

Por “outras histórias” possíveis: A História e a Antropologia na análise dos mitos indígenas

Por "otras historias posibles": la historia y la antropología en el análisis de los mitos indígenas

Maria Ariádina Cidade Almeida
(Universidade Federal Fluminense
almeida.ariadina@gmail.com)

Resumo

Este artigo tem por objetivo realizar uma discussão sobre a relação entre a História e Antropologia na análise dos mitos indígenas destacando como este elemento cultural também pode ser pensado historicamente. Ressaltamos também como o conceito de estrutura proposto por Levi Strauss em fins dos anos de 1948 foi reinterpretado a partir de novos problemas, pelos historiadores franceses Fernand Braudel e François Hartog. Em seguida apresentaremos um mito indígena no povo Huni Kuin do estado Acre, com o intuito de analisá-lo a luz das discussões das temporalidades/historicidades propostas por Braudel e Hartog.

Palavras Chave: História; Antropologia; Mito Indígena Huni Kuin.

Resumen

Este artículo tiene por objetivo realizar una discusión sobre la relación entre la historia y antropología en el análisis de los mitos indígenas, destacando como este elemento cultural puede ser pensado también históricamente. También señalamos como el concepto de estructura propuesto por Levi Strauss al final de los años de 1948 era reinterpretado a partir de los nuevos problemas, por los historiadores franceses Fernand Braudel y François Hartog. Después presentaremos uno mito indígena en el pueblo Huni Kuin del estado del Acre, con la intención de analizarlo la luz de las discusiones de las temporalidades / historicidades propuestas por Braudel y Hartog.

Palavras Clave: Historia; Antropologia; Mito Indígena Huni Kuin.

Abstract

This article has for objective to accomplish a discussion about the relationship between the History and Anthropology in the it analyzes of the indigenous myths highlighting as this cultural element can be thought also historically. We also stood out as the structure concept proposed by Levi Strauss in the end of the years of 1948 was reinterpretado starting from new problems, by the French historians Fernand Braudel and François Hartog. Soon afterwards we will present an indigenous myth in the people Huni Kuin of the state Acre, with the intention of analyzing the light of the discussions of the time / historicity proposed by Braudel and Hartog.

Words Key: History; Anthropology; Indigenous Myth Huni Kuin.

Os debates iniciados nos anos de 1940 entre Levi Strauss e os historiadores sobre as aproximações da Antropologia com a História notabilizaram questões como estrutura, duração, (in)consciente coletivo e temporalidades. Estas discussões levaram as duas disciplinas a (re)pensar a interdisciplinaridade resultando em resistências e incorporações do programa de Levi Strauss em trabalhos importantes de historiografia. Neste sentido historiadores como Fernand Braudel e François Hartog, apesar de assumirem críticas contundentes, também se desafiaram a pensar questões temporais à luz do estruturalismo de Levi Strauss.

Hartog considerou que os debates entre a Antropologia e a História foram marcados por inúmeros “mal entendidos e resistências”, e que Levi Strauss ofereceu aos historiadores reflexões bastante atuais e persistentes (IEGELSKI, 2012). E quando retomamos estes mesmos problemas, para compreender a historicidade dos mitos indígenas amazônicos, concluímos de imediato que os problemas de antropologia e história não foram superados neste meio século de debate. Assim o que se propõe neste artigo é uma apropriação das leituras que Braudel e Hartog realizaram das complementariedades destes dois campos de saber, especialmente no que tange a compreensão das múltiplas temporalidades.

Diferentes e Complementares

O domínio do inconsciente foi divulgado pelo pai do estruturalismo como o grande domínio da etnografia, que buscava acessar o que havia de mais elementar e característico de uma sociedade. No entanto como o relato etnográfico está baseado na observação minuciosa do presente, o etnólogo corria o risco de apresentar um presente sem passado. Portanto, chegava-se a hora de recorrer aos métodos diacrônicos que só os historiadores podiam oferecer.

Em texto publicado na década de 1950, Levi Strauss assim define as especificidades do método etnológico e histórico:

Os etnólogos caminham para a frente, buscando, através de um consciente que nunca deixam de considerar, chegar cada vez mais perto do inconsciente a que se dirigem. Os historiadores, por sua vez, avançam, por assim dizer, em marcha a ré, mantendo o olhar fixo nas atividades concretas e particulares, das quais só se afastam para encará-las sob um ângulo mais rico e mais complexo. Verdadeiro Janus de duas faces, de qualquer modo e a solidariedade entre as duas disciplinas que permite manter a visão da totalidade do percurso (STRAUSS, 2008, p.39).

