

# **“Comunidade” e Totalidade: A Propósito de um Olhar Missionário sobre a Vida Social dos Sorowaha da Amazônia Ocidental \***

Elizabeth Pissolato \*\*

## **Sinopse**

---

Este trabalho pretende analisar alguns aspectos da perspectiva missionária católica em sua atuação junto a grupos indígenas amazônicos, focalizando especialmente a construção de interpretações, por seus agentes, sobre a sociedade e cosmologia destes grupos. Seu principal objetivo é confrontar a noção de “comunidade” que orienta a prática missionária do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) com algumas questões presentes na etnologia amazônica relacionadas com o problema das totalidades ou das totalizações neste contexto etnográfico. Para isto, toma por base a descrição por um missionário do CIMI da sociedade Sorowaha (Amazônia Ocidental).

---

**Palavras-chave:** Etnologia Indígena; Amazônia; Missões; Conselho Indigenista Missionário

---

---

\* Trabalho apresentado na XXII Reunião Brasileira de Antropologia, no Forum “Missões em áreas indígenas, fronteiras e traduções”, promovido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em Brasília, 20-24 Julho de 2000.

\*\* Etnóloga; doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional da UFRJ.

## Abstract

---

This essay intends to analyze some aspects of the Roman Catholic missionary perspective in its action among the Amazonian Indian groups, focusing especially on the construction of interpretations, by their agents, about the society and cosmology of these groups. Its main purpose is to confront the notion of “community” which guides the missionary practice of the Brazilian *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI) with some existing issues in Amazonian ethnology – issues related to the problem of the totality or totalization in this ethnographic context. To achieve its intention, it takes as its basis the description made by a CIMI’s missionary of the Sorowaha society in the Western Amazon.

---

**Key-words:** Amazonian Ethnology; Missions; Conselho Indigenista Missionário

---

## Introdução

Este trabalho pretende analisar alguns aspectos da perspectiva missionária católica em sua atuação junto a grupos indígenas amazônicos, focalizando especialmente a construção de interpretações, por seus agentes, sobre a sociedade e cosmologia destes grupos.

É precisamente a noção de “comunidade” adotada na prática missionária do Conselho Indigenista Missionário, o CIMI, identificado ao movimento da “teologia da libertação” na Igreja Católica latino-americana, que pretendo pôr em foco. Ela aparece como um conceito central que orienta a prática do CIMI, reunindo elementos importantes de sua ideologia missionária quanto ao tratamento da diversidade cultural, a orientação para a “libertação” e a perspectiva “encarnacionista” e “enculturativa” da missão.

O objetivo mais específico do trabalho é analisar como se constrói a compreensão da dimensão coletiva da vida de um grupo indígena na visão de um agente missionário, e confrontá-la com algumas questões presentes na etnologia amazônica relacionadas com o problema das totalidades, ou seja, de como se pensar em totalidades neste contexto. Para isto, analiso a seguir a interpretação da vida social de um grupo de língua Arawa, os Sorowaha do médio Purus (Amazônia Ocidental) por um missionário do CIMI, Gunter Kroemer,

que se dedicou à atividade missionária junto a este povo nas décadas de 1980 e 1990.

Antes, contudo, situo rapidamente a noção de "comunidade" no contexto missiológico do CIMI. Esta agência, criada na década de 1970, tinha como objetivo a adequação dos trabalhos missionários católicos com sociedades indígenas ao contexto da sociedade nacional, propondo políticas de proteção aos direitos indígenas (sua participação em questões de demarcação de terras é notável) e atuando em prol de movimentos políticos unificados dos povos indígenas. Ainda é parte importante do trabalho do CIMI a divulgação de informações sobre as sociedades indígenas, tarefa que envolve o exercício de compreensão interna da sociedade (cultura), para o que os missionários devem ser formados com o auxílio de disciplinas como a antropologia e a história.

A proposta missionária do CIMI desenvolve-se a partir de uma crítica sobre o caráter impositivo da ação missionária tradicional, afirmando o valor fundamental do respeito à diversidade cultural e definindo como objetivo principal da missão a experiência "encarnacionista", isto é, da vivência "na carne" da experiência dos missionizados. A "imitação de Cristo", modelo da vocação missionária, ganha aqui o sentido de "encarnação" concreta.

Seguindo a orientação da "teologia da libertação", a prática missionária do CIMI visa não a conversão à religião, mas antes está fundada na distinção entre "fé" e "religião" e na opção pela primeira, compreendida como experiência universal. As culturas, em suas especificidades, são a base sobre a qual esta "vivência de fé" se constrói, justificando-se, assim, a luta pela integridade das culturas.

## 1 Descrição da Vida Social e do Cosmos Sorowaha: O Olhar Missionário

Os Sorowaha, povo de língua Arawa com uma população de aproximadamente 150 indivíduos, vivem em uma aldeia-maloca na região do médio Purus, e, desde 1980, a partir do contato

realizado pela equipe de pastoral indigenista de Labrea-AM, têm sido objeto da atenção do missionário do CIMI Gunter Kroemer e da prelaia desta cidade.

