Introdução

Luiza Garnelo

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

GARNELO, L. Introdução. In: *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003, pp. 15-25. Saúde dos povos Indígenas collection. ISBN: 978-65-5708-012-2. <https://doi.org/10.7476/9786557080122.0003>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Produto de uma pesquisa conduzida entre os indígenas do grupo Baniwa, no Alto Rio Negro, noroeste da Amazônia brasileira, este trabalho toma as representações de doença, práticas de cura e movimentos reivindicatórios por melhoria das condições de vida e saúde, como ponto de partida e eixo principal de uma discussão sobre o exercício do poder político num contexto de relações entre os mundos indígena e não-indígena. Por essa via se busca analisar os modos pelos quais produções sociais e culturais trazidas pelo processo colonizatório se constituíram historicamente no Alto Rio Negro e como se articulam com as concepções indígenas de autoridade, legitimidade, de doença e de cuidados de saúde, aqui entendidos como formas possíveis da expressão do poder nas culturas locais.

O Alto Rio Negro é uma região que congrega diversos grupos étnicos que mantêm interações sociais, políticas e religiosas entre si, configurando-se como um sistema cultural que guarda muitas características comuns, como os rituais de passagem, a estrutura social, regras de matrimônio etc. A diversidade lingüística é um dos traços marcantes na organização social rionegrina e reflete variações culturais expressas na distribuição espacial dos grupos de parentesco, no acesso a recursos naturais e na produção de cultura material e simbólica (Hugh-Jones, 1979a, 1979b; Kock-Grümborg, 1995).

Em termos geopolíticos a área é subdividida de acordo com seus principais cursos de rio, os quais equivalem aos sítios ancestrais de moradia de grupos étnicos específicos (Vide anexo, mapa 1). Assim, temos o Uaupés com seus principais afluentes; o Tiquié, congregando os grupos de língua Tukano; o Papuri, onde se localizam ainda hoje as moradias dos Tariano, sociedade de origem Arawak que adotou o Tukano como língua-mãe, além dos grupos Maku.¹ A calha do Rio Negro tem sido a moradia dos grupos Baré; seu afluente Xié abriga os Warekena, Arawak falante, ao passo que no Içana e seus afluentes Aiari, Quiari e Cuiari residem os Baniwa. Esta subdivisão geográfica das sociedades locais tem orientado o processo colonizatório desde os seus primórdios até os dias atuais; mesmo tendo havido uma considerável mudança nos padrões indígenas de moradia, ela permanece influenciando na forma de atuação das organizações indígenas e das agências de governo.

Relações interétnicas no processo colonizatório – panorama sucinto

Ao longo do processo colonizatório, os grupos rionegrinos têm interagido com diversos agentes de contato, como os inspetores de índios, os missionários, seringalistas da borracha e o Estado brasileiro, através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Fundação Nacional do Índio (Funai) e dos militares. Mais recentemente o cenário se enriquece com a chegada de outros interlocutores do poder público, como o Ministério da Saúde, universidades, órgãos de fomento ao desenvolvimento agrícola, secretarias de saúde e de educação, além de organizações não-governamentais de apoio à causa indígena e/ou voltadas para a preservação ambiental.

A história das relações interétnicas é uma sangrenta sucessão de violências que se iniciam no século XVIII com o comércio de escravos e os conseqüentes descimentos feitos pelos portugueses, na busca de mão-de-obra capaz de executar as atividades necessárias ao estabelecimento de suas possessões territoriais. As expedições de captura, organizadas tanto por portugueses quanto por espanhóis, aliadas à eclosão de violentas epidemias e à exacerbação das relações guerreiras entre os grupos indígenas, dizimaram violentamente a população.

Na segunda metade do século XIX, instala-se o *boom* da borracha com o estabelecimento de seringais de extração e postos locais de armazenagem e comercialização das pélas. Os patrões da borracha, brasileiros e colombianos recrutavam a mão-de-obra indígena por intermédio de expedientes como o aliciamento, o endividamento forçado (aviamento), a alcoolização e a violência franca, num sistema de relações que ficou conhecido como 'regime do barracão'.

