

RELIGIOSIDADES E RELIGIÕES NA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA APURINÃ

Rogério Sávio Link¹

Resumo

O presente artigo tem a pretensão de fazer um diagnóstico da situação religiosa do povo indígena Apurinã no início do século XXI e propor algumas linhas interpretativas. Atualmente, além da religiosidade tradicional, o povo Apurinã transita no universo religioso Católico Romano, Protestante (principalmente Assembléia de Deus e Congregação Cristã no Brasil) e Daimista.

Palavras-chave: Apurinã, indígena, identidade, etnicidade, religiosidade.

Simpósio Temático: Culturas e Desenvolvimento

Situando o povo Apurinã e o pesquisador

O povo Apurinã faz parte da família lingüística Maipure-Aruak, do ramo Purus, e autodenomina-se *pupŷkary* (aportuguesando soa mais ou menos assim: pupingari). Não existem dados consistentes sobre a população, mas gira em torno de 4 mil pessoas. Eles dividem-se em dois troncos, *Xuapurunery* e *Metumanety*. A linhagem é passada de pai para os filhos e o casamento correto ocorre entre esses dois troncos. Cada grupo tem suas restrições alimentares. Os *Xuapurunery* não comem o inhambu-relógio e o inhambu-macucau. Os *Metumanety* não comem caititu². Além da divisão em troncos, os Apurinã também se subdividem em grupos familiares designados por um animal, como por exemplo: *kyryakury* (grupo do rato), *exuwakury* (grupo do tamanduá-bandeira)³.

¹ O autor fez graduação em teologia na Escola Superior de Teologia em São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Em 2008, doutorou-se em Teologia e História, na mesma instituição com a tese "Especialistas na Migração: Luteranos na Amazônia, o processo migratório e a formação do Sínodo da Amazônia 1967-1997". Atualmente é responsável por um projeto do COMIN (Conselho de Missão entre Índios) junto ao povo indígena Apurinã em Boca do Acre e Pauni, Amazonas. E-mail do autor: linkrogerio@yahoo.com.br.

² Cf. SCHIEL, Juliana. **Tronco Velho:** Histórias apurinã. Tese de doutoramento. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2004. p. 62.

³ Devido ao intenso contato, a nomeação dos grupos familiares já não é mais muito conhecida. Até o momento, além desses dois grupos, consegui listar mais cinco grupos, a saber, *kairiakury* (grupo do mambira, tamanduá-colete), *kemaakury* (grupo da anta), *upitaakury* (grupo do japó), *kureruakury* (grupo do papagaio [uma espécie não identificada aqui]), *sutyakuty* (grupo do veado roxo). Informação de Jaime Manuel da Silva, na língua *Makapukunety*. Essas informações ainda são inconclusas. Essa subdivisão se assemelha um pouco aos subgrupos dos Kanamari, como descrito por Costa. Cf. COSTA, Luiz Antonio. **As Faces do Jaguar:** Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro:

Temido por ser um povo guerreiro, os Apurinã ocupavam, tradicionalmente, as margens do Médio Rio Purus e seus afluentes, desde o Sepatini até o Hyacu (Iaco), além dos rios Aquiri (Acre) e Ituxi. Atualmente, estão dispersos em 36 Terras Indígenas (requeridas pelos indígenas, identificadas, demarcadas ou homologadas), ao longo do Rio Purus e seus afluentes, na bacia do Rio Madeira, como e o caso dos Apurinã que vivem na Terra Indígena Torá, nos municípios de Manicoré e Humaitá ou ainda no Solimões, nos municípios de Manaquiri, Manacapuru, Beruri, e Anori. No Alto Solimões, no Município de Santo Antônio do Içá, ainda podem ser encontrados na Terra Indígena São Francisco⁴. Além desses municípios, os Apurinã estão localizados nos municípios de Tapauá, Lábrea, Pauini e Boca do Acre, na bacia do Purus. Também podem ser encontrados em torno de 400 indivíduos vivendo na cidade de Rio Branco, no Acre. Há ainda mais ou menos 60 indivíduos na aldeia *Mawanat*, na Terra Indígena Roosevelt em Rondônia, que para lá migraram em 1983 quando um índio munduruku e sua esposa Apurinã, funcionários da FUNAI, foram transferidos para Cacoal, Rondônia⁵.

Ocupando as terras firmes, acampando nas praias dos rios apenas na época da desova dos quelônios, os Apurinã mantiveram-se como um povo considerado arredo e perigoso durante muito tempo. Os primeiros contatos dos Apurinã com a sociedade envolvente foram com os espanhóis durante a primeira metade do século XIX. Do lado português, Manoel Urbano da Encarnação, que já andava pelo Purus na extração das “drogas do sertão” muito antes de 1845 e que posteriormente se estabeleceu como um seringalista, atraiu e “pacificou” algumas aldeias. Desde então, tem ocorrido um processo longo e gradual de aculturação, “transformação” dos Apurinã em seringueiros e ribeirinhos. Nesse sentido, já em maio de 1898, o governo republicano criou um decreto de regulação dos serviços de catequese e civilização dos índios. A idéia era assentar os índios em lotes para os converter em agricultores. A partir de 1910, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), os Apurinã foram submetidos a esse modelo⁶. O processo de aculturação que se seguiu durante todo o século XX, levou os Apurinã a serem confundidos com qualquer outro seringueiro, posseiro ou ribeirinho. Hoje muitos Apurinãs não vivem mais em aldeias, mas estão espalhados em lotes por suas terras recém re-conquistadas ou por re-conquistar.