Em conformidade com a orientação missionária do CIMI, o trabalho junto aos Sorowaha enfatizou a defesa dos direitos sobre a terra, a adoção de práticas protecionistas em relação ao contato com a sociedade nacional e a afirmação e divulgação da cultura Sorowaha como “modo legítimo do existir humano”.<sup>1</sup> Com este último propósito, foram publicados três trabalhos que descrevem a vida dos Sorowaha e as relações com a atividade missionária, e produzido um vídeo.<sup>2</sup> Tomo por base, para o comentário a seguir, principalmente o livro do missionário, Kroemer publicado em 1994 (“Kunaha Made: o povo do veneno”), que visa uma descrição geral da sociedade Sorowaha, fruto de “observação e participação” junto ao grupo indígena e pretende apresentar sua vida social “de dentro do próprio horizonte de significâncias indígenas”.<sup>3</sup>

Antes de dar início à descrição da vida Sorowaha, o autor apresenta um pequeno histórico do contato em que se destacam alguns aspectos da ideologia missionária do CIMI, notadamente no que diz respeito à idéia de *conscientização*. Assim, uma política protecionista, que visa restringir ou manter esporádicas as relações com a sociedade nacional (cuja dinâmica é apresentada aos Sorowaha como “força dissociativa sobre a vida deles”<sup>4</sup>) combina-se com o ideal de *conscientização* dos Sorowaha sobre um mundo social mais abrangente (que o supostamente percebido por eles). Nas palavras do autor: “[a partir da penetração no contexto cultural do povo Sorowaha e de uma visão global sobre sua lógica] a equipe pretendia apresentar aos Zuruahá<sup>5</sup> o mundo dos brancos sem

1 Gunter KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno: sociedade e cultura do Povo Zuruahá*, p. 11. [Para referências bibliográficas completas deste e dos demais títulos citados, cf. as Referências Bibliográficas no final do artigo.]

2 Trata-se de três livros de autoria do missionário Kroemer: *Cuxiuara, o Purus dos indígenas; A caminho das malocas Zuruahá; Kunahã Made, o Povo do Veneno*; e de um vídeo produzido pelo IBASE VÍDEO/CIMI/CROCEVIA/UBV em 1991.

3 KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno*, p. 9.

4 *Ibid.*, p.11.

5 Mantenho a grafia utilizada pelo autor nas citações. O uso *sorowaha* adotado para o texto como um todo baseia-se nas referências de estudos linguísticos atuais da língua Arawa (cf. R. M. W. DIXON, Arawa.)

ilusões, ajudando a manter mecanismos internos capazes de avaliar e escolher o caminho para o futuro".<sup>6</sup>

Um ponto que merece destaque desde o início é o tratamento dado às "práticas culturais de suicídio".<sup>7</sup> Estas, tomadas como produto do contato e do extermínio de grande parte da população pela entrada da empresa extrativista na Amazônia, são identificadas a um "etnotrauma" cujo acompanhamento e "tratamento etnopsicoterapêutico" missionário compreende: "tornar consciente entre os índios a situação religiosa que existia antes das práticas culturais de suicídio; superar o etnotrauma ao reconhecer os lugares do genocídio; e tirar os Zuruahá do isolamento, relacionando-os com outros povos indígenas da região".<sup>8</sup> Note-se aqui o tratamento distinto dado à questão do "isolamento", quando relacionado ora ao "mundo dos brancos", ora a povos indígenas não-Sorowaha. De um lado, há a pressuposição de uma "situação religiosa" anterior, isto é, quando os Sorowaha estavam *isolados* do "mundo dos brancos", e, de outro lado, a suposição de uma *realidade indígena maior*, da qual seriam parte os Sorowaha. Este modo de consideração das sociedades indígenas parece corrente nos textos divulgados pelo CIMI, sendo relevante para a análise da noção de *comunidade* que orienta a prática missionária desta agência, a que retornarei.

A apresentação da sociedade Sorowaha por Kroemer pretende transmitir uma visão de conjunto, o autor chamando a atenção para a dimensão da cultura ("identidade cultural e o mundo de valores do povo Zuruahá"<sup>9</sup>) como aquela que permeia todos os sistemas que organizam a vida coletiva. Já na introdução o modo particular de reconhecimento deste caráter de totalidade da vida Sorowaha é anunciado, quando o missionário afirma sua intenção de "demonstrar a relevância da realidade espiritual presente desde a situação ecológica até a tecnologia indígena".<sup>10</sup>

6 KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno*, p.11.

7 Ibid. Foram as notícias das freqüentes mortes por suicídio registradas entre os Sorowaha no final da década de 1970 e início de 1980 que chamaram a atenção de missionários naquele período.

8 Ibid.

9 KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno*, p. 9.

10 Ibid.

De fato, a organização do conteúdo do livro faz-se por uma sucessão de temas como as práticas econômicas, aspectos do parentesco e casamento, a organização política, elementos da cosmologia, entrecortados por momentos de interpretação que correspondem essencialmente à afirmação de uma “realidade espiritual” da vida social Sorowaha, ou, dito de outro modo, os Sorowaha, na visão do autor, “[interpretam] suas atividades através de seu mundo religioso”.<sup>11</sup>

Dois enfoques destacam-se na análise de Kroemer: uma abordagem de caráter psicológico do “comportamento e personalidade” Sorowaha, e a perspectiva ecológica do ecossistema integrado e da adaptação,<sup>12</sup> esta última sendo uma ferramenta básica para sua argumentação. Num caso ou noutro, o foco está na coletividade e ambas as abordagens se desenvolvem numa só direção: a da afirmação de *equilíbrio* e *harmonia* como componentes originais da vida coletiva Sorowaha.

