

OS BARÉ DA VENEZUELA E DO BRASIL DA ÁREA INDÍGENA E DA CIDADE-ONTEM E HOJE

*Aparecida Gourevitch**

Resumo: A etnia Baré, importante no passado, sofreu um forte impacto no contato com os brancos e mesmo, num determinado momento, foi considerada extinta no Brasil. No entanto, os Baré « reapareceram » com uma cultura bastante rica: ao mesmo tempo em que guardaram suas crenças e práticas tradicionais, eles “transplantaram” em suas tradições, muitos elementos da cultura de outras etnias do Rio Negro e as crenças e práticas ligadas ao cristianismo, particularmente aos santos da Igreja católica, que eles utilizam sobretudo nas suas práticas de cura. Esse artigo trata especificamente dos ritos de iniciação, das festas, das crenças, doenças e práticas de cura, motivos de intercâmbios entre os Índios Baré da área indígena e da cidade, no Brasil e na Venezuela.

Palavras-chave: Amazônia. Etnia Baré. Cidade. Ritos de iniciação. Festas. Medicina tradicional.

Indians ethnic group Baré from Venezuela and Brazil: yesterday and today

Abstract: The ethnic group Baré, important in the past, endured a strong impact in contact with Whites, and even for a moment has been considered as disappeared in Brazil. However, Baré then “reappeared” with a very rich culture, i. e. at the same time as they have kept their beliefs and traditional practices, they have assimilated on their proper traditions various cultural items of Rio Negro’s other ethnic groups and, too, beliefs and practices linked to Christianity, notably to Catholic Church’s saints, that they use very specifically in their healing practice. This article deals with the initiation rites, the feasts, the beliefs, the illnesses and the healing practices: motives for exchanges between the Indians Baré living in the native land and those living in towns in Brazil and Venezuela.

Keywords: Amazonia. Baré ethnic group. Town. Initiation rites. Feasts. Traditional medicine.

INTRODUÇÃO

Este artigo é uma pequena parte da tese de doutorado da autora cujo título é “Além da biomedicina: mitos, doença e cura dos Índios Baré na Amazônia”¹ (GOUREVITCH, 2010), produzida com base nos trabalhos de campo realizados com os Baré do Brasil e da Venezuela nos anos 1999, 2000 e 2003.

* Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela EHESS – École des Hautes Études en Sciences Sociales e mestre em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo, atualmente em estágio de pós-doutoramento no CERU.

¹ Au-delà de la biomédecine : mythes, maladie et guérison chez les Indiens Baré en Amazonie.

Os Baré vêm da família Arawak e se situam na região do Alto e Médio Rio Negro (Noroeste da Amazônia), região habitada há pelo menos 3.000 anos. Hoje, a região conta com vinte e sete etnias de três famílias linguísticas (Arawak, Maku, Tukano) com uma população de aproximadamente 79.000 pessoas repartida em três países: Brasil, Venezuela e Colômbia. Em torno de 90% dessa população é indígena. Quanto à população não indígena, ela se concentra, na sua maioria nos centros urbanos da região (CABALZAR; RICARDO, 2006, p. 5-6).

A pesquisadora chegou junto aos Baré (final dos anos 1990) num momento em que eles começavam a lutar pelo seu território.² Hoje uma parte de suas terras está demarcada e outra está identificada, em processo de reconhecimento. Essa etnia, que chegou a ser considerada como extinta no Brasil, vem assumindo, nos últimos trinta anos, no Brasil e na Venezuela, cada vez mais a sua cultura e realizando um processo de recuperação: assumindo o ser indígena, como afirma uma indígena Baré: “no Brasil, os antropólogos dizem que os Baré não existem mais, mas nós existimos, eu sou da etnia baré. O que acontece é que muitas pessoas têm vergonha, medo, por causa da discriminação”.³ De fato, com o avanço da organização indígena e a demarcação da terra, a discriminação diminui e as pessoas assumem melhor o ser indígena, pois, como afirma Amselle (1990, p. 64), “uma cultura nunca se manifesta tanto como cultura que quando está em processo de extinção”.

Evidentemente a re-aparição dos Baré não quer dizer que eles tenham guardado a sua cultura intacta. Essa etnia, durante a história, foi extremamente desestabilizada com o encontro com os brancos⁴ com quem eles enfim se mestiçaram e às vezes foram levados a negar a sua própria identidade. Diante dessa situação, dissimular seu estado indígena, negar a sua “pele”, “branquear”, constituiu uma estratégia de sobrevivência. Os Índios foram tão dominados e reprimidos que, na Amazônia brasileira, eles encontraram um meio de colocar um freio, pelo menos aparentemente, ao racismo, se assumindo como “caboclo”, termo que na Amazônia se usa para os mestiços.

A recuperação da cultura se faz por meio do “bricolagem” no sentido conferido por Lévi-Strauss ao termo, tendo os Baré reconstituído sua cultura com os mitos e crenças “emprestados” de outras etnias e dos brancos. Mas que hoje fazem parte de sua cultura. E, assim, os Baré se assumem como cultura e como etnia nas sociedades brasileira e venezuelana e no movimento indígena.

² A noção de território utilizada aqui é a de J. P. Oliveira (1999, p. 20), um processo de reorganização social que implica: a criação de uma nova unidade sociocultural com base no estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; a constituição de mecanismos políticos especializados; a redefinição do controle social em relação aos recursos do meio ambiente; a nova elaboração da cultura e a relação com o passado.

³ J. M., Baré. Entrevista realizada para a minha dissertação de mestrado. In: MORAIS, A. de. Desenraizamento cultural e desestruturação mental: o caso amazônico, Universidade de São Paulo, 1995.

⁴ Os “não-índios”; termo que os índios utilizam para se referir aos “não índios”.

