assim imaginamos tranquilizar os índios diante de tanta fartura própria deles, pois o posto da FUNAI nem sempre estava bem sortido de alimentos para os índios.

As constantes mudanças de chefe de posto, promovida pela FUNAI, nos deixava preocupados, pois os índios reagiam negativamente a cada momento que chegava um novo chefe. Notamos, contudo, que a permanência constante do auxiliar de posto Sinval gerava confiança nos índios, deixando-os mais tranquilos, face às mudanças. Por isso, *resolvemos trabalhar com Sinval, no intuito de convencer as índias a gerar filhos. Para tal, fizemos várias viagens ao Posto Canoeiro, acompanhado da bolsista do CNPq Martha Maria de Oliveira e da menina Mayara Arruda de Oliveira, incentivando as índias a ter filhos.*

Em novembro de 1985, Sinval nos informava (por telefone), que a índia Tuia sofreu um aborto. Era uma notícia triste, porém promissora. Sabíamos agora que Tuia era capaz de conceber. O próximo passo era descobrir a causa ou causas do aborto. Partimos para o posto, onde encontramos a Tuia muito abatida (...).

Em abril de 1986, retornamos ao posto para continuar nossas pesquisas etnológicas e trabalhar na colheita de arroz, do lawí [...]. Numa tarde de sol quente, após o trabalho da colheita de arroz fomos com lawí nos banhar no córrego dos Macacos. Ali, lawí explicou à Martha, que Matcha não iria matar seu próximo ‘cunumin’ na barriga de Tuia. Em junho deste ano, recebemos o telefonema de Sinval nos avisando que Tuia estava grávida, com parto previsto para o final de março ou começo de abril de 1987. Retornamos ao posto no dia 23 de fevereiro de 1987, com a intenção

de estudar o ritual de nascimento entre os Avá-Canoeiro para, além de chegar a tal conhecimento, receber a criança num mundo anteriormente Canoeiro. Para surpresa e espanto nosso, Tuia já tinha dado a luz a um menino. *O parto foi no mato, a oeste da casa. Tuia praticamente pendurou-se num galho de árvore, apenas com as pontas dos pés no chão, pernas bem abertas*, de acordo com a orientação da sua mãe Matcha, que fazia o papel de parteira aparando a criança. Quando os funcionários da FUNAI, Benoni e sua esposa, e o auxiliar Sinval chegaram, Matcha já tinha saído do mato com a criança, seguida tranquilamente por Tuia. Matcha mostrou a criança ao lawí, que a examinou com surpresa, chamando-a de Mitcheã. Tudo era tranquilidade entre os índios, mas Benoni e sua esposa, tendo sido pegos de surpresa pelo nascimento imprevisto, talvez prematuro, precipitadamente embrulharam a criança numa coberta, pegaram Tuia e lawí e correram para o barco. Chegando ao canteiro de obras de FURNAS, receberam um carro à disposição que os conduziu à Minaçu e de lá à Goiânia. Este processo, certamente, violentou todos os costumes dos Avá, o que deixou Matcha e Naquatcha revoltadas, a tal ponto que se recusaram a nos receber. Retornamos a Goiânia imediatamente, onde encontramos os três canoeiros na Casa do Índio. Na época, a bolsista do CNPq Martha Maria de Oliveira, escreveu o seguinte, em seus relatórios:

‘Chegando a Goiânia, na noite do dia 26/02/87, nos dirigimos para a Casa do Índio às 08:00 h. do dia seguinte, onde encontramos lawí, Tuia e o recém-nascido. A primeira vista, a criança nos pareceu saudável. Tuia muito abatida e lawí muito nervoso, não entendiam porque estavam ali. Solicitava a presença do Benoni, que os deixou na Casa do Índio. Pedia para retornar logo para a oca, pois Matcha e Naquatcha precisavam dele, e seu arroz já estava maduro. Convidado para almoçar em nossa casa, lawí apressou-se em arrumar Tuia e o recém-nascido e logo que entrou no carro foi declarando que: ‘casa de índio presta não’, e fazia sinais que Casa do Índio é muito suja. Ao chegar em casa encontrou-se com Mayara, e talvez por isso parecia estar em sua própria casa. Levou Tuia até o quarto onde ele deitou o recém-nascido na cama de Mayara. Em seguida, se dirigiram para a cozinha onde comeram pão com bananas e café. Conversaram um pouco e se dirigiram para o quarto, onde lawí descobriu o aparelho de