Em 1914, os salesianos chegam à região dispostos a obter sucesso onde os outros fracassaram; encontraram um cenário desolador de miséria, morte, doença e medo, o que deve ter contribuído para uma melhor aceitação de seu projeto catequético pelos índios. Os preceitos missionários se assentavam no pressuposto da imoralidade, ignorância, superstição e atraso dos índios, demandando um projeto civilizatório ativamente construído por meio da escolarização, da imposição progressiva da religiosidade cristã/católica e do uso de vestimentas ocidentais, da destruição das malocas, desmoralização dos seus rituais e proibição do uso de línguas indígenas dentro dos internatos (Oliveira, 1995).

No seu longo período de atuação, a missão católica desenvolveu uma imagem profundamente depreciativa da cultura indígena. Os jovens precocemente recolhidos aos internatos conviviam diuturnamente com um conjunto sistemático de mensagens que desvalorizavam a cultura indígena, ao associá-la à incapacidade, à sujeira e à selvageria. Depoimentos de ex-internos demonstram uma internalização gradativa desta auto-imagem depreciada, gerando-se um terreno

propício para um abandono 'voluntário' dos demarcadores culturais mais evidentes, como os rituais de passagem, e para a negação da identidade étnica, vista como barreira na superação das desigualdades sociais a que os índios estavam submetidos. A eliminação da etnicidade passou a ser vista, por muitos dos egressos das escolas salesianas, como uma forma eficaz de supressão do estigma gerado pela condição indígena e como meio de alcançar lugares privilegiados na sociedade nacional. Tais idéias ainda hoje são encontradas entre as gerações que estão nas faixas etárias entre 40 e 70 anos, em todo o Alto Rio Negro.

A estas condições subjetivas associava-se a falta de alternativas de emprego e geração de renda, pois a decadência do extrativismo da borracha não deu lugar a outro tipo de atividade econômica que pudesse suprir as necessidades da população local. A persistência da extração de outros produtos da selva, como o chicle e a piaçava, não era capaz de gerar renda minimamente compatível com as expectativas das famílias, perpetuando a desagregação familiar, endividamento e deslocamento forçado dos homens para longe das suas aldeias. Os diversos ciclos econômicos promoveram uma integração subalternizada dos índios à economia de mercado e criaram a necessidade de produtos manufaturados fora das terras indígenas, tornados imprescindíveis à vida cotidiana. O sistema de aviação se manteve em lenta decadência até o fim da década de 70, quando a geopolítica da ditadura militar sacudiu novamente a região com suas propostas integracionistas.

A atuação do órgão indigenista, presente na região desde o início do século XX, através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), foi marcada pela triste trajetória do órgão, conivente com os abusos dos seringalistas, quando não pela subordinação direta dos índios ao chefe de posto. Debatendo-se entre a inoperância e a necessidade de gerar receitas próprias para sua sustentação local – o que obviamente só poderia ser obtido pela extração de produtos através de mão-de-obra indígena –, o SPI entrou em confronto com a missão salesiana e, após uma troca de acusações recíprocas, foi vencido por ela. O órgão indigenista se retirou na metade da década de 50, deixando o território livre para os católicos até a década de 70, quando a Funai revitalizou os postos outrora existentes (Oliveira, 1995).

A conjunção das iniciativas missionárias e as transformações da vida econômica tiveram entre suas conseqüências a ruptura de várias estratégias tribais de cooperação, tornando a família nuclear o módulo primário de desenvolvimento de atividades econômicas e comprometendo a capacidade produtiva num ecossistema caracterizado pela escassez de alimentos.

Os anos 80 trouxeram novos problemas para a população rionegrina. Embora reconhecidas como área indígena, suas terras não estavam demarcadas. Em 1983, a elevação do preço do ouro no mercado internacional propiciou a invasão da região por garimpeiros, gerando em conseqüência a mobilização de duas

empresas mineradoras (Goldamazon e Paranapanema) que detinham a licença para prospecção mineral na região e iniciaram uma movimentação para expulsar os garimpeiros não-indígenas que lá atuavam. O clima era de conflagração geral, com as duas empresas disputando entre si, mas aliadas contra os garimpeiros autônomos e contra os direitos indígenas. Na área baniwa, a empresa Goldamazon controlava não apenas a licença para minerar no território indígena, mas, apoiada pelas autoridades estaduais, estabeleceu um sistema de bloqueio ao trânsito fluvial, inclusive indígena, no Rio Içana.