O presente artigo trata da articulação entre os Baré da área indígena e os da cidade, assim como Brasil e Venezuela, com base nos ritos de iniciação, das festas, das crenças, das doenças e da busca de cura. Refere-se aqui aos Baré de três épocas diferentes, de antes da colonização, de após a colonização, mas quando eles ainda estavam em áreas indígenas ou pequenas vilas inteiras da população Baré (até os anos 1940) e hoje, onde na área indígena e nas vilas (sobretudo na Venezuela), eles dividem um mesmo espaço com outras etnias e com uma grande parte da população Baré vivendo em cidades. Os dados sobre os Baré, hoje, vêm do trabalho de campo realizado no Brasil e na Venezuela, e os referentes a essa etnia do passado foram baseados em outros estudos etnográficos.

A ORIGEM DOS BARÉ E ASPECTOS GEOGRÁFICOS E DEMOGRÁFICOS

Segundo B. J. Meggers (1977, p. 56), as famílias Arawak e Tupi-Guarani vieram do Sudoeste amazônico e dos Andes e se espalharam nos vales tropicais por volta de 500 anos a.C. Os ancestrais dos Arawak, que pertenciam ao ramo *Maipure del Norte*, faziam parte dos povos de culturas-mães, responsáveis pelo *Horizonte Civilizador Orinoco-Amazônico*. Esses ancestrais eram pescadores-coletores e, por esse motivo, suas instalações perto dos rios e sua busca por fontes de água inesgotável são bastante antigas (VIDAL, 1993, p. 20).

Os Baré afirmam que seus antepassados vieram do baixo rio Negro, Manaus (antiga *Vila da Barra*) e que eles teriam subido o rio para fugir dos massacres europeus. Esse fato é confirmado pela literatura histórica, que indica que a grande maioria dos Baré teria vindo do baixo rio Negro e teria subido o rio Negro, na segunda metade do século 18, à medida que as “tropas de resgate” os empurravam (SPRUCE, 1845-1880; PEREZ, 1988, p. 437).

Com a chegada dos europeus, o território dos ancestrais dessa etnia era aproximadamente de 165.000 km², nas margens do médio e alto rio Negro, do rio Cassiquiare e do alto Orinoco, entre o rio Cassiquiare e o rio Mavaca (MEGERS, 1976, p. 23 ; PEREZ, 1988, p. 419). Nessa região foram encontrados **petróglifos** (PEREZ 1988, p. 426) e uma estátua apresentada pela primeira vez por O. Zerries em 1956 (ZERRIES, 1956, p.191-195).

Hoje o território dos Baré abrange as zonas de fronteiras do Brasil, da Venezuela e da Colômbia: alto rio Negro e rio Cassiquiare. Encontram-se também Baré no rio Xié (Brasil). No Brasil existem ainda comunidades inteiras de Índios Baré, o que é menos frequente na Venezuela. Por exemplo, até os anos 1940, San Carlos de Río Negro⁵ era uma cidade habitada

⁵ Fundada entre 1756 e 1761 (SANZ , 1972, p. 4).

quase essencialmente por Baré – “terra dos Baré”, como eles dizem – hoje encontram-se *Baniwa*, *Curipaco*, *Yanomami* e pessoas falantes da língua *nheengatu* ou *geral*, vindos do Brasil, que se identificam como etnia *geral*.⁶

Os Baré do lado brasileiro fazem parte do município de São Gabriel da Cachoeira,⁷ no Estado do Amazonas. É o município mais índio do Brasil e o terceiro maior município do país em superfície: 109.000 km², 90% dos quais pertencem ancestralmente aos Índios e 81% foram demarcadas pelo Decreto 1.775/96. Na Venezuela, os Baré fazem parte do município Rio Negro, no Estado do Amazonas.

No Brasil, em 2007, a etnia Baré contava com 10.275 pessoas (2.790 pessoas em 1998).⁸ A população está repartida em 183 comunidades⁹ no rio Negro, baixo rio Içana e baixo rio Xié, na cidade de São Gabriel da Cachoeira, região do Alto Rio Negro – Estado do Amazonas. Na Venezuela, segundo os dados do recenseamento nacional da população de 2001, os Baré eram em 2.815 pessoas (ALLAIS, 2004, p. 10). Essa população vive nas margens do Alto rio Negro, rio Guaínia e em Atabapo, e na cidade de Puerto Ayacucho. Na Colômbia, os Baré vivem na região do Alto Rio Negro e sobretudo no rio Xié (departamento da Guainía). A literatura colombiana recente não fornece dados precisos sobre essa etnia. Alguns dados indicam que, em 2000, existiam 100 Índios Baré na região do Rio Negro (PÉREZ, 2006, p. 7).

A antiga língua da etnia Baré, denominada também baré, foi falada na região da bacia do rio Orinoco, na Venezuela, até a região do baixo rio Negro, a cidade de Manaus incluída (OLIVEIRA, 1999-2000, p. 117). Segundo A. Aikhenald (1995, p. 3), no século 19 e início do século 20 o baré era a língua mais corrente na região do Alto Rio Negro, às margens dos rios Baria, Cassiquiare, Orinoco, Xié, Alto Guainía e Alto Atabapo. Posteriormente, essa língua foi substituída no Brasil pelo *nheengatu* ou *geral* e na Venezuela, pelo espanhol.

Hoje, na Venezuela, na cidade de San Carlos de Río Negro e nas vilas de Solano e Santa Rosa de Amanadona, existem ainda Índios idosos que falam baré (MOSONYI; MOSONYI, J.C., 2000, p. 37) e uma indígena linguísta, Luisa Elena Pérez de Borgo, pesquisa e publica visando transmitir esse idioma às futuras gerações. Em Puerto Ayacucho existe um curso de língua baré, ministrado pelo Baré Pompilio Yacame. A maioria dos Índios fala espanhol.

⁶ A etnia geral não existe. No entanto, alguns índios, tendo “perdido a sua identidade étnica” e falando a língua geral, se reconhecem como pertencendo à “etnia geral”.

⁷ O povoado remonta a 1668, o forte foi fundado em 1763 (L. Amazonas : 1852) e o município criado em 1891.

⁸ Esse aumento da população num período de sete anos é pelo fato de que hoje mais pessoas se declaram indígenas.