UFRJ, 2007. p. 41s. Shiel fala ainda em *ximakyakury* (povo do peixe), *kaikyryakury* (povo do jacaré), *wawakury* ou *wawatuwakury* (gente do papagaio). Cf. SCHIEL, 2004, p. 65s.

⁴ Algumas informações foram coletadas das páginas do Instituto Sócioambiental e do Conselho Indigenista Missionário. Cf. ISA. <<http://pib.socioambiental.org>>, 11 de agosto de 2009. Cf. CIMI. <<http://www.cimi.org.br>>, 11 de agosto de 2009.

⁵ Cf. SASS, Walter. Relatório da Festa de Fortalecimento Cultural do Povo Apurinã (Pupyngare). 20 a 24 de setembro de 2006. Arquivo do COMIN.

⁶ Cf. KROEMER, Gunter. **Cuxiuara**, o Purus dos indígenas: Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do Médio Purus. São Paulo: Loyola, 1985. p. 46; 63; 89; 91.

Além da política de aculturação, os constantes conflitos internos que tradicionalmente fazem parte da cultura apurinã também são responsáveis pela grande divisão interna e pela sua dispersão⁷. Distantes uns dos outros e muitos não falando mais a língua, o povo apurinã encontra-se enfraquecido. No entanto, a situação já foi pior. Com a demarcação de algumas áreas, com a luta para a demarcação de outras, com a necessidade de se organizar para buscar assistência na área da saúde e da educação, os Apurinã estão se fortalecendo. É nesse contexto que a área da educação tem sido eleita pelos Apurinã para ser uma ferramenta importante na sua reconstrução cultural. Em quase todas as reuniões e discursos das lideranças e pessoas de mais idade, surge a necessidade da revitalização e valorização da língua apurinã⁸.

Nesse sentido, sou responsável por um projeto do COMIN (Conselho de Missão entre Índios⁹) entre o povo Apurinã. Como objetivo principal, o programa do projeto visa contribuir na melhoria da qualidade de vida dos povos indígenas da região, especialmente do povo Apurinã em Boca do Acre e Pauini, fortalecendo e valorizando a cultura e a organização tradicional, bem como promovendo ações que contemplem melhorias na educação, saúde e etno-sustentabilidade. O foco principal está voltado para a educação indígena, ou seja, tem como objetivo assessorar o desenvolvimento de uma educação diferenciada e de qualidade, cujos direitos estão assegurados pela legislação brasileira. Nesse sentido, tenho me empenhado em aprender a língua apurinã com o objetivo de incentivar o seu uso e de elaborar material didático bilíngüe¹⁰.

Situando o universo religioso

O povo Apurinã vive um momento de reestruturação cultural no qual estão presentes forças políticas (alianças de parentesco com não-indígenas, disputas partidárias, disputas por cargos em instituições governamentais e não-governamentais, entre outros) e o universo religioso. No jogo religioso, fazem-se presentes a religiosidade tradicional dos Apurinã, a tradição cristã — a Igreja Católica Romana e o mundo protestante, especialmente a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil — e o Santo Daime.

⁷ Cf. SCHIEL, 2004, p. 78.

⁸ Tenho estimado que nos municípios de Boca do Acre e Pauini apenas 10% do povo Apurinã sabe falar sua língua materna. Desses, apenas 2% faz uso regular da língua. Essa estimativa, no entanto, é apenas superficial, pois não tenho realizado até o momento nenhuma pesquisa que possa quantificar isso.

⁹ O COMIN é uma instituição ligada à IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) que tem a finalidade de assessorar e coordenar o trabalho dessa igreja com os povos indígenas em todo o território nacional. Para isso, o COMIN acompanha alguns povos e comunidades indígenas, criando parcerias e dando apoio na área da educação, saúde, terra, organização e auto-sustentação. Para saber mais, acesse <<http://www.comin.org.br>>.

¹⁰ Todo esse trabalho de revitalização da língua apoia-se na pesquisa de Sidney Facundes do museu Goeldi de Belém que tem elaborado material didático experimental e uma proposta de grafia para a língua apurinã.

O universo tradicional

A religiosidade tradicional apurinã não possui uma organização sistemática nem tampouco uma instituição que a represente. É antes de tudo formada pelo universo cultural como um todo. Inclusive a presença das igrejas e do Santo Daime faz parte, na atualidade, desse imaginário religioso.

Juliana Schiel, em tese de doutoramento, dá conta de que os Apurinã se consideram um povo em transição entre dois mundos de perfeição. Eles teriam saído do *Kairiku* (terra da pedra, alguns afirmam que esse lugar é o rio Ituxi em Rondônia) ou das proximidades do mar¹¹ e deveriam chegar ao *Iputuxity*. Essas são terras originárias, sagradas, nas quais todos e todas as coisas são imortais. Os Apurinã também afirmam terem iniciado essa jornada juntamente com o povo Kaxarari, pertencente à família Pano. Schiel diz que alguns Apurinã garantem compreender a língua Kaxarari, como uma prova de que teriam saído juntos nessa migração mítica originária¹². Nas narrativas, os Apurinã afirmam que iniciaram a marcha seguindo outro povo, os *Otsamanery*, que teriam completado a viagem até *Iputuxity*, enquanto os Apurinã e os Kaxarari teriam ficado na terra do meio, a terra na qual as coisas definham e morrem¹³.