Ao longo da década de 80 conjugaram-se os interesses das empresas com os das autoridades locais e das políticas militares de ocupação da Amazônia, cuja maior expressão foi o projeto Calha Norte, que revitalizou o projeto colonizatório no Alto Rio Negro, estimulando a ocupação das fronteiras por empresas e colonos não-indígenas, implantando uma malha viária e abrindo as terras de ocupação ancestral à exploração econômica de solo e subsolo. Os índios com seus assessores, bem como a Funai, elaboraram diversas propostas de demarcação, seja na forma de uma reserva única ou de áreas contíguas, sem lograr resultados satisfatórios.

O órgão indigenista corroborou, por fim, as propostas de expropriação das terras homologando finalmente, em 1989, uma demarcação de três áreas indígenas contíguas por entre as quais as 'florestas nacionais' estariam abertas à exploração econômica, prejudicando gravemente os direitos dos grupos Maku, Baniwa e parte dos povos Tukano. Apesar das tentativas de alguns antropólogos do órgão, que tentaram obter uma demarcação contínua ou, no mínimo, mais ampliada, a Funai se curvou às determinações do Conselho de Segurança Nacional, garantindo regalias (ilegais) para as mineradoras na região (Buchillet, 1991a, 1991b).

Os índios também se dividiram politicamente quanto às iniciativas dos militares. Sua divisão política pode ser creditada à omissão do órgão indigenista, à falta de perspectivas de desenvolvimento econômico e à ausência de um projeto político próprio que aglutinasse de forma construtiva suas motivações e necessidades. A ruptura das antigas formas de poder político e ritual, produzida pela ação missionária, deixava as chefias locais imersas numa incompreensão difusa sobre as formas de operar das instituições do mundo dos brancos. O jogo de decretos, portarias e comissões encobria um conjunto de interesses obscuros e muito mais amplos que o viver cotidiano indígena, deixando as chefias sem as informações necessárias à tomada de decisão. As informações localmente disponíveis eram insuficientes para a apreensão de idéias tão abstratas quanto florestas nacionais, 'segurança nacional', 'terra indígena' etc. Além disso, a tomada de decisões de alcance supralocal, como a demarcação de terras para todo o Alto Rio Negro, era uma experiência nova para agentes políticos acostumados a entabular relações e negociações apenas no âmbito do parentesco e do conjunto de aldeias onde viviam.

Some-se a isso a já citada incorporação de uma depreciação da sua própria etnicidade pelos membros mais escolarizados. Estas pessoas, a princípio as mais habilitadas a compreender as nuances envolvidas nestas delicadas negociações, tendiam paradoxalmente a uma maior permeabilidade às propostas desenvolvimentistas dos militares, demonstrando a difusão de um senso comum evolucionista na vida cotidiana. Além disso, as gerações mais jovens não tinham vivenciado a violência gerada pela convivência cotidiana com frentes econômicas em suas terras. O terror dos descimentos e do regime de barracão surgia mais como uma lembrança, tornada viva apenas pelos relatos dos velhos, do que como uma experiência concreta; aparentemente faltavam aos mais jovens elementos para apreender de imediato a magnitude da ameaça representada pela disruptiva intervenção do Calha Norte. A perspectiva de geração de renda e do estabelecimento de políticas sociais que favorecessem o acesso a direitos anteriormente negados parecia mais atraente do que a preservação de um modo de vida, encarado naquele momento como um entrave à modernização da sociedade.

Como se disse antes, não havia consenso estabelecido e a expressão pública indígena através de documentos e pronunciamentos, feitos na época, mostrava uma polifonia eivada de contradições; o quadro era agravado pela ausência de um contradiscurso sistemático e eficiente na valorização da etnicidade e/ou das idéias democráticas em geral, pois no cenário nacional o País ainda convalescia das mazelas da ditadura e os movimentos etnopolíticos mal iniciavam seus primeiros passos. Nos fóruns indigenistas ainda não se legitimara a idéia de que os índios podiam falar por si e por seus interesses, prevalecendo a noção de que tinham de ser representados por 'autoridades' não-indígenas, fossem elas missionários, antropólogos, funcionários do órgão indigenista e outros atores quaisquer, tornando o controle indígena sobre seu próprio destino uma impossibilidade.