⁹ A comunidade é composta de um conjunto de casas, às vezes uma capela (católica ou evangélica), às vezes uma pequena escola e eventualmente um pequeno centro de saúde.

Quanto ao Brasil, existem comunidades em que os adultos falam *nheengatu* e as crianças, português, e comunidades em que adultos e crianças falam *nheengatu*. As crianças falam português por causa do ensino na escola, a transmissão da língua é então um desafio importante.

A CRENÇA NOS SERES ENCANTADOS, DOENÇAS E CURA DOS BARÉ DA ÁREA INDÍGENA E DA CIDADE

Os *encantados*, no imaginário dos Baré, são seres sobrenaturais chamados *máwalis*, *maíwas* ou *majubas* que vivem debaixo d'água em belas cidades, onde eles são « pessoas ». Alguns lugares do rio (geralmente onde há redemoinhos) são mais predispostos a abrigá-los, por serem consideradas as portas de entrada do mundo encantado.

Esses seres podem encantar as pessoas que desobedecem às interdições do grupo como: comer uma comida crua¹⁰ ou fria;¹¹ comer sem se lavar; ir à floresta quando se teve um sonho “mau” à noite;¹² uma mulher quando está menstruada não deve tomar banho no rio, com exceção se ela está estiver acompanhada por uma mulher idosa; o homem não pode fazer esforços físicos quando sua mulher tiver dado à luz e, finalmente, o casal não deve comer certos alimentos como certas caças ou peixes.

Caso não se faça o tratamento de uma pessoa que tenha desobedecido a uma interdição, ela pode ser levada ao mundo dos encantados.¹³ Se a pessoa desobedecer à natureza, durante a caça, ou se faltar ao respeito para com o encantado (*máwali* ou *maíwa*), ela pode ser punida com doenças ou mesmo com a morte.

Os Baré das áreas indígenas procuram seguir essas prescrições. Para a maioria dos Índios Baré que vivem na área urbana, os seres sobrenaturais e os casos de encantamentos também existem na cidade, embora em menor quantidade, pois esses seres preferem as áreas menos habitadas. Às vezes existe uma diferença entre as crenças dos jovens e das pessoas mais velhas da área urbana. Para a maioria das pessoas idosas, as crianças e jovens de hoje têm menos medo ou não acreditam nos seres encantados. Para outros, hoje, sobretudo na cidade, existem menos casos de encantamento e antigamente os seres sobrenaturais “guardavam certos lugares” ou, então, os jovens têm mais poderes que esses seres.

¹⁰ O “cru” não se refere somente aos alimentos que devem ser cozidos para serem comidos, mas aos alimentos mal cozidos, como o peixe e a carne.

¹¹ “Comer frio” significa comer uma comida cozida não esquentada ou mal esquentada.

¹² O “sonho mau” é, sobretudo, aquele no qual se sonha com relações sexuais.

¹³ A pessoa morre, desaparece ou desmaia (perde os sentidos).

Alguns jovens da cidade afirmam que nunca viram os *máwalis* (*maíwa*), os *salvajes* (curupiras) e por isso não sabem se eles existem. Por outro lado, os jovens que acreditam nos seres encantados afirmam que o perigo existe para todos, tanto para os que acreditam quanto para aqueles que não acreditam. Eles afirmam que pessoas não indígenas que moram em São Gabriel da Cachoeira e que não acreditam em encantamentos, às vezes deixam a região muito doentes. Outros jovens afirmam que todos os habitantes dessa cidade acreditam em encantamentos e em outras doenças que não entram no domínio da biomedicina, que mesmo aqueles que brincam com essas questões no fundo eles acreditam e também procuram os pajés.

Quanto à crença dos brancos no mundo dos encantados, existem relatos em que os brancos assumem a cultura indígena, procurando cura e respeitando as regras indígenas, e relatos de testemunhas que contam que brancos foram mortos durante a caça ou nos rios por terem desobedecido às regras. O fato de acreditarem ou não no mundo dos encantados e nas doenças provocadas por outrem resulta da impregnação cultural com base na narração transmitida de geração em geração.

As doenças que não entram no domínio da biomedicina também são as mesmas na cidade e na área indígena, com exceção do mau-olhado que é mais encontrado na cidade e é curada pelo rezador.¹⁴ Para essas doenças provocadas por seres sobrenaturais e por outrem, necessitam da medicina tradicional. Faz parte da medicina tradicional dos Baré, os pajés, os rezadores e as parteiras. Devido a influência da cultura dos Brancos e da igreja católica, encontramos, entre os Baré, mais rezadores que pajés, mas os rezadores Baré, na maioria dos casos têm em suas práticas elementos de pajelança e uma crença no mundo dos encantados (*maíwas*, *mawális*). No Brasil, suas práticas de cura foram também influenciadas pelas religiões afro-brasileiras.

Além do pajé e do rezador, a parteira tem um papel importante na região. No seu trabalho ela leva em conta o desejo das mulheres, respeitando as dimensões religiosas e culturais em torno do nascimento (BOYER, 2006). Ao lado de seu trabalho de acompanhamento da mulher grávida, ela pode curar doenças, como “mãe do corpo” (bola de gás como um feto que fica na barriga da mulher, supostamente dentro do útero).

Alguns Baré preparam seus próprios remédios em casa, evitando assim a intervenção de um médico ou de um curandeiro. Por exemplo, as pessoas fazem defumações com breu branco (*Protium spp.*)¹⁵ para se protegerem das ações dos seres sobrenaturais.

As populações reivindicam um sistema de saúde “completo” que assegure a cobertura de todas as doenças e coloque à sua disposição todo um conjunto de práticas terapêuticas. É assim que nas comunidades convivem o

¹⁴ Rezador: pessoa que trata os doentes com rezas e cultos aos santos da Igreja Católica.

¹⁵ Essa planta é também citada pelos Baré como chicantá, caraña e catamajaca.

pajé, o rezador e o agente comunitário de saúde. Cada patologia corresponde a um especialista, a uma prática terapêutica. Pajé, rezador, agente comunitário de saúde e médico constituem o quadrilátero da concepção de saúde desses índios, havendo um ressentimento quando um desses profissionais não está presente.