A cosmovisão tradicional dos Apurinã concebe um mundo no qual a distinção de intencionalidade entre os seres humanos e os animais está na diferença do corpo, ou seja, são portadores de uma, por assim dizer, “humanidade geral”, diferenciando-se apenas na forma, no corpo. Essa concepção de mundo compartilhada por vários povos ameríndios foi explicitada por diversos antropólogos e sistematizada por Eduardo Viveiro de Castro. É o chamado “perspectivismo ameríndio”¹⁴. O perspectivismo é constantemente referenciado nas histórias e nos mitos apurinã. *Tsura* — o herói mítico criador, o arquétipo Apurinã — sempre está envolto em situações nas quais as pessoas são “confundidas” com animais ou “transformadas” ora em gente ora em animais¹⁵.

De semelhante forma, Jaime Manuel da Silva, morador da aldeia Camicuã, em Boca do Acre, narrou-me uma história na qual um índio Apurinã teria flechado um veado-mateiro. Ferido, o veado conseguiu escapar. O índio, seguindo o rastro do veado, teria visto quando ele entrou rastejando numa toca. Sem perder tempo, ele foi atrás. Ao entrar na toca, adentrou no mundo do veado e de outros animais. “Ali todos os animais eram gente!”, ele enfatizou. O caçador foi recebido e acolhido pelos animais. No entanto, sendo reconhecido

¹¹ Cf. SCHIEL, 2004, p. 56.

¹² Cf. SCHIEL, 2004, p. 57.

¹³ Cf. SCHIEL, 2004, p. 62, 85.

¹⁴ Cf. CASTRO, Eduardo Viveiro de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. v. 2, n. 2. 1996. p. 115-144.

¹⁵ Cf. SCHIEL, 2004, p. 89, 211ss.

pelo veado como aquele que o flechou, teve que fugir do local às pressas. Só conseguiu fugir com a ajuda do tatu¹⁶ que abriu um buraco para ele escapar. Seguido por alguns animais, inclusive um *Tokitxi* (espécie de animal mítico como o mapinguari¹⁷), esperou na boca do buraco com um porrete e matou os animais que vinham no seu encalço.

O pajé (*meēty*) é aquele dentre os Apurinã que transita, por excelência, entre esses “mundos”, entre os mundos dos animais e o mundo das pessoas, entre as terras sagradas do *Kairiku* e do *Iputuxity*. Ele é a figura mais próxima de uma estrutura religiosa que esse povo possui. Entrando em contato com esses mundos, ele pode descobrir a causa e a cura para as enfermidades que acometem um indivíduo. Lidando com essas forças, o pajé é aquele que pode curar ou também colocar o “feitiço”¹⁸. Quando um pajé identifica que uma pessoa foi “enfeitiçada” ele também costuma identificar o pajé que causou o mal e retribui lançando um feitiço para a aldeia dele. Por ter a capacidade de transitar entre esses mundos, o pajé é tido como um que não morre como as outras pessoas, mas que se torna encante.

(...) a terra em que vivem os Apurinã, hoje, é *terra de cupim*, em contraste com a terra de onde vieram, *Kairiko*, e para onde deveriam ter ido, *Ipotoxite*. Os pajés são aqueles, dentre os Apurinã, que ainda permanecem imortais, já que, na sua “morte”, sempre vão para estas outras terras¹⁹.

O imaginário apurinã é também permeado por seres e almas que podem fazer mal às pessoas. Por exemplo, os “flechadores” (*kipyatitirã*) ou os chefes dos bichos (*hāwity*) podem atirar flechas nas pessoas, especialmente nas crianças que são as mais suscetíveis. Isso pode ser muito perigoso levando a pessoa até a morte. Quando não se tem um pajé por perto, para curar, deve-se banhar a pessoa com o chá de pipioca (*kawaku*). Esses flechadores são como pajés no mundo dos animais, com os quais os pajés Apurinã também entram em contato para realizar as curas²⁰.

¹⁶ Em Apurinã, o tatu (*kaiuwana*) é feminino, ou seja, é representado nas narrativas como uma mãe.

¹⁷ Mapinguari é um animal mítico no Acre e Sul do Amazonas. Muitos indígenas e moradores da floresta afirmam já terem ouvido e visto esse animal. Pessoalmente já coletei inúmeras histórias de encontros com esses animais, inclusive algumas nas quais o animal foi morto. Geralmente ele é descrito como tendo uma altura maior do que uma pessoa e tendo a capacidade de andar em pé. Alguns estudiosos acreditam que talvez esse animal seja um remanescente da megafauna brasileira, como as preguiças gigantes.

¹⁸ Os feitiços são materializados em pequenas pedrinhas que os pajés colocam nas pessoas ou tiram, no caso da cura. O próprio pajé adquire poder colecionando essas pedrinhas que introduz no corpo. O pajé é aquele que consegue lidar com essas forças sem ser prejudicado, sem adoecer.

¹⁹ SCHIEL, 2004, p. 93.

²⁰ Cf. SCHIEL, 2004, p. 89.