Num cenário tão desfavorável, é de se perguntar como essas iniciativas semi-ordenadas possibilitaram a instituição da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) em 1989, inaugurando a era do movimento indígena na região e criando um canal onde as vozes indígenas pudessem expressar suas prioridades e contradições. Do fim da década de 80 até o momento atual, a Foirn vem aglutinando as iniciativas de revitalização da etnicidade, tendo conseguido inclusive reverter a desastrosa demarcação e obter por meio de recursos judiciais uma demarcação contínua, tal como inicialmente pretendido.

Construída ao longo de muitas décadas, essa é a cena social na qual hoje vivem os Baniwa – objeto deste estudo – que mantém relações regulares com as instituições de saúde, não apenas como usuários, mas como agentes de saúde, conselheiros e gerentes indígenas de convênios firmados com o Ministério da Saúde, participando de forma ativa da construção de um subsistema de saúde dirigido aos povos indígenas do País.

Os Baniwa

O grupo étnico Baniwa² tem, em território brasileiro, uma população de aproximadamente 4.650 indivíduos, distribuídos em 94 assentamentos ao longo dos rios Içana e Aiari, tributários do Rio Negro, em área de fronteira com a Colômbia (ISA/Foirn, 1997). Seus membros partilham a história comum dos povos rionegrinos, mas as singularidades culturais do grupo e o processo coletivo de conversão à religião evangélica lhes conferem características não encontradas em outras sub-regiões do Alto Rio Negro. Dentre elas destacamos a existência de um milenarismo, estudado por Wright (1992c, 1999b) e por Wright & Hill (1986), com tendência a eclosões periódicas cujos surtos convulsionavam a região, gerando mobilização interna contra o violento processo colonizatório, assim como reação das autoridades encarregadas de controlar a mão-de-obra indígena.

Embora tenham sofrido – como os outros povos da região – a intervenção dos salesianos, os Baniwa foram profundamente influenciados por uma missionária evangélica, a americana Sophie Muller, que em 1948 penetrou no Içana brasileiro para evangelizar nesse lado da fronteira, após ter desenvolvido trabalho semelhante com os Curipaco na Colômbia. Entre os Baniwa a reação à atividade de Sophie foi espetacular, logrando conversões em massa e despertando novo surto messiânico. A missionária fazia uma pregação ativa contra os católicos e brancos em geral, condenando também as práticas xamânicas e outros rituais, além do uso do tabaco e do caxiri, que foram abandonados pela maioria.

Para Wright (1999b), a religiosidade tradicional se transfigurou na conversão religiosa, católica e evangélica, e na eclosão de movimentos milenaristas que mobilizaram a sociedade baniwa nos séculos XIX e XX. Atualmente a conversão religiosa permanece coexistindo, particularmente entre os católicos, com práticas xamânicas responsáveis pela manutenção da ordem cósmica. A conversão e seus desdobramentos até hoje repercutem no modo de vida baniwa, instaurando um conflito duradouro entre 'crentes' e católicos, restringindo – particularmente entre os evangélicos – a reprodução das práticas xamânicas e de outras técnicas tradicionais de cura, e dos rituais pubertários masculinos. Tal contexto imprimiu acentuada transformação na vida social e moldou a configuração cultural hoje encontrada no mundo baniwa.

Dentre os especialistas de cura, Wright (1996, 1993, 1999a) assinala a existência de xamãs (*maliri*) propriamente ditos – que se hierarquizam segundo a profundidade de seus conhecimentos e a capacidade de viajar para níveis mais altos do cosmos – e os 'donos de cânticos', chamados em baniwa de *malikai iminali*, que associam um uso ritual do tabaco às recitações e cânticos denominados *kalidzamai*, executados nos rituais de passagem do nascimento e da puberdade. Essas práticas mantêm

Íntima vinculação com a produção mítica, com a categorização de doenças e com a manutenção da identidade e territorialidade dos grupos frátricos.

Internamente essa sociedade é dividida em aproximadamente cinco ou seis grupos de parentesco considerados consangüíneos entre si; tais grupos, denominados de fratrias, são, por sua vez, subdivididos em quatro a cinco *sibs*³ hierarquizados de acordo com a ordem mítica de nascimento na cachoeira de Hipana, o local de origem dos seres humanos. As fratrias recebem o nome de seu *sib* de maior importância ritual. Em território brasileiro existem atualmente três fratrias: *Hohodene*, *Walipere dakenai* e *Dzawenai*. Os membros de um grupo de consangüíneos partilham um forte senso de identidade e se constituem como o nível mais importante de tomada de decisão no plano da aldeia (Wright, 1992).