Na cidade de São Gabriel da Cachoeira, existem muitos pajés. Às vezes, pajés e rezadores deixam a sua vila para morar nessa cidade, outros vão “fazer a vida”, como eles dizem, outros são chamados para curar um doente, se hospedam na casa do doente e depois acabam ficando na cidade. Já na área indígena é o doente que se hospeda na casa do pajé ou rezador. A referência aos horários de benzimento também muda da área indígena para a cidade. Na primeira, normalmente, seis horas da manhã ou seis horas da tarde, na segunda, o horário pode ser mudado para após a “novela das oito da noite”, por exemplo.

Em geral, mesmo na cidade, os Índios quando doentes procuram primeiro o pajé ou rezador. Mas a ordem na qual se decide procurar o profissional de saúde pode variar segundo o nível de escolaridade da pessoa. Assim, quando U.D., professor, está doente, ele procura primeiro o médico; se o médico não encontra o diagnóstico correto, ele procura os curandeiros. Nas cidades, a população indígena, ou não, procura também o pajé ou o rezador diante das doenças graves, quando o paciente é “desenganado pelo médico”. Os curandeiros seriam então a última esperança, como em muitas culturas autóctones ou não.

O *KASIMÁJADA*: RITO DE INICIAÇÃO

Antigamente, os Índios faziam duas cerimônias *kasimájada* : uma no verão e outra no inverno, que podia durar até doze dias. O *kasimájada* era destinado aos rapazes e moças e exigia um jejum desses iniciantes, no qual eles consumiam somente água e chibé, caribé, vinho de açaí (VIDAL, 1993, p. 95). Ao final do jejum, havia uma cerimônia para “provar” a comida chamada *kariamã* no Brasil e por alguns Índios da Venezuela. Essa comida era feita por muitos tipos de peixes e muita pimenta. Comiam-se também frutos selvagens, beiju, farinha de mandioca e carne de algumas caças. Toda a comida devia ser soprada pelo pajé, durante uma noite inteira: com um cigarro aceso o pajé rezava e soprava a fumaça do cigarro sobre a comida. A comida era distribuída primeiro aos jovens iniciantes e, depois, para toda a comunidade. Os jovens iniciantes e outros participantes se flagelavam com o *adábi*.¹⁶ Durante as cerimônias *kasimájada*, havia danças, cantos que con-

¹⁶ Adábi, chicote feito com cipó ou galhos amarrados com curagua (milho de grão duro e folhas “dentadas”). Nas extremidades eram colocadas espinhas de peixe elétrico (electrophosus electricus), que feriam a pele (VIDAL,

tavam histórias dos primeiros ancestrais. Para a primeira dança, os Índios se ornamentavam de belos cocares de penas e pintavam o corpo (VIDAL, 1993, p. 95-96).

Hoje o rito de iniciação é chamado *kariamã*, pelos Índios da fronteira brasileira. De fato, é o mesmo nome da comida. *Kariamã* significa ao mesmo tempo o ritual, a comida e o dom. Na Venezuela, os Índios guardaram o mesmo nome, *kasimájada*. Mas, obviamente o rito foi mudando, treze mulheres idosas entrevistadas que participaram do rito de iniciação (a maioria da Venezuela) relatam os cuidados com o corpo, o regime alimentar, o trabalho e a formação em vista da vida adulta, as interdições etc. Quanto aos homens idosos que participaram dos ritos de iniciação durante a adolescência, relatam o seu trabalho na floresta e o seu aprendizado diante do comportamento e responsabilidade de homem adulto.

Hoje, os ritos de iniciação quase desapareceram. Um único rezador declarou fazer esse rito (*kariamã*) para suas filhas. Outros mencionaram tentar reconstruir o rito, como “recuperação” e valorização da cultura Baré, mas também por acreditar que essa prática é importante para as moças. Mas, mesmo aqueles que não praticam mais ritos de iniciação “antigo” para as suas filhas, tentam remediar essa “falta” de outra maneira. Assim, tanto na Venezuela como no Brasil, mesmo que não façam mais reclusão para as moças durante a primeira menstruação, os Índios das comunidades indígenas e mesmo muitos da cidade fazem algumas prescrições para as jovens. Eles tentam utilizar remédios de “antigamente”, fazer defumação quando uma moça fica menstruada.

Durante a primeira menstruação, as moças não devem comer certas caças ou peixes (grandes animais selvagens porque são considerados encantados, sobrenaturais. Quanto aos peixes, é preciso evitar aqueles que possuem dentes, “barbas” e peixes de couro – pele lisa, como a piraíba). As moças não devem também ir à floresta e à beira do rio para evitar serem encantadas pelos seres sobrenaturais. Quanto aos remédios, uma das plantas que se dá à moça durante a sua primeira menstruação é a *piripiriaca*.¹⁷ utiliza-se um pedacinho da batata (porque se usar toda a batata, a mulher não terá filhos). Quando a moça toma essa planta, ela pode comer peixes, caças, sem que esses lhe façam mal e não terá jamais hemorragias. Essa planta pode também ser passada nas pernas e nos pés para manter a distância os seres encantados.

1993, p. 95). Para o adábi do Brasil, no lugar da espinha de peixe elétrico, colocava-se tucum (*Astrocaryum aculeatum*) encerado com breu (*Protium* spp.).

¹⁷ Não encontrei o nome científico dessa planta. As únicas referências é que os galhos ralados são utilizados contra mordidas de cobra. (MELO, 2005) e que o tubérculo é utilizado pelas pessoas para se “transformarem em onça” (PERES, 2003, p. 329).

Na Venezuela, algumas jovens da cidade vão ao rio quando estão menstruadas, mas a família disse que o avô (curandeiro) instituiu um rito quando elas ficaram menstruadas pela primeira vez, para que nenhum mal lhes aconteça. De fato, a lógica de tais ritos é a de proteger as moças. Não realizar alguns ritos pode provocar na mulher, na sua vida futura, o risco de ser atingida por seres sobrenaturais, doenças e envelhecimento precoce.