Neste trabalho, onde é destacada a originalidade da etnologia no estudo das estruturas inconscientes, o autor irá reconhecer a necessidade de compreender os fenômenos diacronicamente, uma vez que “ao mostrar as instituições que se transformam, só ela [a história] permite extrair a estrutura subjacente a formulações múltiplas e que permanece através da sucessão de eventos” (Idem, p.36).

Contudo, ao querer definir quais seriam os objetivos e limites da História, Levi Strauss foi recebido com inúmeras desconfianças pelos historiadores. Em 1958, Braudel (2014) afirmou que as ciências sociais estariam muito “mal informadas” a respeito da crise que a disciplina histórica estaria atravessando e apontou a duração categoria imprescindível da realidade social, como a ferramenta mestra dos historiadores. Se Levi Strauss chamava atenção dos cientistas sociais para a existência de estruturas, Braudel se recusava a admiti-las como imóveis, inclusive as estruturas inconscientes.

Uma razão a mais para assinalar com vigor, no debate que se instaura entre todas as ciências do homem, a importância, a utilidade da história, ou, antes da dialética da duração, tal como ela se desprende do mister, da observação repetida do historiador; pois nada é mais importante ao nosso ver, no centro da realidade social, do que essa oposição viva, íntima e repetida indefinidamente entre o instante e o tempo lento a escoar-se. Que se trate do passado ou da atualidade, uma consciência clara dessa pluralidade do tempo social é indispensável a uma metodologia comum das ciências do homem (BRAUDEL, 2014, p. 43).

Mostrando para os pares e vizinhos como as durações e seus múltiplos tempos aparecem no trabalho histórico, Braudel (2014) acreditava que “a história é a soma de todas as histórias possíveis, uma coleção de misteres e de pontos de vista, de ontem, de hoje e de amanhã” (IDEM,p.53). O erro era escolher uma história com exclusão da outra, com o risco de cair no erro historizante, onde apenas uma versão teria importância. Ao defender as múltiplas temporalidades, o historiador chama atenção para o tempo longo, alertando que a estrutura domina os problemas de longa duração, e que somente a partir da longa duração os historiadores poderiam dialogar com as ciências sociais.

Se a história está destinada, por natureza a dedicar uma atenção privilegiada à duração, a todos os movimentos em que ela pode decompor-se, a longa duração nos parece, nesse leque, a linha mais útil para uma observação e uma reflexão comuns às ciências sociais (IDEM, p.75).

A noção de “longa duração” proposta por Braudel não previa uma estrutura imóvel, mas lenta, e nisso consiste a riqueza da sua proposta, de incorporar a noção de estrutura sem cair em uma explicação mecânica da realidade. A *évènementielle*, ou os fatos imediatos estariam

interferindo diretamente no tempo longo. Um ponto também importante destacado por Braudel é a noção do “tempo dos historiadores” que comporta ciclos econômicos e fluxos da vida social, ou seja, o entrecruzamento desses movimentos, sua interação com o tempo uniforme dos historiadores, medida geral de todos os fenômenos. Neste sentido, é possível considerar a existência de muitas temporalidades, sem desconsiderar “o tempo” que os historiadores constroem seus fatos.

No caso das populações indígenas é indispensável pensarmos no contexto do contato com o mundo branco, pela mudança de perspectiva na compreensão desses povos como atores sociais que se movimentavam a partir de interesses próprios e que se transformavam na dinâmica de suas trajetórias. Esta mudança de perspectiva para uma antropologia nativa representou tanto um amadurecimento da antropologia e da história enquanto campos disciplinares como também foi resultado de suas intersecções. Vale lembrar que até os anos de 1970 Levi Strauss falava sobre a impossibilidade de tratar os mitos como fonte documental mencionando que o analista não poderia encontrar neles um quadro fiel da realidade etnográfica, mas suas “virtualidades latentes”. Este traço subjetivo das sociedades frias evidenciaria sua tensão em não conseguir reconhecer a contradição entre passado e presente, se fechando assim para a história e acreditando que conseguiriam permanecer no estado em que os deuses ou os ancestrais os criaram no início dos tempos (IEGELSKI 2012).