Além desses flechadores também existem os *kumuru* (almas). Segundo Schiel, para os Apurinã, há o espírito e a alma. O espírito vai para o céu e a alma é a parte da pessoa que fica na terra e que assombra as outras pessoas. Nesse sentido, pude presenciar uma situação na qual duas crianças afirmaram terem visto uma mulher toda ensanguentada. As mulheres prontamente começaram a se organizar para dar banho nas crianças com o chá de uma planta. Agora, se a alma vista é de alguma pessoa conhecida, o procedimento para acalmá-la é realizar festas²¹. Schiel diz que

As festas Apurinã, que recebem o nome genérico de Xingané, são desde pequenas cantorias noturnas até grandes eventos, como convites para muitas aldeias, muita comida, vinho de macaxeira, banana, patauá e combustível para os participantes. Em algumas ocasiões, são feitas festas para acalmar a sombra de um morto, na seqüência e nos anos seguintes do falecimento (nesse caso, de acordo com Abdias, morador da Água Preta, o nome da festa seria *isãĩ*).²²

Além desses aspectos, creio ser importante referir ainda à prática das guerras e das vinganças que são tidas como importantes pelos Apurinã. Nesse sentido, arquetipicamente, *Tsura* fez a primeira vingança matando seus avôs. “Hoje, então, a guerra não é mais uma instituição, mas a vingança e os conflitos são presentes e constroem a maneira como os Apurinã pensam e vivem”²³. As relações entre aldeias diferentes e, às vezes dentro da mesma aldeia, são permeadas por rixas e vinganças. Na prática, os Apurinã vivem cotidianamente essa tradição iniciada arquetipicamente por *Tsura* ou, dito de outra forma, representam o seu cotidiano na figura desse herói mítico criador.

O universo cristão

Em relação ao universo cristão, os Apurinã convivem com a presença da Igreja Católica²⁴. Os templos e celebrações católicas constituem-se numa referência local, dada sua importância no paisagismo urbano — destacando-se das demais construções — ou no potencial de mobilização social. Em geral, os Apurinã participam da vida social das cidades próximas nas quais estão localizadas suas terras. Inclusive muitos possuem casas nessas cidades ou residem ali. Desconheço a existência de templos católicos dentro das terras apurinã e também não tenho encontrado até o momento nenhum Apurinã que se declarasse

²¹ Cf. SCHIEL, 2004, p. 92s.

²² SCHIEL, 2004, p. 69.

²³ SCHIEL, 2004, p. 79s.

²⁴ Não trataremos aqui sobre os aspectos da religiosidade católica ou das demais igrejas protestantes, pois consideramos que são amplamente conhecidas; além de que nos tomaria espaço, o qual pretendemos dedicar às outras questões.

católico. Mesmo, assim, com certeza são profundamente conhecedores da religiosidade católica e muitos foram batizados católicos. Historicamente também existem registros de missões católicas junto ao povo Apurinã²⁵. Além disso, os Apurinã frequentam os salões paroquiais quando necessitam realizar alguma reunião maior com participantes de outras aldeias. Eles também recebem assessoria do CIMI, o que os torna mais próximos dessa igreja.

No caso de minha filiação religiosa (o COMIN é uma instituição ligada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB), não tem importância no quadro religioso local, pois o COMIN e a minha pessoa são praticamente a única coisa que eles conhecem a respeito da confissão luterana²⁶. Além disso, a atuação do COMIN não visa a conversão dos povos indígenas.

A presença protestante também é antiga. Em 1870, alguns missionários anglicanos fundaram a missão Hyutanahã. Eles atraíram algumas crianças com um internato que tinha a intenção de modificar o “caráter selvagem” delas. Em meados da década de 1880, a missão foi fechada²⁷. A partir de 1911, quando a Assembléia de Deus foi fundada em Belém, a Amazônia começou a ser “tomada” pelo protestantismo de cunho pentecostal. Em 1917 já estavam em Manaus e de lá foram subindo os rios e igarapés²⁸. De fato, como pode ser visto na imagem abaixo, em várias aldeias do povo Apurinã e demais povos indígenas da região, podem ser encontrados templos dessa denominação.



Aldeia Camicuã, Boca do Acre – AM, 18 de abril de 2009.
Foto: Rogério Sávio Link

²⁵ Cf. KROEMER, 1985, 20ss, 65ss.

²⁶ Alguns Apurinã também conhecem outros obreiros do COMIN que me antecederam, lembram especialmente do pastor Walter Sass e da advogada e pastora Jandira Keppi com os quais tiveram maior envolvimento. No entanto, nenhum deles atuou diretamente com os Apurinã.

²⁷ Os motivos do fechamento da missão não são conhecidos. No entanto, Kroemer traz a informação de que possivelmente teria ocorrido um conflito no distrito de Hyutanahã, no qual os Apurinã teriam desfechado um ataque e matado algumas pessoas para, logo em seguida, internarem-se nas matas. Cf. KROEMER, 1985, 75ss.

²⁸ Cf. EPOS – Escola Preparatória de Obreiros Siloé. **Histórias das Assembléias de Deus**. Módulo V, vol. 1/1. 2ª ed, 2005. p. 57, 63.