Podemos afirmar que, apesar do ritual abreviado, de ritos menos complexos e estabelecendo menos “sacrifício” para as moças, a eficácia do ritual de iniciação é a mesma. Os Baré seguem de uma maneira ou de outra a prescrição em relação à menstruação. Essa etnia, que está entre a sociedade indígena e a sociedade ocidental, produz continuamente ritos, como, por exemplo, beber um chá uma única vez, que vai permitir ter saúde por toda a vida. Não praticar um ritual significa não construir um corpo cultural e social.

Quanto aos homens, alguns informantes, iniciados no *kariamã*, explicam que é necessário praticá-lo para lembrar aos jovens o seu trabalho e responsabilidade e não utilizarem drogas porque, sem preparação para entrar na vida adulta, os jovens são expostos aos problemas da sociedade e eles perdem as referências da cultura indígena.

Atualmente, os ritos estão sendo retomados por uma comunidade Baré, mas com o objetivo de “recuperar” a cultura. Somente homens participam desses novos rituais e não são realizados no período da primeira menstruação das moças que antes determinava a realização do ritual de iniciação.

OS *DABUKURÍS*

O *dabukurí* ou “festa dos frutos” é uma cerimônia complexa que inclui troca de bens, de serviços e conhecimento entre os aliados, parentes consanguíneos e afins, o comércio entre os societários onde o pagamento podia ser feito no médio e no longo prazo, a distribuição de recursos, relativamente raros, entre dois grupos de uma região ou mais, uma série de danças e músicas ancestrais, que transmitem histórias de fraternias, de sibs e de indivíduos. Existe o consumo de grandes quantidades de alimentos e de bebidas, flagelação com o *adábi* (chicote) e os rituais sagrados e segredos do Kúwai¹⁸ (VIDAL, 1994, p. 93-94).

Existem três etimologias da palavra *dabukurí*. Na primeira, *dabukurí* é uma palavra baré, composta de (a) da (árvore), *ibúku* (fruta, produto) e *ri* (nominalizador) (VIDAL, 1993, p. 227). A segunda indica que a palavra *dabukurí* vem da língua *nheengatu* e significa consistência da amizade e da boa vizinhança, da amizade e conversação amena que conduz as aldeias vizinhas ou certos grupos a se encontrar e trocar entre si presentes e oferendas

¹⁸ Personagem importante da mitologia arawak.

(SAAKE, 1968, p. 264 ; GONZALEZ, 1980, p. 101-102). A terceira indica que *dabukurí* significa “oferenda” (OLIVEIRA, 1992, p. 97).

Segundo Vidal (1993, p. 94), os *dabukurís* eram normalmente celebrados durante dois dias¹⁹ durante o verão. Eles eram organizados por um grupo de quinze a vinte pessoas e tinham por objetivo oferecer presentes e distribuir aos convidados frutos silvestres, o *katibíya*²⁰ e o *cabeçudo*,²¹ que era o presente mais apreciado. O *dabukurí* se dividia em três celebrações: a festa dos frutos, a do *katibíya* e uma terceira festa, dos *cabeçudos*. O *katibíya* era geralmente preparada pela parentela uterina ou pela parentela das esposas dos homens do povoado.

As festas eram regidas pelas estrelas especialmente pela constelação *kambebúkuri* (Pléiade) e a *Kasowihíari* (Orion). Quando surgiam essas constelações, entendidas como dom do céu, praticava-se o jejum e se começava a preparar o *dabukurí* (PEREZ, 1988, p. 466).

Durante as festas de *dabukurí*, todos eram flagelados (com o *adábi*), os Índios “ouviam os animais sagrados do Kúwai,” que vinham para a bênção dos frutos. Os homens tocavam instrumentos que podiam ser vistos pelas mulheres como os *yapururos*, os *pilones* etc. (VIDAL, 1993, p. 94). Esses instrumentos representavam o kúwai. Os homens e as mulheres vestiam-se com seus mais bonitos trajes de gala, mas deixavam as costas nuas para poder receber as “chicotadas” (VIDAL, 1993, p. 94).²² No final da refeição, eles cantavam o *Mariyé (marié)*²³ para os bailes de *pilón* e o *Kamaráradani*²⁴ (VIDAL, 1993, p. 94-95).

Desenvolveu-se aqui o aspecto do “dom” que existe no *dabukurí*. No seu ensaio, Mauss (1991 [1923-24]; p. 150-151) nos apresenta o dom como um “sistema de prestações totais”:

– não são os indivíduos, mas as coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e fazem contratos;

¹⁹ Pérez não confirma o número de dois dias indicado por Vidal, ele se pergunta : como uma festa tão importante duraria somente dois dias? Segundo ele, o *dabukurí* deveria durar pelo menos uma semana (PEREZ, comunicação pessoal, 2007).

²⁰ Massa de mandioca ralada, prensada e enrolada em folhas.

²¹ *Emys macrocephala* Spix.

²² Mas para Pérez, somente eram flagelados aqueles que realizavam o rito de iniciação, provavelmente para transmitir o carate (purú- purú ; depigmentação da pele, que eram insígnias étnicas), (PEREZ, 2007, comunicação pessoal). Em relação ao carate (purú-purú) ver : MÁRQUEZ; PÉREZ. “Exorcismo contra una epidemia de sarampión que azota al Alto Rio Negro”. In: Actas de las I Jornadas de Antropología Médica, vol. I, Arxiu d’Etnografia de Catalunya, Tarragona, 1983, p.152-183.

²³ Canto dos “trovadores” do Rio Negro acompanhado pela percussão dos pés e dos pilones (instrumento de música arawak), mas sem as flautas (MARQUEZ; PEREZ, 1983, p. 178). Antes da colonização, esses cantos contavam anedotas, as mais espetaculares da vida indígena (PEREZ, 1983, p.569).

²⁴ Canto que narra histórias e biografias.