som e conseguiram ligá-lo. Dobrou o lençol da cama e mandou Tuia deitar-se sobre o colchão. Ele deitou-se no piso ao lado da caixa de som. Dali só saíram para almoçar. Depois do almoço, levamos Tuia para ser medicada na Casa do Índio e a trouxemos de volta. Os três passaram o dia em casa e retornaram à noite para pousarem na Casa do Índio. Esta foi a rotina deles, até a sexta-feira de carnaval, quando o orientador Mário Arruda viajou para Aruanã e eu fiquei encarregada de fazer a cobertura, durante dois dias de carnaval.

Recebemos em nossa casa o pessoal do jornal O Diário da Manhã, que publicou uma reportagem sobre os Avá-Canoeiro [...]. Recebemos também a visita da TV Anhangüera, Canal 2, Goiânia-GO, que fez uma rápida reportagem sobre o 1º Avá-Canoeiro nascido em contato com os mai (branco).

Ao retornar, o prof. Mário tomou conhecimento da implicância que uma enfermeira fez comigo (Martha) para que eu não levasse mais os índios Canoeiro para nossa casa. Por causa disso, na terça de carnaval, eu não busquei os três índios na Casa do Índio. À tarde eles saíram da Casa do Índio e se refugiaram num lote vago, ali perto. Os três dormiram ali, sob pesada chuva, durante toda noite. Pela manhã, quando retornaram para Casa do Índio, o recém-nascido estava com indício de pneumonia. O menino foi internado no IGOP (Instituto Goiano de Pediatria). A partir daí, acionamos os Drs. Murilo e Eliane para acompanhar de perto o menino internado, o que foi feito com muita competência.’

Novamente voltamos a assistir lawí e Tuia até o final da semana das cinzas, quando Benoni levou os dois de volta, sem nem mesmo passar, em casa, para pegar as roupas do lawí e Tuia, que estavam secando no varal. **Os dois partiram, mas o recém-nascido ficou internado até o dia 28/03/87, quando saiu do hospital e passou a morar com o médico da FUNAI, até final de maio, quando foi devolvido a seus pais, no córrego dos Macacos, acompanhado de uma antropóloga** – Mônica Pechincha e uma enfermeira da FUNAI. A criança foi bem recebida e adaptou-se perfeitamente. Após o retorno do pequeno ao posto indígena, a sua avó Matcha deu a ele o nome de Trumach (nome do último filho da Naquatcha, morto no massacre entre 70 e 73).

O pequeno Trumach sofreu ainda várias crises de pneumonia e teve que ser reconduzido ao posto indígena, debaixo dos mais variados climas de apreensão, sem sabermos ao certo, o que aconteceria com a criança (a apreensão era devido a longa ausência da criança, o grupo ameaçava matá-lo no seu retorno do hospital, sob alegação de que ele tinha deixado de ser índio). Nós, juntamente com o superintendente Tomás, da FUNAI, por duas vezes, tivemos que realizar um longo diálogo com as três mulheres e o lawí antes de devolver o pequeno Trumach ao posto.

Com o pequeno Trumach estabilizado no posto, conseguimos parar e replanejar o crescimento da família. Interrogado por nós, quando viria o próximo filho, lawí nos respondeu: ‘Quando Trumach começar a andar, eu fazer outro cunumin’. Isto não nos surpreendeu, pois várias nações Tupi, como os Suruí de Rondônia, só reiniciam as relações sexuais com a esposa, depois que o filho começa a andar. Dentro deste processo cultural, Tuia concebeu e deu a luz a uma menina. Potijawa, nome da menina, já não sofreu tanto quanto o Trumach. A indiazinha já andou há seis meses e Tuia ainda não concebeu. Tudo nos indica que um chefe do posto orientou Tuia a não conceber mais. O método para evitar filho ainda não sabemos qual é.’” (parêntesis no original, itálicos, negritos e colchetes adicionados)

No mesmo relatório, Costa comenta que os abortos eram provocados, segundo explicação de lawí, porque: “Sempre que tem cunumin (...) na oca, branco ataca, atira e mata tudo”⁷. Soma-se a este relato o fato, narrado por Matxa, de que os brancos teriam assassinado um de seus filhos recém-nascidos, isto no período em que viviam em fugas pelas serras do alto rio Tocantins.