De todo modo, a perspectiva ecológica parece fornecer a chave mesmo para a análise da “personalidade Zuruahá”, cujos aspectos são interpretados em grande parte na base da adaptação ao meio. Assim, para a definição de “autoconsciência” e “auto-afirmação”, Kroemer aponta exatamente a capacidade adaptativa: “As práticas culturais primorosamente adaptadas ao meio ambiente testemunham consenso e convicção de superioridade”.<sup>13</sup> Ainda a socialização das crianças é descrita como processo de conquista de espaços.

A idéia de equilíbrio ou propriamente de *equilíbrio com o meio ambiente* é amplamente explorada na apresentação do habitat dos Sorowaha, na descrição das atividades de subsistência e na abordagem de práticas diversas do grupo. Na visão do autor, a cultura Sorowaha une-se às “comunidades da fauna e flora”<sup>14</sup> locais numa complexa simbiose:

Eles encontraram a simbiose na sedentarização relativa, na qual práticas biológicas e culturais se fazem reger pelo contexto ecológico, com um equilíbrio sócio-econômico, portanto, que ga-

11 KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno*, p. 35.

12 Cf. Betty J. MEGGERS, *Amazônia: a ilusão de um paraíso*.

13 KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno*, p. 75.

14 *Ibid.*, p. 21.

rante a sobrevivência da comunidade e evita a devastação do meio ambiente. É aí que interfere a cultura, ditando as normas e estabelecendo categorias para um convívio de equilíbrio, guiando e governando práticas de adaptação ao meio ambiente.<sup>15</sup>

Um momento importante da análise de Kroemer é a descrição da maloca Sorowaha. Ela é tratada várias vezes no texto (além de ser objeto específico de um capítulo), e a interpretação do autor de seu simbolismo parece reunir todos os elementos de sua visão global da sociedade Sorowaha. A maloca, lugar de reunião do povo Sorowaha, por sua composição material e pelas atividades aí desenvolvidas, é, segundo o missionário, tida como o centro do universo. Conforme Kroemer, é aí que se estabelece a relação cosmológica entre os vegetais (usados como matéria-prima para a sua construção), os espíritos dos frutos silvestres (categoria importante de espíritos para os Sorowaha) e os animais (que se alimentam dos frutos das espécies vegetais empregadas na fabricação da maloca). A presença de espíritos da fauna e flora fazem da maloca um "espaço sagrado", segundo o autor. Mais ainda, enquanto local da "sublimação" (isto é, da transformação em "sublime") das atividades de produção dos Sorowaha, é o lugar por excelência do sagrado. Tal "sublimação" realiza-se, conforme o missionário, "numa espécie de cerimônia de reconciliação [com os espíritos da fauna e flora] que autoriza o usufruto dos produtos cujos *anidawa* ["donos"] são os espíritos".<sup>16</sup> A distribuição dos produtos da caça, da pesca e da roça é também interpretada nos termos da relação com os espíritos: a participação coletiva na distribuição corresponderia ao "direito de que todos devem ser beneficiados pelos mesmos espíritos. Neste sentido, a distribuição pode ser considerada uma espécie de reconciliação com os *anidawa* dos animais, peixes, frutos silvestres e produtos agrícolas, celebrada com a socialização de todos os produtos".<sup>17</sup>

Alguns pontos merecem destaque na interpretação da maloca pelo autor. A dimensão simbólica, isto é, as relações

---

15 Ibid.

16 KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno*, p.154.

17 Ibid., p.155.

estabelecidas pela análise do simbolismo da maloca são transpostas de forma imediata para o nível chamado “sagrado”, em que “o cotidiano é envolvido pelo transcendental”.<sup>18</sup> Assim, a relação com os espíritos é tomada como afirmação de uma *espiritualidade* que transforma o secular em sagrado. “A mística na qual se baseiam as relações simbólicas é o fio condutor que permeia toda a realidade zuruahá.”<sup>19</sup> Ainda, esta transformação no sagrado, aos olhos do missionário, equivale essencialmente ao “tornar sublime” o que tem origem nos domínios da fauna e flora, isto é, *produtos* animais e vegetais. Tal “sublimação” corresponde, segundo Kroemer, à “reconciliação” com estes seres da floresta (ou seus espíritos-guardiões). Nos mesmos termos o autor interpreta a socialização, focalizando aqui a produção e distribuição dos produtos: sua forma coletiva (envolvendo a comunidade como um todo) tem caráter “sublime”, “sagrado”.<sup>20</sup>

Quero chamar a atenção aqui para o lugar central que a *relação com o meio ambiente* ocupa na análise do missionário e o modelo de interpretação a partir dela construído. O *sagrado* está remetido diretamente ao trato do ou *com* o meio ambiente, como demonstram as categorias explicativas utilizadas pelo autor de “sublimação” e “reconciliação”. À idéia de simbiose com o meio ambiente referida anteriormente junta-se o aspecto da *espiritualidade*. É nesta junção que ocorre, segundo Kroemer, a *harmonização* com o meio e também a integração social. Neste sentido, a socialização é compreendida como uma espécie de “celebração” da “reconciliação” com os espíritos.<sup>21</sup>

O tratamento dado por Kroemer à questão do suicídio entre os Sorowaha é outro tema de especial interesse para a abordagem do modelo interpretativo adotado pelo missionário.