- as pessoas presentes no contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias que se enfrentam e se opõem, como grupos, por intermédio de seus chefes, ou das duas maneiras juntas;
- os que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis ou imóveis, coisas úteis economicamente. São antes de tudo cortesias, festins, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras onde o mercado é somente um dos momentos e onde a circulação das riquezas é somente um dos termos de um contrato mais geral e muito mais permanente;
- essas prestações e contraprestações se engajam sob uma forma bastante voluntária, através de presentes, mas de fato, sob pena de conflito privado ou público, elas se revelam rigorosamente obrigatórias.

Muitos Índios definem o *dabukurí*, como “uma festa para dividir os bens entre as famílias. Por exemplo, se havia três famílias, se dizia: ‘Se a gente fizesse uma festa hoje na sua plantação’? Em seguida preparava e tocava flautas e dividia os produtos da caça. Os homens iam à floresta colher frutos: *bacaba*, *patauí*, *tucum*, etc., e as mulheres começavam a fazer o *beiju* e o *kariamã* (sopa de peixes com muita pimenta)”.²⁵

Os Índios mais velhos falam do *dabukurí* com uma grande alegria e evocam com nostalgia sua participação nessa festa quando eles eram crianças. Eles contam que antigamente (até os anos 1940) os Baré faziam muito *dabukurí*: eles iam pescar, caçar e iam oferecer os produtos à uma outra comunidade. Havia trocas, que os Índios do Brasil chamam “devolver o *kariamã*”: a outra comunidade dava em troca um outro produto, por exemplo, farinha, tapioca.

Essa “nostalgia” lembra o tempo da abundância e a troca entre as comunidades. O que é lógico, pois segundo M. Mauss, “o contrato e a troca” são antes de tudo “mistura”: “Misturamos as almas nas coisas; misturamos as coisas nas almas. Misturamos as vidas e eis como as pessoas e as coisas misturadas saem cada uma de sua esfera e se misturam: é o que é precisamente o contrato e a troca” (MAUSS, 1991 [1950], p. 173).

Em geral, após a realização do *dabukurí*, os laços de amizade entre os participantes se desenvolvem e se mantêm (SANTAELLA, 2004, p. 21). No *dabukurí* todo mundo fazia doações e era dessa maneira que se instituíam as relações entre os diferentes clãs. M. Godelier, retomando o trabalho sobre o dom escreve:

²⁵ Kariamã: rito de passagem na língua nheengatu (BANIWA, 2007, p. 36) ; porque se perdeu o nome original, os Índios do Brasil chamam o *dabukurí* de *kariamã*.

Dar parece instituir simultaneamente uma dupla relação entre aquele que dá e aquele que recebe. Uma relação de solidariedade, pois aquele que dá partilha o que ele tem, ou aquilo que ele é, com aquele a quem ele dá, é uma relação de superioridade, pois aquele que recebe o dom e o aceita, se coloca em dívida diante daquele que deu. A partir desta dívida, ele torna-se o seu devedor, e por isso ele se encontra até certo ponto sob sua dependência, pelo menos durante todo o tempo em que ele não tiver ainda restituído o que recebeu (GODELIER, 1996, p.21).

De fato, a troca ajustava toda a vida da comunidade e as relações entre as comunidades: *dar é instaurar relações*. Sahlins, descrevendo a teoria primitiva do valor da troca, escreve:

A troca entre pessoas de grupos diferentes não responde somente a um “objetivo moral”: fazer amizades. Mas independente do seu objeto, e qualquer utilitário que seja, devemos evitar de fazer inimigos. Toda transação (...) é necessariamente uma manobra estratégica, um ato de diplomacia social (...). O bom método (...) não é de devolver medida por medida, segundo uma exigência de reciprocidade rigorosamente equilibrada. A estratégia mais hábil é a *boa medida* econômica, é de restituir *com usura* em relação ao que recebemos, iniciativa que não deixa nenhum lugar às reivindicações. Nesses encontros intergrupos, notamos uma tendência em “*restituir o centuplo*” (SAHLINS, 1976 [1972], p. 323-324).

A generosidade marcou os Índios que tiveram a oportunidade de participar do *dabukurí*. O capitão (chefe) F.S.G. (Brasil) teve a oportunidade de participar desse evento, hoje sua comunidade toma o café da manhã em comum, ato que o faz lembrar essa troca e generosidade.

Pierre Clastres (1974, p. 27-28) afirma que, na América do Sul, o chefe deve ser generoso de seus bens e essa generosidade parece ser mais que um dever: uma servidão. Para esse autor, “avareza e poder não são compatíveis ; para ser chefe é preciso ser generoso”.

Com a mudança da cultura, a frequência dessa festa diminuiu, os Índios a praticavam para concluir os ritos de iniciação ou quando tinha muitos frutos, até o seu desaparecimento total.²⁶ Outras festas substituíram o *dabukurí*, como se verá a seguir.

OS NOVOS *DABUKURÍS*: FESTAS RELIGIOSAS

Márquez e Pérez (1983, p. 179) já colocaram em evidência a relação estreita, entre os *dabukurís* e as festas religiosas (católicas). Para esses autores, à medida que as atividades europeias se intensificavam na região,

²⁶ Em 1980, os Índios Curipaco da comunidade Kapú Kuriámo (Playa Blanca), Departamento Cassiquiare, Estado do Amazonas, Venezuela, realizaram a festa do *Dabukurí*, após quarenta anos de proibição não somente por motivo de crenças evangélicas mas também das autoridades venezuelanas locais (PEREZ, 1983, p. 567).

os *dabukurís* sobreviviam, porque eles não entravam em conflito direto com as novas festas, que se desenvolviam durante o inverno, ocasiões quando podiam vir os ministros em grandes embarcações capazes de navegar somente em águas profundas. Após a cheia do mês de maio, começavam as festas europeias.

Depois elas começaram a substituir as festas antigas. Surgiu um grupo de herdeiros dos antigos mestres de bailes e os viajantes fluviais especializados que assumiram a “guarda do Santo” e responsáveis para pedir dinheiro para o Santo. Em muitas vilas apareceram também as irmandades, ordens terceiras e folias, como organismos de ajuda mútua diante da falta de recursos para organizar a festa (MARQUEZ; PEREZ, 1983, p. 180).