Outra denominação presente entre o povo Apurinã é a Congregação Cristã no Brasil. Essa igreja, também de cunho pentecostal, nasceu no início do século XX. Diferente da Assembléia de Deus que teve sua gênese em contexto Amazônico, no Brasil, a Congregação teve início em São Paulo e Paraná e chegou à região em época mais recente, através de migração do Sul e Sudeste. A presença dessa denominação está limitada à região de Boca do Acre que tem um histórico de migração recente seguindo a abertura da Br 317. Desconheço a presença na região de Pauini. Apesar da Assembléia e da Congregação terem origem no movimento pentecostal (norte-americano, diga-se de passagem), elas diferenciam-se bastante na forma. Enquanto a primeira possui os templos mais simples e os cultos são mais espontâneos, a segunda dá ênfase em templos mais bem estruturados e cultos organizados com instrumentos musicais de sopro.

Não vamos tomar tempo aqui para descrever o culto e a teologia dessas igrejas, pois elas já são amplamente conhecidas no meio acadêmico. Ainda temos que falar sobre outra expressão religiosa que tem se destacado no meio do povo Apurinã e que rivaliza com essas denominações de cunho pentecostal, a saber, o Santo Daime.

O universo daimista

Apesar de também existirem vários estudos a respeito e de ser conhecido no meio acadêmico, o Daime necessita uma descrição maior; primeiro, porque tem uma origem indígena (pelo menos o conhecimento da fabricação da bebida utilizada nos cultos) e segundo, porque nasceu no contexto amazônico. O Daime é, pois, antes de tudo, uma religião amazônica.

Em seus serviços religiosos, o Daime faz uso de uma bebida de procedência indígena conhecida mais amplamente com o nome de *ayahuasca*. A palavra vem do quíchua, sendo que *aya* significa pessoa morta, alma, espírito e *waska* significa corda, cipó, linha²⁹. A bebida é feita a partir do extrato de um cipó da espécie *Banisteriopsis* (existem mais de seis espécies identificadas) e da folha de uma outra planta que poder variar de cultura para cultura³⁰. No caso do Daime, utiliza-se o cipó Jagube (*Banisteriopsis caapi*) e a folha da Chacrona ou Rainha (*Psychotria viridis*).

Entre os povos indígenas, o uso da *ayahuasca* concentra-se entre as famílias Pano, Aruak e Tukano. O uso da bebida para fins rituais pelas diversas tradições religiosas está amparado na concepção de que alguns “vegetais” teriam a capacidade de ensinar as

²⁹ Cf. LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: _____; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O uso ritual do ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 230.

³⁰ Cf. ZULNAGA, Germán. A cultura do yagé, um caminho de índios. In: _____; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O uso ritual do ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 140.

peças, pois seriam possuidoras de espíritos sábios³¹. Segundo Pedro Luz, seu uso serviria ainda a dois propósitos:

(...) em primeiro lugar, os participantes acreditam ver cenas mitológicas e imagens iconográficas que confirmam vividamente as crenças existentes sobre a origem do grupo e a natureza tradicional das instituições sociais e religiosas; em segundo lugar, sendo o transe intensificado por estímulos ambientais (como a parafernália ritual, os cantos, luzes, incenso e outros) usados para induzir estados específicos de consciência, este leva à introjeção das normas de comportamento social e individual esperadas.³²

Além dos povos indígenas que fazem uso tradicional da *ayahuasca* no Brasil, existem atualmente três grupos religiosos diferentes: O Alto Santo ou Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. O mais conhecido de todos é o Santo Daime, sendo que a palavra Daime deriva do verbo dar. É, portanto, uma petição de uma oração que tem origem na tradição católica. Boca do Acre é passagem obrigatória para quem quer ir ao Céu do Mapiá, um centro daimista de peregrinação e produção da bebida, localizado no igarapé Mapiá, no antigo Seringal Adélia. É uma referência na região³³. Beatriz Labate resume da seguinte forma o processo de institucionalização dessas expressões religiosas:

Na década de 1930, é fundado o Alto Santo em Rio Branco (Acre) pelo Mestre Raimundo Irineu Serra; em 1945, Daniel Pereira de Mattos funda a Barquinha no mesmo lugar; na década de 1960, forma-se a União do Vegetal (UDV) em Porto Velho (Rondônia), através do Mestre José Gabriel da Costa; na década de 1970, aparece o *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS), liderado pelo Padrinho Sebastião Mota Melo, conhecido também como Santo Daime³⁴.

Os daimistas afirmam que sua doutrina é de cunho cristão e que a bebida seria o que a Santa Ceia é para os cristãos. Afirmam que o Mestre Irineu teria recebido a doutrina daimista através de aparição de Nossa Senhora da Conceição. Os hinos de autoria do Mestre, constituídos em literatura sagrada, apresentam referências da tradição católica

³¹ Cf. LUNA, Luiz Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: _____; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O uso ritual do ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 181s.

³² LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: _____; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O uso ritual do ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 62.

³³ Para uma pequena história sobre a comunidade do Céu do Mapiá, veja: Santo Daime: A doutrina da floresta. <<http://www.santodaime.org>>, acessado em 18 de agosto de 2009.

³⁴ Cf. LABATE, 2002, p. 231.

popular e da tradição espírita kardecista. Segundo os daimistas, a doutrina conformaria ainda uma nova leitura dos Evangelhos à luz do Santo Daime³⁵. Seguindo essa crença, a ação da bebida produziria “uma expansão de consciência responsável pela experiência de contato com a divindade interior, presente no próprio homem”³⁶.