O auto-envenenamento por *konaha* (nome dado pelos Sorowaha ao veneno extraído da raiz de timbó) é, pelo menos desde os últimos cem anos, o padrão de morte entre os

18 KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno*, p.156.

19 Ibid.

20 Ibid.

21 KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno*, p.155.

Sorowaha, como eles próprios afirmam e demonstram os levantamentos estatísticos.<sup>22</sup> No discurso dos Sorowaha, a morte voluntária por veneno é valorizada como modo de garantir o destino póstumo ideal, isto é, a reunião com os *konaha mady*,<sup>23</sup> que habitam a região cósmica descrita como céu acima dos astros, onde *asoma* ( as "almas") tem existência imortal.<sup>24</sup>

O ponto que pretendo focalizar na interpretação de Kroemer é a relação que o autor estabelece entre o comportamento suicidógeno atual entre os Sorowaha e o desaparecimento dos pajés.<sup>25</sup> Aceitando de antemão a relação de causa e efeito entre a invasão das frentes expansionistas na região dos rios Juruá e Purus e a intensificação da prática do suicídio entre os Sorowaha,<sup>26</sup> o missionário adota a explicação do *etno trauma* que parece trazer embutida a noção de *comunidade* de interesse para este trabalho.

A explicação de Kroemer para o suicídio Sorowaha está menos relacionada com os "aspectos etno-religiosos" do grupo<sup>27</sup> que o autor apresenta do que com a hipótese construída pelo mesmo partindo da aceitação de uma *religiosidade original* Sorowaha (voltarei a este ponto). Enquanto resultado de forças dissociativas atuantes a partir do contato com a sociedade nacional (a depopulação é, para o autor, decisiva neste sentido), o suicídio é interpretado como prática que rompe com a tradição. A valorização pelos Sorowaha do destino *post mortem* alcançado através do suicídio é compreendida,

---

22 Uma análise detalhada dos números do suicídio Sorowaha entre 1980 e 1995 e dos aspectos sociológicos deste fenômeno encontra-se em João DAL POZ, *Crônica de uma morte anunciada*: do suicídio entre os Sorowaha.

23 O termo *mady* é um coletivizador Sorowaha que pode ser traduzido como "gente", "povo", "parente", com grau de inclusão variável conforme o contexto (cf. DAL POZ, *Crônica de uma morte anunciada*). *Konaha mady* pode ser, então, traduzido como "povo *konaha*".

24 DAL POZ, *Crônica de uma morte anunciada*, p. 78; 150.

25 Trata-se dos xamãs-feiticeiros descritos pelos Sorowaha como detentores de grande poder de comunicação com espíritos e com forte atuação na cura de doenças e na feitiçaria (cf. Jônia FANK, Edinéia PORTA, *Mitos e histórias dos Sorowaha*). Mantenho aqui, na referência ao texto de Kroemer, o termo *pajé* utilizado pelo autor.

26 Há indícios de que o suicídio não era desconhecido pelos Sorowaha antes deste período (cf. DAL POZ, *Crônica de uma morte anunciada*).

27 KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno*, p.141-56.

assim, pelo missionário, como “reinterpretação religiosa” que propõe a “fuga da existência humana para o mundo do além”.<sup>28</sup> Tratar-se-ia, enfim, de um processo expiatório coletivo:

[o suicídio Sorowaha não poderia ser explicado como expiação do pecado ou do crime individual] a não ser que a violação da tradição por uma reinterpretação de seu mundo religioso, provocado pelo total abandono estrutural, os tenha levado a aceitar um ‘pecado coletivo’, que agora deve ser expiado através do suicídio.<sup>29</sup>

Se o suicídio é pensado como contrário à tradição, vale investigar como esta última é compreendida em termos religiosos, na visão de Kroemer.

Ao tratar dos *iniwa hixa*, os antigos pajés Sorowaha, o missionário destaca seus “poderes espirituais” utilizados para a cura de doenças e descreve sua iniciação pelo canto e contato com os espíritos através do uso de rapé.<sup>30</sup> Conforme o autor, após o massacre decorrente da invasão pela frente extrativista, os Sorowaha tiveram um único pajé, contemporâneo de Dawari, indivíduo que aparece nas narrativas como aquele que dá início à sequência de suicídios que se prolonga até os dias atuais. Na análise de Kroemer, este último, enquanto aquele que teria quebrado a tradição, estaria em oposição direta ao primeiro, seu defensor, portanto.

A *tradição* é aqui compreendida principalmente como modo equilibrado (original) de existência, note-se definido em termos de *equilíbrio espiritual*. E os pajés são, portanto, o elo de ligação entre as dimensões do “profano” e o “sagrado”.<sup>31</sup> Afinal, a ausência deste elo justifica o suicídio atual, segundo o missionário:

A falta de uma autoridade espiritual para intermediar como elo legítimo da tradição provavelmente tenha condicionado os Zuruahá a reinterpretar essa tradição, que hoje constitui uma das causas do suicídio, pois se criou um vazio entre o profano e o sagrado ao tirar-lhes o sentido de existir. A frustração, provocada por este

28 KROEMER, *Kunahā Made, o Povo do Veneno*, p.137.

29 Ibid..

30 Ibid., p.148-9.

31 Ibid., p.150.

abismo sem consistência, provavelmente fez com que os Zuruahá se revoltassem contra os valores tradicionais e criassem um novo projeto de realizações no outro mundo.<sup>32</sup>

A interpretação por Kroemer do papel do pajé parece exprimir, enfim, uma imagem externa ao discurso Sorowaha, afirmativa de um modo particular de concepção da vida coletiva.