Hoje, as festas dos Santos são o novo *dabukurí*, nas quais há também muita comida, frutos da caça e da pesca.²⁷ As trocas são as mesmas. Em algumas comunidades existem, durante a festa, danças indígenas antigas. As festas dos Santos começaram também a se adaptar às “leis de *Yuruparí*”. Assim, antes de 1940, em San Carlos de Río Negro, proibiam-se as mulheres de tocar as imagens de Santos. Em compensação, elas monopolizavam a imagem de Nossa Senhora do Carmo, como no passado elas tinham o monopólio da flauta sagrada *wári*, sem poder tocar ou mesmo ver outras flautas (MARQUEZ; PEREZ, 1983, p. 180).

Na maioria das vilas, as festas populares são realizadas, hoje, sem a presença da Igreja oficial.²⁸ Uma das festas de áreas indígenas Baré mais famosas no Brasil é a festa do Divino em Marabitanas. Essa festa é citada pelo naturalista Alfred Russel Wallace, que viveu na região do Rio Negro de 1849 a 1852 (WALLACE, 1939, p. 344-45). Ele indica que os habitantes de Marabitanas eram famosos pela animação de suas festas. A festa bastante conhecida da Venezuela é a de Santa Rosa de Amanadona. Essas duas festas além de contar com pessoas das cidades, contam também com pessoas que moram perto das fronteiras dos países. As pessoas vão para dançar, encontrar amigos e parentes e pagar promessas.

É importante notar que sempre quem vai às festas são os antigos habitantes ou famílias deles. Métraux, estudando as festas religiosas e o desenvolvimento comunitário na região Andina, observa a pertença comunitária das festas:

É durante as festas que o Índio se percebe membro de um grupo bem definido, de uma grande família com a qual ele partilha os receios, os interesses e as esperan-

²⁷ Mas os Baré perderam o processo de fermentação e de destilação das antigas bebidas (MARQUEZ; PEREZ, 1983, p.184).

²⁸ Antigamente o padre vinha para celebrar as festas, hoje, a falta de padres e a nova forma de organização da Igreja local que dá mais poder aos leigos, faz com que muitas vezes toda a organização (sagrada e profana) da festa pertença à comunidade.

ças. Mesmo aqueles que deixaram a comunidade há muito tempo sentem-se no dever de voltar na ocasião da festa do padroeiro da vila. Nem a distância, nem os gastos os impedem de vir (METRAUX, 1967, p. 239).

Ainda em relação às festas, outra troca importante entre a área indígena e a cidade é o fato de que os habitantes da vila de Marabitanas levam a imagem do Espírito Santo (da festa do Divino) em outras vilas e na cidade São Gabriel da Cachoeira, onde são feitas novenas e a imagem é « passada » de casa em casa: a próxima casa que vai receber a imagem a guarda durante uma noite e um dia.

Esses elementos fazem hoje parte da cultura dos Baré. Sem dúvida, todos os aspectos encontrados hoje na cultura Baré, são uma “reinvenção” desta nova maneira de ser Baré. O conceito de “invenção” utilizado aqui vem de E. Hobsbawn, no qual “as tradições que aparecem ou pretendem ser antigas são geralmente bastante recentes na sua origem e algumas vezes inventadas” (HOBSBAWN, 1983, p.1).

Os informantes Baré, sobretudo os líderes, insistem na “tradição” da festa e crença aos Santos, afirmando: “isso faz parte de nossa tradição”, “isso existe há muito tempo”, “isso foi sempre assim”. Essas afirmações são totalmente convincentes que uma pessoa que não tem a história presente poderia pensar que todas essas práticas teriam existido mesmo antes da colonização. Isso confirma a reflexão de Mary (2000, p. 192), “é raro que o empréstimo seja reconhecido como empréstimo ou como efeito de uma influência externa, origem de heterogeneidade”.

De fato, a “repetição” e a “reinvenção” são dois instrumentos necessários para ajudar a manter a “tradição” e a coerência de uma etnia em período de mutação como os Baré. Ao analisarmos as festas dos Baré a partir das teorias de E. Hobsbawn podemos ver que a tradição da festa se repete a partir do costume, o que não exclui a inovação e a mudança (por exemplo, a substituição do *dabukurí* pelas festas religiosas) e o fato de repetir a festa criada, é um exemplo de convenção ou rotina que transmite a prática da festa aos novos praticantes.

Com base nesses exemplos, pode-se confirmar que a cultura não se perde totalmente; novos costumes se inserem na cultura antiga. Isso pode se verificar com relação às crenças; encontram-se famílias em que a avó, a mãe e a filha contam as mesmas histórias e manifestam as mesmas crenças.

Além disso, como afirmou M. Carneiro da Cunha (1987 [1986], p. 116), esse processo de apego aos traços culturais, com risco de desaparecer, é comum na afirmação étnica: a seleção de alguns símbolos garante a continuidade e a singularidade do grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a colonização, os Baré, no decorrer da história, endossaram o status de população cabocla, *criolla* ou indígena. Hoje, tanto para os Índios da área indígena como para os da cidade, assumir a cultura indígena é condição de sobrevivência, pelo fato de as sociedades nacionais brasileiras e venezuelanas serem atualmente mais favoráveis à situação dos Índios, ou seja, existe um melhor reconhecimento do grupo em relação à sua origem ameríndia. Os Índios lutam pelo seu território, para o ressurgimento de sua cultura : os mitos de fundação, são reapropriados após um longo período de mestiçagem cultural e de “desativação” das especificidades da cultura baré. Para recuperar a sua cultura, os Baré da área indígena e da cidade, da Venezuela e do Brasil, colocam esperanças sobre um e outro país para contribuir na “reconstrução de sua identidade”, pensando que cada um conserve mais elementos de sua cultura: língua, mitologia etc.