Resumimos até aqui um pouco do universo religioso em disputa no processo de resignificação cultural do povo apurinã da região de Boca do Acre e Pauini. Agora, pois, traçaremos algumas considerações finais decorrentes desse universo religioso em disputa.

Caminhos para a pesquisa: aspectos conclusivos

O que foi escrito até aqui não tem pretensão de fechar nenhuma conclusão. Ao contrário, estamos apenas iniciando uma pesquisa e, portanto, abrindo possibilidades. Nesse sentido, o nosso interesse é registrar algumas balizas que possam auxiliar na interpretação e descrição desse universo.

Para fazer um estudo do universo religioso Apurinã, é importante ter em mente que ele não é estático e que é uma construção identitária. Nesse sentido, a pesquisa deve amparar-se num conceito móvel de etnicidade e identidade. O conceito de fronteira e os estudos decorrentes também podem auxiliar nessa tarefa.

Como se está falando em identidade e, mais especificamente ainda, em identidade étnica, o conceito de grupo étnico definido por Fredrik Barth parece ser, todavia, o mais adequado. Segundo Jean-William Lapierre,

Barth substitui uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica. Ele entendeu muito bem e faz entender que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva (...), é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não.³⁷

Para Barth, uma forte característica do que seja um grupo étnico é a sua auto-identificação e a identificação por outros. Muitas vezes esse é o único ponto levantado para a definição do que seja um grupo étnico, mas Barth não ficou só nisso. Esse é apenas o quarto ponto de distinção. Talvez o mais importante, mas somente o quarto ponto que ele

³⁵ Santo Daime: A doutrina da floresta. <<http://www.santodaime.org>>, acessado em 18 de agosto de 2009.

³⁶ Santo Daime: A doutrina da floresta. <<http://www.santodaime.org>>, acessado em 18 de agosto de 2009.

³⁷ LAPIERRE, Jean-William. Prefácio. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998. p. 11.

descreve da forma como a literatura antropológica identifica uma comunidade étnica ou grupo étnico:

1) Perpetua-se biologicamente de modo amplo, 2) Compartilha valores culturais fundamentais realizados em patente unidade nas formas culturais, 3) Constitui um campo de comunicação e de interação, 4) Possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outro como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo.³⁸

Dessa forma, vê-se que a cultura não é algo dado em si. Ela está em constante mudança. Discutindo essa questão, Manuela Cunha elabora uma formulação que merece ser reproduzida.

(...) não me parece que se possa manter — se ainda houvesse alguém para querer fazê-lo — a idéia de uma tradição cultural que se adapta a novos meios ambientes e se perpetua como pode diante dos obstáculos que esse novo meio lhe antepõe. Ao contrário, a noção que se depreende é que a tradição cultural serve, por assim dizer, de “porão”, de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como sinais diacríticos para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, manipulada para novos fins, e não uma instância determinante.³⁹

Stuart Hall, por sua vez, ao trabalhar a identidade cultural, vislumbra três concepções ao longo da história: 1) *sujeito do iluminismo*, o qual era entendido como centrado, unificado, dotado da capacidade da razão, de consciência e de ação; 2) *sujeito sociológico*, os sujeitos são formados a partir do individual e do coletivo/sociedade; 3) *sujeito pós-moderno*, não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente, está sempre em mudança⁴⁰. Nessa última concepção, segundo Hall,

a identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente. O sujeito

³⁸ BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras (1969). In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998. p. 189s.

³⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 88.

⁴⁰ Cf. HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 10ss.

assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente.⁴¹

Portanto, Hall compreende as identidades como estando “sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”. Mas se essa identidade é formada historicamente, ela também é formada a partir das posições que o sujeito toma e a tomada de posição vem a partir da interpelação do outro. Dessa forma, Hall pode definir identidades como “pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. (...) Isto é, as identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir (...)”⁴². Essa compreensão de identidade cultural afirma que ela é mutante; mais ainda, que ela pode ter várias facetas. Uma pessoa ou grupo pode mudar de identidade, pode acionar determinado tipo de identidade ou comportamento dependendo do lugar no qual se encontra, ou seja, quando as condições de sobrevivência ou de vantagem levam a fazer isso, pois uma determinada identidade pode ter mais sucesso em determinado contexto⁴³.

Do que foi exposto até aqui, pode-se abstrair que “os incentivos para mudança de identidade são, pois, inerentes às mudanças de circunstâncias”. Nesse sentido, “(...) o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange”⁴⁴. A reprodução, nesse sentido, ocorre no contraste com o outro. É no choque com outras culturas, outras realidades, outras idéias onde se *re-elaboram* as identidades. Pois identidade é relacional, para existir, depende de algo fora dela. É a chamada “teoria do contraste”⁴⁵. “Assim, a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo”⁴⁶. Isso é o que tentamos descrever acima quando delineamos o contexto histórico, social e religioso do povo Apurinã. É justamente no encontro com outros grupos étnicos, com a sociedade envolvente e com as diferentes formas religiosas que o povo Apurinã vai construindo sua identidade. A identidade construída e acionada em determinado momento está estritamente dependente do interesse envolvido.

⁴¹ HALL, 2005, p. 12s.

⁴² HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 108, 110, 112.

⁴³ Cf. BARTH, 1998, p. 204s., 209.

⁴⁴ BARTH, 1998, p. 209, 195.