## 2 A Noção de *Comunidade* e os Coletivos Amazônicos

A contradição visível na perspectiva missionária sobre a questão do *isolamento* abre caminho para algumas reflexões em torno da noção de *comunidade* presente na ideologia missionária do CIMI, especialmente quando confrontada com questões colocadas pela etnologia amazônica quanto à definição de totalidades sociais. O duplo objetivo de manter o *isolamento* (em relação ao *mundo dos brancos*) e, ao mesmo tempo, pôr fim ao *isolamento* (com relação a outros povos indígenas) expresso pelo missionário Kroemer parece tornar-se mais compreensível quando aprofundamos a análise da perspectiva missionária para com os *coletivos indígenas*. Neste caso, o que se constata é um movimento duplo que, de um lado, afirma uma visão de *comunidade* estranha às sociedades amazônicas, e, de outro, nega elementos absolutamente centrais às sociocosmologias indígenas desta região, especialmente no que diz respeito à relação com domínios não-humanos e às trocas entre grupos humanos (v. comentários a seguir).

Em sua análise sobre a conversão entre os Culina, povo amazônico também falante de língua Arawa (Brasil ocidental e Peru), Pollock<sup>33</sup> chama a atenção para as implicações quanto à

---

32 Ibid.

33 Donald K. POLLOCK, Conversion and "Community" in Amazonia.

identidade e a noção de pessoa presentes na conversão. Iniciativas como cooperativas econômicas ou projetos educacionais que visam estabelecer a comunicação entre grupos indígenas que se mantêm afastados geograficamente, tomadas por agentes do CIMI, seriam justificáveis antes nos termos de um ideal de comunalismo próprio à agência missionária (e à noção de pessoa aí embutida) que dos significados dados pelos Culina à participação coletiva e à agência individual em suas atividades.<sup>34</sup> A utopia de um comunalismo benévolo constrói-se no interior da perspectiva ocidental que faz equivaler pessoa a indivíduo, e ao polo do individualismo opõe o coletivismo, a cooperação.<sup>35</sup> Para Pollock o insucesso destas iniciativas junto aos Culina seria principalmente fruto da atribuição, pelos missionários, desta noção de pessoa embutida na idéia de *comunidade* estranha aos Culina.<sup>36</sup>

É o mesmo autor que sugere, com relação à prática missionária católica contemporânea junto às sociedades indígenas amazônicas, que, mesmo não havendo uma intenção aberta de conversão religiosa, haveria aí um movimento de “conversão à *comunidade*”,<sup>37</sup> os missionários tentando fundar uma nova *consciência* do universo social, expressa nas ações pan-indígenas promovidas pelos mesmos:

I call this “conversion” in the sense that it demands that Indians adopt a new perspective on the social universe of which they are a part. They are encouraged to believe that they are a part of a

34 POLLOCK, Conversion and “Community” in Amazonia, p.179-87.

35 Ibid., p.180-1.

36 O autor analisa, por exemplo, uma iniciativa para a implantação de uma cooperativa de produtores Culina de borracha. A ênfase dada aí pelos missionários à produção individual (utilizada como parâmetro para a distribuição dos bens adquiridos a partir da venda da produção), que em nossa sociedade corresponde ao foco da constituição da pessoa, parece estar diretamente relacionada com o insucesso do projeto. Se, nos termos de nossa moralidade e nossa noção de responsabilidade, a idéia de produtividade econômica é central, para os Culina a ênfase recai não na produção, mas na distribuição: mais importante, do ponto de vista Culina, é que todos se beneficiem do conjunto de bens produzidos (expressão forte da socialidade Culina), a contribuição individual na produção sendo secundária (POLLOCK, Conversion and “Community” in Amazonia, p. 182-184). “Where the Culina are concerned with the symbolic qualities of consumables, the CIMI missionaries are concerned with the practical quantity of producibles” (Ibid., p. 184).

37 POLLOCK, Conversion and “Community” in Amazonia, p.166.

wider social universe, a moral system they share with others and in which they can meaningfully participate. CIMI has tried to foster this perspective through the promotion of a pan-Indian identity summarized by the concept of *comunidade*, or "community".<sup>38</sup>

Esta maneira de percepção do universo social *para* os grupos indígenas como universo pan-indígena expressa na noção de *comunidade* parece assumir uma feição particular, pelos elementos (religiosos?) que incorpora, visíveis na interpretação da vida social de povos indígenas por agentes missionários. A despeito do objetivo afirmado de uma atuação não-religiosa associada à defesa da integridade cultural dos grupos indígenas em que atua, a prática missionária do CIMI parece projetar *no indígena* (utilizo aqui um modo de referência comum em seus documentos) uma idéia de totalidade (da coletividade) fundada em princípios próprios de uma cosmologia religiosa estranha e às vezes contrária às sociocosmologias dos grupos indígenas amazônicos.

A visão de conjunto que nos quer apresentar o missionário Kroemer sobre a vida social dos Sorowaha parece bem demonstrar este modo de conceber a totalidade marcado por dois conteúdos-chave: trata-se de um conjunto *harmonioso* ou equilibrado (cf. a seguir), que só é possível quando a dimensão da *espiritualidade* se faz presente, isto é, enquanto dimensão que organiza suas partes.