A relação entre as fratrias tem expressão política, pois é a vinculação a determinado grupo que possibilita a celebração de alianças matrimoniais, o controle de territórios no interior da terra baniwa e o conseqüente acesso aos recursos naturais necessários à sobrevivência cotidiana. Dentro do espaço de sua fratria, cada *sib* controla áreas específicas utilizadas para agricultura, caça, pesca e atividades rituais, estabelecendo uma conexão material e espiritual com a terra que habita e cultiva. Esta vinculação, explicada através da emergência mítica do espírito ancestral do *sib* em Hipana, propicia a definição de áreas diferenciadas para cada *sib* dentro do território frátrico, onde se localizariam também a morada dos mortos recentes e os lugares para onde os xamãs viajam por meio das canções dos rituais de cura e de liminaridade. Os territórios e as produções culturais a eles correlatas fornecem importantes elementos distintivos de identidade em relação aos outros grupos considerados não consangüíneos (Hill, 1986). Como os recursos naturais disponíveis nas diversas partes do território baniwa são desiguais, sua exploração favorece a manutenção de um sistema de relações de interdependência entre as fratrias.

As fratrias têm *status* igualitário entre si; as principais formas de expressão da hierarquia ritual ocorrem nas relações inter e intra *sibs*, nas quais também se delineia a subordinação de gênero e de geração. Para Hill (1986), a hierarquia ritual entre os *sibs* atua como um meio de sustentação da ordem política, permitindo uma otimização do uso de recursos naturais que variam de acordo com as épocas do ano. Nos períodos de maior escassez de alimentos, ele identifica importante incremento nas interações intra *sibs*, ao passo que as relações interfrátricas, viabilizadas principalmente por meio das cerimônias de troca *Pudali*, seriam mais freqüentes nos períodos anuais de maior abundância de alimentos. Outrora, a hierarquização dos *sibs*, tal como em outras sociedades rionegrinas, se categorizava por meio de papéis rituais especializados de 'chefes', 'guerreiros', 'acendedores de cigarro', 'servos' etc.; parece ter havido uma superação histórica destas funções que não têm nos dias de hoje expressão concreta na vida cotidiana.

A vinculação mítica das fratrias aos seus territórios tem expressão geopolítica; dessa forma, das três fratrias nomeadas que vivem no Brasil, duas – *Dzawenai* e *Walipere* – habitam aldeias dispostas ao longo das margens do Rio Içana; a terceira, *Hohodene*, se distribui ao longo do Rio Aiari. O processo migratório produziu diversos assentamentos baniwa na calha do Rio Negro, na área urbana de São Gabriel da Cachoeira e no Médio Rio Negro, nos municípios de Santa Izabel e Barcelos, que não estão contemplados neste estudo. A geopolítica das relações fráticas é parte constitutiva de um grande conjunto de trocas materiais e simbólicas que estabelece um circuito infinito de obrigações mútuas entre consangüíneos e afins.⁴

Ao longo do texto, será utilizado o vocábulo Baniwa em alternância com as designações de fratrias e *sibs* quando isso se fizer necessário, enfatizando assim os manejos identitários utilizados pelos indígenas, que podem variar de acordo com as situações. Sendo inicialmente uma designação externa, o termo Baniwa foi incorporado e é usado taticamente como forma de auto-identificação em espaços e momentos de embates políticos que exigem uma aliança tática entre os diversos *sibs*; são situações em que as diferenças internas são colocadas entre parênteses na busca de unir forças, seja com a Foirn ou com as autoridades não-indígenas. Quando se trata de eventos locais realizados no âmbito das aldeias, o elemento predominante da auto-identificação é a filiação a um *sib*; neste contexto, o 'outro' é representado pelos afins pertencentes a outras fratrias.

Contexto da pesquisa

O trabalho vem sendo desenvolvido no município de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro; essa região, conhecida na geopolítica brasileira como 'cabeça do cachorro', tem sido, nos últimos anos, palco de importantes embates entre grupos nacional-desenvolvimentistas, como os militares do Sivam/Calha Norte, e garimpeiros, entidades ambientalistas e de defesa da causa indígena, missões religiosas, sociedades indígenas e instituições transnacionais que conduzem a globalização das relações planetárias.