É digno de nota que o quadro violento que envolveu o nascimento de Trumak não se encerrou com seu retorno a área. Ali o mesmo teria ficado sob o cuidado permanente de uma enfermeira que, alegadamente, não permitia a aproximação dos pais a quem

julgava “sujos”. Quando se viu a sós com seus parentes, Trumak foi sujeito a várias formas de rejeição sendo agredido pelos adultos com beliscões, pontapés, tapas etc., conforme foi observado (e impedido sempre que possível) pelo chefe do Posto e outros funcionários. A rejeição se deu, possivelmente, pela não observação dos ritos, prescrições e interdições, próprias dos tupis, que acompanham o nascimento das crianças o que constitui uma ameaça à vida dos pais e da própria criança⁸.

Cabe lembrar aqui as palavras de Fernandes a respeito dos crenças e ritos que cercavam o nascimento de uma criança entre os tupinambás:

Peitan [mitân em Avá-Canoeiro] significava menino (ou menina) ‘saído do ventre de sua mãe’. Como foi visto acima, o recém-nascido representava um perigo potencial para o pai e para o grupo. Tais perigos eram neutralizados por meio das qualidades básicas de um Tupinambá. Pode-se dizer com segurança que o ‘nascimento’ do menino, como **ser social**, processava-se propriamente durante estas cerimônias. Assim, eram removidas as comoções causadas pelo aparecimento de um novo membro-potencial da comunidade e era assegurado o equilíbrio do sistema de relações sociais da mesma, com o reconhecimento da paternidade e a adoção do recém-nascido pelo grupo do pai. (negritos no original, colchetes adicionados)⁹

No mesmo sentido, Pierre Clastres se refere ao drama do nascimento entre os Guayaki no Paraguai, entre os quais o nascimento causa um “desequilíbrio entre o mundo dos homens e o universo

das potências invisíveis” que deve ser restabelecido ritualmente.¹⁰

Antropólogos e indigenistas ainda se ocuparam do planejamento familiar de mais uma criança para os Avá-Canoeiro. *Putdjawa* nasceu em Gurupi (Tocantins) para onde foi levada *Tuia* para receber assistência médica durante o parto. *Tuia* e *Matxa* driblaram o cerco dos tutores e realizaram o parto em uma mata. *Putdjawa* não sofreu as agressões ou a rejeição vivida por *Trumak*, recebendo, não só o tratamento ritual adequado (como a pressão feita por *Matxa* sobre o nariz da “neta” com o polegar, bem como um nome), mas também, maior atenção e vigilância por parte das demais mulheres do grupo.

Cura e xamanismo entre os Avá-Canoeiro

Diante do genocídio cometido contra os Avá-Canoeiro e as violências ainda praticadas em nome de sua proteção se espera encontrar tudo, menos pessoas felizes e cativantes. Os Avá-Canoeiro tem se mostrado inteiramente capazes de lidar com seu passado traumático e seu presente tutelado. Mais uma vez, o sonho possibilitou intuir o aspecto da realidade mais adequado para buscar uma explicação para a resiliência (não mais mera sobrevivência) dos Avá-Canoeiro. A prática do xamanismo ou “cachimbação”, como a designam em português, é o espaço ritual de cura, onde podemos encontrar os elementos para apreender concepções de cuidado e cura culturalmente distintas e absolutamente eficazes do ponto de vista de seus praticantes.