Uma imagem central desta abordagem parece ser aquela de um *estado original*, definido primeiramente nos termos de um equilíbrio com o exterior (de natureza ecológica – cf. a seguir),<sup>39</sup> posteriormente traduzido em equilíbrio interno (do grupo humano especificamente). Ou seja, a perspectiva da to-

---

38 Ibid., p. 180.

39 Para esta imagem parece concorrer também a noção de um sentimento original, benévolo. Neste sentido, Kroemer se faz explicitamente a pergunta se existiriam sentimentos anteriores à cultura quando trata da questão do genocídio entre os Sorowaha: "Havia um senso comum, anterior a toda e complexa formação cultural, mais original do que a expressão mais peculiar jamais criada pelo homem?" (KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno*, p. 67).

talidade teria na base o pressuposto de um momento original de unidade harmoniosa. A fonte de inspiração no caso estudado é a obra de Meggers.<sup>40</sup> Conforme esta autora, a Amazônia teria sido *originalmente* um sistema ecológico perfeito, e a perfeição aqui é sinônimo principalmente de equilíbrio na complementaridade entre os elementos deste ambiente.

Acompanhando a leitura que o missionário Kroemer faz da vida social Sorowaha, é possível perceber uma passagem da visão de conjunto *homem-ambiente*, descrito pelo autor como complexa *simbiose*, para um outro sistema igualmente equilibrado que põe em relação os homens entre si. Ou seja, da *harmonia entre homem e meio* o autor chega à *harmonia entre os homens*. A noção de *comunidade ecológica* estaria na base da interpretação pelo missionário da vida coletiva Sorowaha, o sentido fundamental da unidade sendo pensado nos termos de uma *participação harmoniosa*, seja no nível ecológico ou no das relações sociais.

Tomemos a análise do autor sobre a produção e o consumo de alimentos. A primeira, tratada essencialmente como domínio das relações entre os Sorowaha e as espécies animais e vegetais utilizadas na produção de alimentos (isto é, das “relações com a fauna e a flora”), e o segundo, tomado como domínio das relações entre os Sorowaha, isto é, da socialização (de produtos, note-se) são ambos descritos como momentos de *participação harmoniosa*, a um só tempo ecológica e social. Mas esta visão de uma totalidade equilibrada e harmoniosa assume seu sentido pleno, na perspectiva do missionário, quando o conteúdo *espiritual* a ela se junta. Assim, a idéia de “sublimação” confere um sentido único aos dois domínios acima referidos: sublimar ou “tornar sublime” é “reconciliar-se” com o meio ambiente e produzir harmonia no interior do grupo humano (pela socialização de alimentos e outros recursos) (*idem*). Aqui o elemento-chave de reunião das relações entre *homens-meio* e *homens-homens*: aquele que Kroemer chama de *sagrado*.

A *participação* dos espíritos nestes domínios via “sublimação” (é a presença dos espíritos que torna possível esta

---

40 MEGGERS, *Amazônia*: a ilusão de um paraíso.

transformação, segundo o autor) aparece como elemento central definidor da totalidade na visão do missionário: o todo está permeado de *espiritualidade*, ou, dito de outro modo, a comunidade parece ser pensada como *comunidade na espiritualidade*.

Este ponto de vista evidenciar-se-ia na análise que o autor faz do suicídio. Conforme o missionário, faltaria atualmente, com a ausência de grandes pajés, o "elo de ligação" com a tradição (com o suposto *estado original*), elo *espiritual* entendido como totalizador. Parece ser esta a única razão aceitável para a prática atual do suicídio a partir do seu ponto de vista: se o *conjunto* mantém-se harmonioso e equilibrado no sentido ecológico-social descrito acima (como demonstram as práticas produtivas), este *desequilíbrio* a que corresponde o suicídio só pode ser de natureza *espiritual*. E, ainda, fruto de "forças dissociativas"<sup>41</sup> externas à *comunidade*.

A interpretação da sociedade e de aspectos da cosmologia de grupos indígenas amazônicos nos moldes da concepção de *comunidade* que orienta a ação missionária do CIMI parece desconhecer alguns aspectos centrais das sociocosmologias amazônicas, seja em sua consideração da relação que estas sociedades mantêm com "o meio" ou quando as toma como conjunto homogêneo.

Uma primeira observação diz respeito aos limites de um recorte do tipo *sociedade* e *religião*, isto é, que distingue e relaciona estas duas dimensões, para análise destas sociedades, pela impossibilidade de diferenciação de um domínio propriamente religioso, e talvez mais ainda pelas dificuldades presentes na definição *stricto sensu* da sociedade.

O que os estudos amazônicos vêm demonstrando principalmente a partir da década de 1970 é que estas sociedades são melhor compreendidas quando focalizadas em suas sociocosmologias, pois os princípios de organização social desenvolvem-se sobretudo no plano cosmológico, de modo a não ser possível uma análise sociológica independente.

A partir deste enfoque, a compreensão do *social* no contexto amazônico vem desenvolvendo uma crítica profunda à

---

41 KROEMER, *Kunahã Made, o Povo do Veneno*, p.11.

concepção de sociedade como entidade estruturada. O que a etnografia da região demonstra é que não é possível definir as sociedades como totalidades com organização interna e fronteiras visíveis. Nem é tranquila a determinação do grupo social ou de uma teoria da troca entre grupos. Enfim, é problemática a definição de totalidades ou o recorte de unidades para a análise sociológica na Amazônia.<sup>42</sup>

O ponto-chave para o comentário aqui proposto é o caráter abrangente do *socius* conforme as cosmologias amazônicas. Não é possível restringir o social ao conjunto das relações observáveis no interior do grupo local, já que o *socius* se define no plano das trocas simbólicas que envolvem uma diversidade de sujeitos: humanos, animais, espíritos, cujas relações são descritas frequentemente como predatórias.<sup>43</sup> Tornase mais produtivo, assim, o enfoque das relações entre *exterioridade* e *interioridade* e a análise da socialidade englobando não só as relações entre grupos humanos, mas também os processos que põem em relação os humanos com outras espécies de *outros*, outras subjetividades. Ainda, quanto às unidades sociais, mais interessantes à análise que estas próprias, tornam-se os lugares de mediação.