No campo específico da saúde, assinala-se a recente intervenção do Ministério da Saúde para a implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dsei),⁵ uma tentativa de dar atenção à saúde de grupos etnicamente diferenciados e de resolver uma longa disputa com a Fundação Nacional do Índio (Funai) pela condução dos rumos das políticas de atenção à saúde indígena. A movimentação em torno dos Dsei gerou, além de um incremento nas tensões e interações políticas, a celebração de relações convenientes entre um órgão de governo, a Fundação Nacional de Saúde, e entidades indígenas. Os convênios, celebrados não apenas no Alto Rio

Negro, inauguram uma forma nova de legitimação das lutas etnopolíticas por setores do governo brasileiro, propiciando o repasse de recursos públicos para as Organizações Indígenas e gerando uma implícita aceitação/formalização do movimento indígena, cuja existência jurídica até poucos anos atrás era sumariamente contestada por órgãos como a Funai.

A parceria com políticas públicas, associada ao montante de recursos que vem sendo repassado para diversas associações indígenas na Amazônia, além de gerar impacto nas suas estratégias gerenciais e administrativas, também cria novos problemas de legitimidade e representatividade ante seus liderados, o que certamente influenciará os rumos futuros de sua atuação.

No cenário rionegrino entrecruzam-se diversos tipos de atores políticos indígenas: chefias de aldeia, catequistas, diáconos, pastores e padres indígenas, xamãs, benzedores, índios parlamentares, ocupantes de cargos do poder executivo municipal, agentes de saúde e membros de Organizações Indígenas. Boa parte deles participa ativamente dos conselhos de saúde, onde disputam sentidos no mercado simbólico local. Nestes fóruns seus discursos são continuamente atualizados pela presença do 'outro',⁶ expressando tanto as concepções e práticas sanitárias oriundas do contato interétnico quanto os saberes míticos, que ordenam não só a visão nativa de mundo, mas também as formas de apropriação e de uso político dos saberes advindos do mundo não-indígena. Deste conjunto de interlocutores, selecionamos os informantes da pesquisa, priorizando membros dos grupos Baniwa/Curipaco.

Os dados sobre doença, cura e cuidados foram obtidos a partir das informações de xamãs, donos de cânticos e outras pessoas que, não sendo especialistas de cura, foram apontados pelas Organizações Indígenas como conhecedores de doenças e plantas medicinais nativas. Boa parte deles exerce, ou já exerceu, funções de chefia de aldeia. Dados sobre biomedicina e organização de serviços da rede de saúde foram coletados junto a estes mesmos informantes e mais os capitães e vice-capitães e agentes de saúde baniwa/curipaco.

O campo específico da saúde propiciou a exploração da interface entre reprodução e transformação das formas próprias de organização social e política do grupo e as atividades desenvolvidas com as instituições da sociedade nacional brasileira, com o objetivo de garantir o direito à diferença cultural, o acesso aos direitos universais de cidadania e aos benefícios gerados por políticas públicas, entre as quais se destaca a de saúde. Tais relações, ainda que travadas no âmbito das instituições e fóruns decisórios não-indígenas, são fundadas no princípio de uma etnicidade singular, sendo matizadas pelo modo indígena de vida, que orienta as representações e práticas sociais dessas lideranças, quer no campo da saúde (nosso foco de interesse), quer nas outras ações realizadas no âmbito mais geral do movimento indígena.

Embora a organização política baniwa/curipaco se constitua um dos principais eixos da investigação, também foram coletadas informações entre lideranças indígenas de outros povos rionegrinos. Isso se fez necessário (e possível) porque, apesar da coexistência de distintas visões ontocosmológicas, a realidade rionegrina gera também um conjunto de padrões culturais comuns, de interligações políticas, sociais, religiosas e de trocas comerciais que faz com que, em muitos aspectos, estas sociedades operem como uma totalidade cultural, na qual as relações intertribais se influenciam e se condicionam mutuamente.