Os dados descritos na tese¹ ilustram

esse *insight* e possibilitam uma compreensão mais profunda do modo de ser e curar dos Avá-Canoeiro. As descrições e relatos obtidos durante a pesquisa de campo (tanto pelos funcionários como pelos Avá-Canoeiro) remetem ao uso dos cachimbos e maracás, a entoação de cantos, a pintura corporal eventual com jenipapo, a presença dos pássaros em torno dos fogos etc. sugerem que os ritos de *cachimbação* operam de modo semelhante aos ritos de contato com antepassados mortos, a exemplo dos Tupinambá descritos por Florestan Fernandes:

Os antepassados comunicavam-se com os vivos através de uma ave noturna, o *Matinta-Pereira*.⁹ (itálicos no original)

A cultura assegurava, principalmente, certas formas de intercomunicação de mortos e vivos concebidas em grande parte como relações entre um indivíduo e seus parentes masculinos já falecidos. A mais importante destas formas de intercomunicação parece ser aquela em que os antepassados se manifestavam através de seres animados, como os pássaros.⁹

As aves que costumam figurar em torno do fogo após uma sessão Avá-Canoeiro de “cachimbação” são precisamente pequenos gaviões que mantêm amarrados por barbantes junto a tijolos ou pedaços de madeira e que são alimentados e cuidados zelosamente. *lawi*, *Tuia* e *Nak^watxa* estão diariamente dedicados a apanhar pequenos insetos, répteis e roedores para alimentar estes pássaros.

Quanto aos ritos de controle das forças violentas do trovão (*awatua*) são semelhantes àqueles observados entre os Tapirapé¹¹ que diziam a respeito dos transes: “nós morremos e o fumo traz de volta a

vida. Sem o tabaco, o trovão nos mataria”.¹¹ Idem para os Pirahã que: ... têm muito medo dos trovões e dos raios, dizendo que se fizerem alguma coisa de errado Igagai mandará o trovão em cima deles”.¹² E para os tupinambás que acreditavam haver uma relação entre o trovão e o respectivo herói-civilizador mair.¹³

Como interpretar tais ritos e explicar o *modus operandi* da cura promovida através deles?

Ritos de cura para moléstias que afetam o organismo como um todo também são realizados pelos Avá-Canoeiro, mas nesses casos, conforme informações de funcionários e dos Avá-Canoeiro, as aves e os maracás não parecem ser acionados e sim a aspersão da fumaça do cachimbo (o fumo é chamado de *remédio* ou *remedião* e é degustado em ocasiões não rituais), sopros, massagens e pancadas leves na cabeça do doente. Estes são gestos praticados com o intuito de “tirar” ou “expulsar” a moléstia do corpo do doente. No entanto, pequenos ferimentos como cortes, contusões, erupções cutâneas, dores de cabeça, dente, conjutivites etc. são tratados com remédios obtidos com os funcionários como pomadas, analgésicos e injeções demonstrando a complementaridade dos dois sistemas quando operados pelos Avá-Canoeiro. Portanto, “cura” não pode ser entendida aqui como mera anulação da doença. Cura remete à anulação das causas da doença. As causas, por sua vez, somente podem ser compreendidas através do contato com o mundo invisível.

A afirmação de que as *cachimbações*

dos Avá-Canoeiro correspondem a formas, conhecidas a outros povos tupi, de contato com antepassados e ritos de controle de potências invisíveis e animais de caça com efeitos de cura é apresentada aqui de forma hipotético, pois os ritos Avá-Canoeiro são praticados de forma extremamente reservada. Os Avá-Canoeiro são sigilosos com relação a estas atividades e não costumam prestar informações precisas quando interpelados diretamente a respeito delas. As informações que obtive foram fornecidas espontaneamente, ou seja, sem que eu me mostrasse interessado em obtê-las. Notei também, que os Avá-Canoeiro são bastante zelosos da observação de preceitos que evitariam doenças e mortes como não levar filhotes de peixe para dentro de casa, acompanhar o transcorrer de um eclipse lunar, observar halos luminosos em torno da lua (chamados de *ungawana*, que *lawi* conotou certa vez como significando “bicho amarrado”) etc. Os índios Urubu também associam a morte da lua com a morte de membros de seu próprio grupo.¹⁴

Os Avá-Canoeiro, assim como os Akuáwa-Asurini⁸ e os Guaranis¹⁵ se mostraram extremamente reservados quanto à presença de outras pessoas durante seus rituais.