É neste contexto que o xamanismo assume enorme importância: ele aparece como mecanismo central da articulação entre interior e exterior, fazendo a mediação nas trocas entre humanos e não-humanos, e atuando diretamente na dinâmica das *relações exteriores* (político-rituais-guerreiras) entre os grupos.

Dois pontos merecem destaque aqui para a crítica da noção de *comunidade* conforme adotada pela ação missionária referida anteriormente: a concepção relacional da condição humana (ou de sujeito) nas cosmologias amazônicas (modo

42 Sobre as estruturas não-totalizáveis amazônicas, Viveiros de Castro propõe que sejam pensadas como “redes” egocentradas que se formam a partir do regime de alianças, os coletivos tendo caráter transitório, “ondulatório”. (Cf. Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico.)

43 A etnologia da região mostrou ser a alteridade (e não a identidade) a questão central destas cosmologias, e o idioma da predação (enquanto captura de subjetividades) a linguagem preferencial para o seu tratamento.

que se opõe à distinção entre sujeito e objeto própria do pensamento ocidental), e a percepção das relações intergrupais neste contexto como processos que envolvem trocas predatórias (a predação sendo o campo privilegiado para a definição da condição de sujeito).

De acordo com o pensamento perspectivista ameríndio, os humanos, assim como certas categorias de animais, os espíritos, os mortos e outros seres do universo são igualmente dotados de perspectiva e capazes de atualização de seus pontos de vista (distintos) nos diversos contextos que os relacionam, ou seja, são igualmente capazes de assumir a condição de sujeito.<sup>44</sup> Esta afirmação do perspectivismo como o modo da relação com categorias de seres "naturais" e "sobrenaturais" torna problemática a oposição entre natureza e cultura e impossibilita qualquer abordagem que considere a natureza como dimensão externa à cultura (natureza e cultura são parte de uma mesma dimensão sociocósmica).

No contexto do perspectivismo amazônico, nem a natureza nem a dimensão do espiritual podem ser pensadas como instâncias totalizadoras. Não se trata de uma "comunidade ecológica" nem de um domínio da espiritualidade enquanto qualidade que organiza os diversos campos da vida social, mas sim de um cosmos povoado por uma variedade de pontos de vista capazes de ativação uns em relação aos outros.

A função mediadora xamânica equivale, então, à capacidade que os xamãs adquirem de assumir um *outro* ponto de vista e comunicá-lo ao grupo.<sup>45</sup> Frequentemente tem-se apontado o caráter ambíguo do xamã, diretamente associado à sua condição de ser transformado (pela adoção de hábitos dos animais iniciadores, pelo uso de "roupas" etc.): figuras centrais às negociações da *política exterior*, os xamãs são, ao mesmo tempo, potencialmente ameaçadores para o grupo em que vivem; curadores poderosos nos processos de doença ou ata-

---

44 Tania Stolze LIMA, O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi; VIVEIROS DE CASTRO, Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.

45 VIVEIROS DE CASTRO, Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.

que por feitiçaria (capazes de enxergar e retirar elementos agressores do corpo das vítimas), mas também perigosos pela possibilidade de assumir, contra indivíduos do próprio grupo, um ponto de vista outro (isto é, agressor).

Esta transespecificidade que define a instituição xamânica e o xamã em sua ambiguidade não deve ser, contudo, tomada como função que totaliza o cosmos. Os xamãs não reúnem os pontos de vista, mas antes *vestem-se* deles, transitando nas diferentes perspectivas.<sup>46</sup> Enfim, nas cosmologias amazônicas não haveria nem uma espiritualidade totalizadora, nem qualquer função de ligação de duas instâncias diferenciadas como secular e sagrada.

No caso dos Sorowaha descritos na seção anterior, as narrativas sobre migrações e conflitos no passado recente destacam o papel central dos xamãs nas relações intergrupais, notadamente sua atuação como feiticeiros.<sup>47</sup> Os ataques por feitiçaria parecem corresponder, neste contexto etnográfico (assim como em outras regiões amazônicas), ao mecanismo fundamental das relações políticas entre subgrupos,<sup>48</sup> as acusações e ataques recíprocos sendo responsáveis pelos rearranjos constantes das aldeias, fissões e deslocamentos, enfim, pela organização política do território.<sup>49</sup>

Quando a instituição xamânica é tomada como função que diz respeito às questões políticas entre grupos locais, a relação entre a ausência atual de xamãs e a prática do suicídio entre os Sorowaha pode ser interpretada de modo radicalmente diferente daquele proposto pelo missionário Kroemer. É o que demonstra Dal Poz em sua análise do fenômeno.<sup>50</sup> Fazendo um paralelo entre a função xamânica de outrora e o padrão suicidógeno atual, em suas implicações sociológicas, o autor sugere que o suicídio ativa divisões internas ao grupo,

---

46 VIVEIROS DE CASTRO, Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.

47 FANK, PORTA, *Mitos e histórias dos Sorowaha*.

48 Trata-se dos grupos nominados *dawa* e *mady* (cf. n. 23), subcategorias de identidade Sorowaha associadas a localidades específicas, referidas freqüentemente nas narrativas históricas (FANK, PORTA, *Mitos e histórias dos Sorowaha*).