Partindo deste princípio, formulamos a hipótese de que os dados coletados entre os Baniwa poderiam ser analisados também à luz da dinâmica das entidades políticas de outros povos da região e vice-versa, configurando um processo de mútua retroalimentação. Refletir sobre as práticas políticas dos baniwa, desconsiderando sua íntima interação com o restante do movimento indígena rionegrino, coordenado pela Foirn – com quem as lideranças baniwa e curipaco mantêm um contato estreito e cotidiano e onde buscam referências e apoio político, financeiro e gerencial para desenvolver atividades em suas regiões de origem – empobreceria a análise. Em função disso, procuramos construir a investigação da política interna do mundo baniwa/curipaco, mas sempre de forma articulada com interações estabelecidas com líderes e organizações de outras sub-regiões do Alto Rio Negro.

As informações foram coletadas em quatro regiões geopolíticas distintas dentro da área baniwa: no Médio Içana, entre os *sibs Kadapolitana, Dzawenai, Walipere Dakenai*; Alto Içana, com informantes dos *sibs* de falar Curipaco *Comada minanai* e *Capithi minanai*; Rio Aiari, onde trabalhamos com informantes *Hohodene, Walipere Dakenai* e *Mawlieni*, além de dois membros da etnia Cubeo que ali vivem. A quarta região geopolítica é São Gabriel da Cachoeira, onde foram colhidas informações sobre o movimento indígena pan-rionegrino.

A análise congregou questões referentes à organização social dos povos rionegrinos, ao contato interétnico, às representações sociais e práticas organizadas em torno da saúde, da doença e de cuidados, à circulação de informações sobre saúde, à produção de discursos e práticas políticas e técnicas em saúde, ao exercício do poder político indígena que vem sendo ressignificado pelas relações interétnicas, e particularmente pelas práticas do movimento indígena que, além de propiciar a (re)construção da identidade indígena na militância étnico-política, também viabilizam a intervenção dos grupos indígenas nas políticas públicas. A proposta aqui formulada busca, a partir de um enfoque nas relações de poder, tratar essas questões como uma totalidade capaz de respeitar a indissociabilidade da realidade abordada na pesquisa.

- ¹ Os povos de língua Maku costumam viver em terra firme, distante dos grandes cursos d'água, mas como estabelecem interações rotineiras com os grupos Tukano, podem ser agrupados nesta sub-região geográfica.
- ² O termo Baniwa não é uma auto-identificação, tendo sido produto do processo colonizatório; entretanto ele foi incorporado pelos membros dessa etnia, sendo utilizado regularmente nos circuitos de relação interétnica. Na literatura etnológica o grupo tem também outras denominações, sendo chamado de Wakuenai, na Venezuela, e de Curipaco, na Colômbia (Wright, 1992).
- ³ Os *sibs* são grupos de parentes consangüíneos, descendentes de um mesmo ancestral mítico do sexo masculino. Um conjunto de *sibs* forma uma fratria; eles são hierarquicamente ordenados de acordo com a seqüência de saída da cachoeira de Hipana, do ancestral que originou o grupo familiar. Segundo as regras da sociedade baniwa, os membros de uma fratria devem procurar casamento entre pessoas pertencentes a outra fratria, distinta da sua, sob pena de cometerem incesto. A inclusão de novos membros na sociedade é dependente da origem do pai do recém-nascido, visto que esse pertencerá ao *sib* paterno, num sistema denominado de patrilinear, (Journet, 1980). Como se verá posteriormente, a relação entre os *sibs* e as fratrias também é essencial para o entendimento da expressão da doença nesse grupo étnico.
- ⁴ O termo 'afinidade' será utilizado para designar trocas matrimoniais, reais ou potenciais, entre membros de fratrias diferentes. Por sua vez a palavra 'afim' será utilizada para designar cunhados reais ou potenciais, ou seja, não consangüíneos.
- ⁵ Distritos Sanitários Especiais Indígenas são formas de organização de microssistemas de saúde de base local dirigidos especificamente à prestação de cuidados de saúde para a população indígena residente em sua área de abrangência, constituindo-se um subsistema dentro do Sistema Único de Saúde.
- ⁶ O 'outro' não apenas como o branco, o não-índio, mas abrange também representantes de grupos étnicos que mantêm relações ancestrais de disputas e rivalidades atualizadas num contexto moderno, que pode exigir que inimigos tradicionais acirrem suas disputas ou que estabeleçam alianças políticas conjunturais num conselho de saúde.