⁴⁵ Cf. WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 9.

⁴⁶ CUNHA, 1987, p. 100.

No que concerne às relações de poder entre o povo Apurinã e a sociedade envolvente, Norbert Elias e John Scotson podem ajudar a interpretar a situação. Eles procuram entender como os grupos mais poderosos se consideram melhores do que os outros e fazem com que os outros se considerem inferiores⁴⁷. Para isso, estudam as relações de poder de uma pequena comunidade e aplicam os resultados para uma escala maior. Eles trabalham com as representações de estabelecidos e *outsiders*⁴⁸. A tese deles é de que o importante são as relações de poder e não uma suposta superioridade racial ou étnica. Dizem:

Parece que adjetivos como “racial” ou “étnico”, largamente utilizados nesse contexto, tanto na sociologia quanto na sociedade em geral, são sintomáticos de um ato ideológico de evitação. Ao empregá-los, chama-se atenção para um aspecto periférico dessas relações (por exemplo, as diferenças na cor da pele), enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (por exemplo, os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência.⁴⁹

Para conseguir isso, os estabelecidos estão sempre mais organizados, pois “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído”. Eles também se vêem e são vistos pelos *outsiders* como superiores, ou seja, os próprios *outsiders* acabam introjetando a inferioridade. “Afixar o rótulo de ‘valor humano inferior’ a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social”⁵⁰. É importante frisar aqui que a estigmatização não é dada, necessariamente, pela ocupação anterior ao território, mas pela posição de poder que um grupo ocupa em relação ao outro. Mesmo ocupando o território desde tempos imemoriais, os Apurinã foram historicamente estigmatizados, sofrendo preconceitos que ainda perduram. No entanto, a situação atual de poder está mudando. A busca pela revitalização da língua e da cultura é uma marca de que ser indígena não é mais um prejuízo, mas pode render vantagens.

Assim, a revitalização da língua, acionada identitariamente, contribui para o processo de reorganização social do povo Apurinã. A língua apurinã, bem como alguns aspectos

⁴⁷ Cf. ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p. 20.

⁴⁸ No estudo de Elias e Scotson, *outsiders* designam aqueles que estão fora do grupo que concentra o poder, são “os de fora”.

⁴⁹ ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 32.

⁵⁰ Cf. ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23s.

culturais, passa por um processo de revitalização. Há um constante interesse das lideranças indígenas de que as gerações mais novas aprendam e mantenham a língua apurinã, bem como práticas tradicionais de sua cultura que também servem como demarcadores de fronteiras étnicas, por exemplo, o Xingané (dança indígena), a revalorização da pajelança e o uso do rapé. Dessa forma, a revitalização da língua e da cultura apurinã é reposicionada como uma forma de conseguir vantagens dentro do contexto social brasileiro. É necessário reafirmar a identidade indígena para conseguir e manter benefícios, como a demarcação das terras ou recursos das políticas públicas destinados para minorias étnicas.

Outro conceito que pode ajudar na pesquisa é o de *etnogênese*. Michael Banton trabalha com esse conceito para descrever o processo de empoderamento dos movimentos de consciência negra nos Estados Unidos. Segundo ele, as condições favoráveis aos negros na sociedade norte-americana (tanto da conjuntura política quanto da cobertura dos meios de comunicação) potencializaram essa consciência e uniu um grupo em volta da reivindicação de direitos⁵¹. Isso é o que está acontecendo no surgimento de diferentes grupos étnicos em todo o mundo. Ou como disse Eric Hobsbawm: “não há como negar que certas identidades ‘étnicas’, que até ontem não tinham importância política ou sequer existencial (...), podem adquirir, da noite para o dia, uma influência autêntica como insígnias de identidade grupal”⁵². No Brasil, também pode ser observado, em vista de uma conjuntura nacional favorável, o ressurgimento de povos indígenas e quilombolas considerados como extintos. Ser quilombola ou indígena garante direitos especiais. Nesse sentido, as políticas afirmativas ajudam no fortalecimento desse processo de etnogênese. O próprio fato dos povos indígenas — muitos tradicionalmente inimigos mortais — reconhecerem-se e tratarem-se no dia-a-dia como *parente* representa que eles estão assumindo essa identidade coletiva em função de possíveis benefícios. Essa identidade é tanto uma imposição de fora quanto um interesse interno. Portanto, o reconhecimento de um indígena pertencente a outro como parente é, pois, um demarcador de identidade para a sociedade envolvente.

O interesse pela revitalização da língua e da cultura apurinã é alimentado pelo direito à educação diferenciada, pelo processo demarcatório, pela pavimentação da Br 317⁵³, na atuação de organizações não-governamentais e no encontro com outros povos indígenas. Em síntese, os Apurinã apropriam-se do discurso do Estado e da sociedade civil organizada;

⁵¹ Cf. BANTON, Michael. **A idéia de raça**. Lisboa: Edições 70, São Paulo: Martins Fontes, 1979. p. 155s.

⁵² HOBBSAWM, Eric. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 276.

⁵³ Essas são as principais que mobilizam a reconstrução da identidade. No caso da pavimentação da Br 317, os indígenas mobilizam-se para conseguir recursos advindos da indenização e da mitigação dos possíveis impactos ambientais, sociais e culturais que a pavimentação da rodovia possa trazer. Para conseguir os recursos, é importante manter as fronteiras étnicas visíveis.

bem como também se espelham nos outros povos com os quais entram em contato e observam como eles mantêm vivas ou não suas culturas e identidades. Isso provoca uma busca pela sua própria identidade.