O fato de não ter presenciado qualquer ritual religioso dos Avá-Canoeiro não impede, entretanto, o registro de que estão presentes em sua vida íntima os elementos fundamentais da vida mágico-religiosa comuns a diversas outras sociedades indígenas (tupis ou não) como o fumo, o maracá e o uso de jenipapo em pinturas corporais.⁸

A considerar a disposição dos objetos após os rituais de *cachimbação*, presenciado inúmeras vezes e interpretando a *oka* Avá-Canoeiro como a síntese do espaço ritual e cerimonial presente em uma *tokasa* Akuáwa-Asurini⁸ ou por uma *tekatawa* Parakanã¹⁶, é possível supor que o espaço público para a vida social, ritual e cerimonial do cotidiano indígena, na ausência da sociedade, foi englobado pela espacialidade privada (se assim pudermos nos expressar) da *oka*.

Conforme nos informa Roque Laraia⁸, a *tokasa* é uma casa cerimonial representando a *itakuara*, toda fechada com folhas de palmeiras, dotada de apenas uma pequena portinhola e situada no centro do pátio da aldeia. A mesma é erguida pelos Akuáwa-Asurini por ocasião da realização do ritual denominado *ahiohaia* que guarda um vínculo estreito com a figura mítica de *mahira*. É digno de lembrança que os Avá-Canoeiro encontraram nas *itakwaga* (literalmente, buraco na pedra, ou grutas) refúgios naturais em um período de abandono de suas aldeias e fuga das perseguições dos brancos invasores (*maira*).

Por outro lado é a característica dialógica que prepondera no interior da *oka* que ganha, assim, ares: “de uma arena pública, (...), espaço privilegiado para partilha de argumentos entre homens (e mulheres, no caso Avá-Canoeiro)”¹⁶ (parêntesis adicionados) Na *oka*, como na *tekatawa*, os Avá-Canoeiro também falam (e é um dos poucos espaços onde se fala exclusivamente a língua Avá-Canoeiro), tomam decisões e compartilham cantos e conselhos. Ela também é o lugar da “representação política do grupo”, não como unidade masculina

como é o caso entre os Parakanã, mas enquanto unidade etnicamente diferenciada dos *homi* ou *maira*. Para ser preciso nesta comparação, deve-se ter em mente que a *oka* lembra a *tekatawa* enquanto um espaço sagrado apenas com o pôr do sol, à noite e de madrugada quando se dão os ritos e as conversas em Avá-Canoeiro, pois durante o dia, o posto indígena da Funai é utilizado pelos Avá-Canoeiro como um arremedo profano da *tekatawa* Parakanã¹⁶.

Entre os Araweté observa-se uma estruturação semelhante da vida cotidiana. Nas palavras de Viveiros de Castro:

... o contraste que eu percebia – e que não existe como tal (isto é, como algo a ser ‘percebido’) aos olhos Araweté – era a diferença entre o mundo humano, diurno, de um povo às voltas com a miséria oferecida pelo ‘contato’ com os brancos (e que parece, no plano das formas sociais visíveis, demasiado frágil a essa proximidade), e o mundo noturno dos deuses e dos mortos – o verdadeiro, em mais de um sentido, mundo dos Araweté.¹⁷

Observa-se a partir dessas características como os Avá-Canoeiro acionam seus sistemas de cuidado e cura em um mundo pleno de sociabilidade entre seres postos em contato através dos sonhos, cantos e ritos, para (se) curar é preciso ser curador (*xamã*) e é precisamente isto que os ritos de *cachimbação* tornam possível no interior da *oka*. Portanto, para compreender adequadamente a eficácia da cura Avá-Canoeiro através de seus rituais faz-se imperioso admitir que para o pensamento ameríndio a corporalidade:

“não é vista como experiência infra-sociológica, o corpo não é tido por simples suporte

de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento”.¹⁸

Viver para os Avá-Canoeiro é mais que sobreviver fisicamente e se reproduzir biologicamente. Viver é tornar-se *katutê*: saudável, generoso e belo. O sentido xamanístico da cura consiste, como relatado por Michael Taussig entre os xamãs da Colômbia:

(...) em tornar-se um curador. Ao ser curado, ele também está se tornando um curador. Ao se tornar um curador, apresenta-se a ele a seguinte opção: ou sucumbirá à intrusão da morte, subsequente à perda da alma, ou permitirá que o trauma, causador da doença, e a ajuda do curador voltem a tecer as forças curativas em sua personalidade e em sua experiência de vida, transformando-as em uma força que transmite vida a ele mesmo e a outros. Na jornada empreendida pelo curador e pelo doente ao outro mundo e ao alto das montanhas, atravessando a paisagem sagrada do espaço e do tempo, é esta opção que está sendo percorrida.¹⁹

Para os Avá-Canoeiro a cura se dá em um mundo pleno de sociabilidade entre seres postos em contato através dos sonhos, cantos e ritos e não no horizonte fatalista de uma “etnia em extinção”.

CONCLUSÃO

Por tudo isso, vemo-nos obrigados a reconhecer que a proteção e assistência indigenista proporcionada aos Avá-Canoeiro estão fundamentadas em uma incapacidade de reconhecer a vitalidade simbólica das representações dos Avá-Canoeiro. Enquadrados sobre o preconceito da animalização, os sobreviventes aparecem como indivíduos de uma espécie exótica fadada ao desaparecimento caso não sejam bem-sucedidas as tentativas de fazê-los se reproduzir em cativeiro. Nada poderia ser mais violentamente distante de sua própria concepção de mundo cuja ausência física, corporal, de seus parentes não significa o esvaziamento de sua presença social e potência curativa em suas vidas. O mundo onírico que aparentemente acionam para curar seu passado através de seus rituais xamanísticos é precisamente aquele que os mantém saudáveis e abertos ao futuro.

REFERÊNCIAS

1. Silva, C. Cativando Maíra: a sobrevivência dos índios Avá-Canoeiro no alto rio Tocantins. São Paulo: Annablume; Goiânia: Editora da PUC-Goiás; 2010.
2. Ricoeur, P. Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1987.
3. Oliveira, R C. O trabalho do antropólogo. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 1998: 97.
4. Goffman E. Manicômios, prisões e conventos. Tradução: Dante Moreira Leite. 7ª. ed. São Paulo: Perspectiva; 2001.
5. Toral, A. Avá-Canoeiro. [S.l.];1998. Disponível em:<<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ava-canoeiro/print>>

6. PACTO: Programa de apoio aos Avá-Canoeiros: convênio Funai/Furnas Centrais Elétricas SA. Brasília/D.F.; Goiânia/GO; Minaçu/GO. [S.l.: s.n.]; 2004. Mimeografado.
7. Costa, M. A nação do Awato: Relatório Final Avá-Canoeiro do Tocantins: pesquisa antropológica das UHE's Serra da Mesa e Canabrava. Goiânia: IGPA;UCG-Furnas; 1992.
8. Laraia, R. Tupi: Índios do Brasil atual. São Paulo: FFLCH/USP, 1986. 248 p.
9. Fernandes, F. A organização social dos Tupinambá. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora UnB, 1989. 224 p.
10. Clastres, P. Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34; 1995. 251 p.
11. Wagley, C. World view of the Tapirape Indians. *The Journal of American Folklore*. 1940 oct./ dec.; 53(210):252-60.
12. Gonçalves, M. Nomes e cosmos: reflexões sobre a onomástica dos Mura-Pirahã. In: Castro, EV; Cunha, MC, organizadores. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP; 1993. 346 p.
13. Métraux, A. A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis. Tradução Estevão Pinto. 2ª. edição. São Paulo: Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo; 1979.
14. Huxley, F. *Selvagens amáveis: uma antropologia entre os índios Urubu do Brasil*. Tradução Japi Freire. São Paulo: Companhia Editora Nacional; 1963. 321 p.
15. Clastres, P. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Tradução Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990.
16. Fausto C. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001: 108-109.
17. Viveiros de Castro, EV. *Arawete: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; São Paulo: ANPOCS, 1986: 51-52.
18. Seeger, A.; Da Matta, R.; Castro, EV. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*. 1979 maio; 32: 11.
19. Taussig, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

Artigo apresentado em 11/02/2011

Aprovado em 15/02/2011