49 DAL POZ, *Crônica de uma morte anunciada*.

50 Ibid.

atuando como mecanismo de diferenciação e mediação de conflitos entre unidades locais,<sup>51</sup> isto é, cumprindo, em certa medida, a função sociológica do xamanismo.<sup>52</sup> Esta "forma variante de feitiço"<sup>53</sup> adequar-se-ia a um novo contexto, em que a feitiçaria é logicamente impossível enquanto dispositivo de articulação interlocal.

O comentário de algumas questões importantes à etnologia das terras baixas sul-americanas, em especial daquelas construídas a partir do contexto etnográfico amazônico pretendeu, de modo bastante inicial, problematizar a concepção de *comunidade* enquanto perspectiva, seja para a interpretação da vida coletiva e de seu caráter integrado nas comunidades locais (totalidade integrada de diversos "setores" da vida social), ou para a ação política que subentende uma "totalidade indígena" e propõe o "comunitário" em um nível pan-indígena. Ambas as utilizações parecem deixar de lado problemas cruciais com que a etnologia se depara em relação às unidades sociais e a definição do *socius* na Amazônia.

## Referências Bibliográficas

- CIMI. *Por uma Nova Política Indigenista*. (Mimeo.) Brasília: CIMI, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Ideologia Missionária do CIMI (Um conceito de prática missionária)*. (Mimeo.) S/d.
- DAL POZ, João. *Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha*. (Mimeo.) Cuiabá: 1999, 32 p.
- DIXON, R. M. W. Arawa. In: DIXON, R., AIKHENVALD, Ale-

---

51 Note-se aqui que os subgrupos Sorowaha viviam, durante as primeiras décadas deste século em territórios específicos, situação que se modifica completamente com a unificação. A partir deste momento, os remanescentes dos diversos subgrupos passam a morar juntos e numa única localidade (numa mesma aldeia-maloca). No contexto atual, como afirma Dal Poz "os de fora estão dentro e os Outros são os vizinhos de *kaho* [lugar dos grupos domésticos no interior da maloca]" (DAL POZ, *Crônica de uma morte anunciada*).

52 DAL POZ, *Crônica de uma morte anunciada*, p. 24.

53 *Ibid.*, p. 25.

- xandra. *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- FANK, Jônia, PORTA, Edinéia. *A vida social e econômica dos Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Mitos e histórias dos Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Vocabulário da língua Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI, 1996.
- KOOP, Gordon, LINGENFELTER, Sherwood. *Os Dení do Brasil Ocidental: Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário*. Dallas: Museu Internacional de Culturas, 1983.
- KROEMER, Gunter. *Cuxiuara, o Purus dos indígenas*. São Paulo: Loyola, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A caminho das malocas Zuruahá*. São Paulo: Loyola, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Kunahã Made, o Povo do Veneno: sociedade e cultura do Povo Zuruahá*. Belém: Mensageiro, 1994.
- LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi, *Mana*, v. 2, n. 2, 1996, p. 21-48.
- MEGGERS, Betty J. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Trad. Maria Yedda Linhares. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- POLLOCK, Donald K. *Personhood and Illness Among the Culina of Western Brazil*. (Tese de Doutorado). Rochester, N. Y.: The University of Rochester, 1985.
- \_\_\_\_\_. Conversion and "Community" in Amazonia. In: HEFNER, Robert. *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- RANGEL, Lucia Helena V. *Os Jamamadí e as armadilhas do tempo histórico*. (Tese de Doutorado.) São Paulo: PUC-SP, 1994.
- SCHULTZ, Harold, CHIARA, Vilma. Informações sobre os índios do Alto Rio Purus, *Revista do Museu Paulista*, n. 9, 1955, p.181-201.
- SHAPIRO, Judith. Ideologias da prática missionária católica numa era pós-colonial, *Religião e Sociedade*, v. 10, 1983, p. 9-20.

- TASTEVIN, C., RIVET, P. Les tribus indiennes des bassins du Purus, du Juruá et des régions limitrophes, *La Géographie*, v. 3, 1921, p. 449-82
- \_\_\_\_\_. Les langues arawak du Purus et du Juruá (Groupe Arauá), *Journal de la Société des Américanistes*, v. 30, 1938, p. 71-114, 235-88
- VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem Fé: Alguns Aspectos da Conversão dos Wari' (Pakaa Nova), *Mana*, v. 2, n. 1, 1996, p. 109-138.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os Kulina do Alto Purus - Acre*. (Mimeo.) Rio de Janeiro: 1978, 93 p.
- \_\_\_\_\_. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, *Revista de Antropologia*, v. 35, 1992, p. 21-74.
- \_\_\_\_\_. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manoela, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (Orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: USP/FAPESP, 1993, p.149-210.
- \_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, v. 2, n. 2, 1996, p. 115-44.

*Elizabeth Pissolato*  
*Rua Renato Dias 530/102,*  
*Bom Pastor, Juiz De Fora , MG*  
*36021-610*  
*e-mail: epissolato@acessa.com*