Além desses conceitos que auxiliam na leitura e interpretação, é um desafio analisar o processo também a partir do *perspectivismo*. Eduardo Viveiro de Castro trabalha com esse conceito para indicar a cosmovisão diferenciada dos povos ameríndios. Segundo ele, o pano de fundo dos povos indígenas não seria um *multiculturalismo*, mas sim um *multinaturalismo*. O paradigma cartesiano supõe uma descontinuidade dos corpos e uma continuidade do espírito. “[...] a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos”, “uma só cultura, múltiplas naturezas”⁵⁴. Todos os seres seriam, assim, portadores de uma cultura; o que muda é a forma do corpo. Para acessar e entrar em contato com os outros seres, é pois necessário alterar o corpo, ou seja, ser capaz de assumir o ponto de vista do outro. Isso seria o papel principal do pajé⁵⁵. Para a cosmovisão indígena, portanto, é possível assumir o ponto de vista dos animais e, poder-se-ia dizer também, de outros povos, do cariú⁵⁶. Seria apenas uma questão de moldar o corpo⁵⁷. Dessa forma, os povos indígenas demonstram estar aptos a lidarem com os diferentes tipos de identidades que podem acionar no momento em que necessitam.

Por fim, seria interessante analisar o discurso dos diferentes grupos religiosos à luz dessas considerações que acabamos de fazer. No entanto, para fazer qualquer afirmação nesse sentido, é necessária uma investigação mais profunda. Mesmo assim, sublinhamos algumas questões que temos ouvido. Primeiramente, os atritos entre as diferentes expressões religiosas são decorrentes do apego identitário que decorre do interesse pessoal e coletivo. Nesse sentido, os flechadores, as almas, os *tokitxi* e os feitiços dos pajés são reinterpretados pelos crentes como sendo coisas demoníacas. Resignificam a tradição para dentro do novo contexto cultural no qual estão se inserindo, ou seja, são os demônios que querem impedir os Apurinã de se realizarem. “Eles aparecem para desviar do caminho”. Esse tipo de discurso, no entanto, não é manifestado em qualquer espaço. Há momentos em que os próprios crentes acionam a identidade tradicional apurinã, dependendo, como já dissemos, do interesse em jogo. Em segundo lugar, no caso do Daime, muitos Apurinã afirmam terem iniciado a tomar a bebida por motivos de saúde. Alguns expressam o desejo de tornar o Daime a religião oficial do povo Apurinã, pois ela, segundo eles, daria sentido ao povo, pois tem uma tradição indígena. As pessoas preocupadas com a revitalização da

⁵⁴ CASTRO, 1996, p. 116, 128.

⁵⁵ Cf. CASTRO, 1996, p. 120.

⁵⁶ *Cariú* é a designação para não-indígena. A palavra vem do Tupi e é amplamente utilizada na região amazônica. Inclusive consta no dicionário Aurélio.

⁵⁷ Cf. CASTRO, 1996, p. 130ss.

cultura, por sua vez, contestam afirmando que o daime não faz parte da cultura Apurinã. Os conflitos decorrentes dessas visões-interesses são muito freqüentes, inclusive culminando com expulsões da aldeia. As acusações ao Daime também envolvem o uso de outros tipos de entorpecentes, principalmente maconha. Não raro, a conversão para uma igreja evangélica tem por detrás uma experiência que envolve autoridades policiais e porte de entorpecente.

Referências bibliografia

- BANTON, Michael. **A idéia de raça**. Lisboa: Edições 70, São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras (1969). In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998. p. 187-227.
- CASTRO, Eduardo Viveiro de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**. Estudos de Antropologia Social. v. 2, n. 2. 1996. p. 115-144.
- CIMI. <<http://www.cimi.org.br>>, 11 de agosto de 2009.
- COSTA, Luiz Antonio. **As Faces do Jaguar**: Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: Mito, história, etnicidade. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- EPOS – Escola Preparatória de Obreiros Siloé. **Histórias das Assembléias de Deus**. Módulo V, vol. 1/1. 2ª ed, 2005.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- _____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.
- HOBBSAWM, Eric. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 271-282.
- ISA. <<http://pib.socioambiental.org>>, 11 de agosto de 2009.

- KROEMER, Gunter. **Cuxiuara**, o Purus dos indígenas: Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do Médio Purus. São Paulo: Loyola, 1985.
- LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: _____; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O uso ritual do ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 229-271.
- LAPIERRE, Jean-William. Prefácio. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- LUNA, Luiz Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: _____; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O uso ritual do ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 179-198.
- LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: _____; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O uso ritual do ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 35-65.
- Santo Daime: A doutrina da floresta. <<http://www.santodaime.org>>, acessado em 18 de agosto de 2009.
- SASS, Walter. Relatório da Festa de Fortalecimento Cultural do Povo Apurinã (Pupyngare). 20 a 24 de setembro de 2006. Arquivo do COMIN.
- SCHIEL, Juliana. **Tronco Velho**: Histórias apurinã. Tese de doutoramento. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2004.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.
- ZULNAGA, Germán. A cultura do yagé, um caminho de índios. In: _____; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O uso ritual do ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 127-143.