Ao mesmo tempo em que os Baré da área indígena e da cidade conservaram a relação com o mundo encantado e a pajelança, eles integraram um sincretismo com a religião católica: crenças e cultos de vários santos, que eles utilizam na sua prática de cura. É essa “integração” de crenças ancestrais e atuais de diversas origens que dão a eficácia e coerência às práticas atuais de cura diante das doenças ligadas ao mundo encantado e outras doenças que não são do domínio da biomedicina.

As festas religiosas são a continuidade das festas ancestrais; elas constituem os novos *dabukurís* (trocas de dons) e são motivos de intercâmbios entre os Baré de um país e outro e entre os da área indígena e os da cidade. Existem novos rituais de iniciação das jovens : elas não ficam mais fechadas num lugar, mas em geral ficam em casa, sem ir à floresta ou ao rio, não se faz mais jejum, mas se respeitam certas interdições alimentares ou tomam-se alguns remédios da floresta ou do quintal. Os rituais foram modificados, mas a relevância é a mesma!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIKHENALD, A. *Baré*. MünchenNewcastle: Lincom Europa, 1995.

ALLAIS, M. L. *La población indígena de Venezuela según los censos nacionales*, II Encuentro Nacional de Demógrafos y Estudiosos de la Población : “Cambio demográfico y desigualdad social en Venezuela al inicio del tercer milenio”, 2004.

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araujo: *Diccionario topographico, histórico, descriptivo da Comarca do Alto-Amazonas*, Recife: Typografia Commercial de Meira Henriques, 1852.

AMSELLE, J. L. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris : Payot, 1990.

BANIWA, E. M. M. A escola do Ensino Médio Indígena e o etnodesenvolvimento do povo Baniwa. In : *Ensino médio e sustentabilidade em terras indígenas*. Salto para o futuro, boletim n° 5, Secretaria da Educação à Distância, Ministério da Educação, Brasília, 2007, p. 30-36.

BOYER, V. Le mouvement des sages-femmes traditionnelles dans l' Amapá : une mobilisation féminine exemplaire et les limites du développement local. *Nuevo Mundo*, 2006. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/index1965.html>.

CABALZAR, A.; RICARDO C. A. (Org.). *Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do Noroeste da Amazônia brasileira*. 3 ed. atualizada. São Paulo: Isa/Foinr, 2006.

CLASTRES, P. *La société contre l'Etat : recherches d' Anthropologie Politique*. Paris: Minuit, 1974.

CUNHA M. C. (1986) *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. 2 ed.São Paulo: Brasiliense, 1987.

GOUREVITCH, A. *Au-delà de la biomédecine: mythes, maladie et guérison chez les Indiens Baré en Amazonie*.,2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia), EHESS. Orientação de Jean-Pierre DOZON e Marion AUBREE.

HOBBSBAWN, E. Inventing traditions. In: HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence : *The Invention of Tradition*.London : Cambridge University Press, 1983.

LEVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 2002.

_____. *Anthropologie Structurale*. Paris : Plon, 1974. .

_____. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.

_____. *C. Anthropologie structurale deux*.(1973) Paris: Plon, 1996 .

MARQUEZ, C.; PEREZ, A. Los curanderos y santeros del Alto Río Negro como exponentes de um sincretismo cultural amazônico. In : *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid: Ed. Univ. Compl. , vol. 13, p. 173-195, 1983.

MARY, A. *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris: Cerf, 2000. (Col. Sciences Humaines et Religions)

MAUSS, M. Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques . In : MAUSS,M. *Sociologie et anthropologie*.,4° éd., Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1991 (Extrait de l'Année Sociologique, seconde série, tome 1, 1923-24), p. 145-279.

MELO,A. A história das populações ribeirinhas. *Agência Focruz de notícias - saúde e ciências para todos*, jun. 2005.

METRAUX, A. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris : Gallimard, 1967.

MORAIS, A. M. *Desenraizamento Cultural e desestruturação mental: o caso amazônico*. 1995, Dissertação (Mestrado em Psicologia Social)-Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

MOSONYI, E. E. MOSONYI J. C. *Manual de lenguas indígenas de Venezuela*. Caracas: Fundación Bigott, 2000. tomo I (Serie Orígenes).

OLIVEIRA, C. C. Dupla negação em baré: uma explicação diacrônica. *Revista do Museu Antropológico*, Universidade Federal de Goiás, n°1, p. 105-119, 1999/2000.

OLIVEIRA, J. P. Apresentação. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.), *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PERES, S. C. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*, 2003. Tese (Doutorado em Antropologia)-Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

PEREZ, A. Guión de la película *Flautas Kurripakas*. In : *Actas del II Congreso Iberoamericano de Antropología*, Cabildo Insular de Gran Canaria/ICEF, Las Palmas, 1983, p. 567-570.

_____. Exorcismo contra una epidemia de sarampión que azota al Alto Río Negro. In : *Actas de las I*

- Jornadas de Antropología Médica*, , Arxiu d'Etnografia de Catalunya, Tarragona, vol. I, p. 152-183, 1983.
- _____. Los Bale (Bare). In: LIZOT, Jacques (Ed.): *Los aborígenes de Venezuela*. Volume III, Etnología Contemporánea II, Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monte Avila, C.A., 1988, p. 413-478.
- _____. *Los Baré*. Monte Avila Editores, C.A. 2006.
- SANTAELLA, J. P. *Los rionegreros y un poco de mi*. Puerto Ayacucho, Estado do Amazonas, 2004.
- SANZ, R. L. *El Baré: estudio lingüístico*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1972.
- VIDAL, S. *Reconstrucción de los procesos de etnogenesis y de reproducción social entre los Baré de Rio Negro (siglos XVI-XVIII)*, 1993. Tese (Doutorado em Antropologia), IVIC – Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas.
- WALLACE, A. R. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Trad. de Orlando Torres. Rio de Janeiro: Nacional, 1939.
- ZERRIES, O. Eine seltene Holzstatue aus Venezuela. In: *Baessler Archiv*, Neue Folge, vol. 4, p.191-195, 1956.