O protagonismo indígena nas lutas políticas durante o século XX e as releituras de antigas fontes possibilitaram novas interpretações sobre a história e sua relação com os mitos. Cristina Pompa (2014) afirma que pensar uma história indígena nos seus próprios termos implica:

a ideia de uma maneira diferencial de interpretar o devir. Eis então, por exemplo, que a consciência mítica se constitui como uma maneira de ler a história não para afastá-la, mas para construí-la significativamente, constituindo-se como veículo de expressão da interpretação do processo social e determinando práticas de ação política (POMPA, 2014, p.64).

Ler a história para construí-la e não para afastá-la é uma forma de considerar que os índios se apropriam dos seus mitos não apenas como fuga do presente, por não admitir o devir, mas como histórias que possuem outros regimes de historicidade e que orientam suas escolhas políticas e interferem diretamente no seu protagonismo histórico. O mito não esconde a história como uma narrativa atemporal, ele acompanha a história, se refaz com ela e representa a forma como os indígenas apreendem e constroem suas temporalidades a partir de categorias

próprias. As ações dos indígenas são políticas e ao mesmo tempo cosmológicas, são sobreposições de um devir mítico e histórico.

O tempo multiforme não é apenas uma construção individual, mas é especialmente social. Nesta perspectiva Hartog (2014) retoma a questão da história e historicidade das ciências humanas colocada por Levi Strauss, e incorpora aos debates historiográficos contemporâneos. Segundo Hartog a estrutura social corresponde a regimes de historicidades que serviriam para que os historiadores se interrogassem quais as diversas experiências que os homens tiveram no tempo.

Conforme domine a categoria de passado, do futuro ou do presente, a ordem do tempo resultante não será evidentemente a mesma. Por esta razão, certos comportamentos, certas ações, certas formas de historiografia são mais possíveis do que outras, mais harmônicas ou defasadas do que outras, desatualizadas ou malogradas. Como categoria (sem conteúdo), que pode tornar mais inteligível as experiências do tempo, nada o confina apenas ao mundo europeu ou ocidental. Ao contrário, sua vocação é ser um instrumento comparatista: assim o é por construção (HARTOG, 2014, p.13).

Fazendo uso da história intelectual, Hartog (2014) examina como os intelectuais compreendiam seu presente. Para ele, a visão que estes autores possuem da sua história e do seu tempo presente serviria de indicativo para avaliarmos como foi a experiência das sociedades, especialmente se considerarmos que os intelectuais são mensageiros de novos tempos. No caso das sociedades não europeias, Hartog (2014) concordará com Marshall Sahlins ao esclarecer que o encontro entre europeus e nativos foi marcado por diferentes expectativas, abrindo margem para muitas histórias possíveis.

A História é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau os significados são reavaliados quando realizados na prática. [...] O que os antropólogos chamam de “estrutura” as relações simbólicas de ordem cultural- é um objeto histórico (SAHLINS, 1990, p.66).

O debate que Sahlins realizou com a antropologia estrutural buscou responder, quando a história influencia nas estruturas simbólicas? Assim, após estudar as sociedades havaianas, o antropólogo chega a conclusão de que um evento é uma atualização única do padrão cultural, modificando a cultura historicamente através da ação¹. Se os historiadores trouxeram a cultura

¹Sahlins mostra como os havaianos receberam o capitão Cook como o Deus do ano Lono que chegou para fertilizar a terra. Deste modo os havaianos ofereciam suas mulheres como oferendas aos ingleses, e estes passaram a retribuir os serviços prestados com presentes. Com transações deste tipo, o comércio erótico que se desenvolveu a partir

para dentro de suas análises, os antropólogos também passaram a se apropriar da história para pensar suas estruturas. A história teria muito a contribuir com a antropologia, e o inverso também seria verdadeiro, Sahlins (1990) conclui que “o problema agora é de fazer explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura” (SAHLINS, 1990, p.269).

Para estar na história é preciso inventá-la

Os povos ameríndios, velhos excluídos da história não cansaram de surpreender viajantes, exploradores e etnólogos. Para Calavia Sáez (2006) o reino das Amazonas² tal como descrito por Carvajal na viagem de Orelhana leva-nos a uma constatação óbvia, as populações indígenas da Amazônia tinham ideias próprias sobre o mundo, independentes do ouvido e da imaginação do europeu.

Os mitos são assim, fatores importantes na história amazônica, e de imediato apresentam-nos um tempo/espaço heterogêneo. As narrativas míticas tratam de um universo “em que os animais falam”, mas também possuem um sentido historicista para o grupo que os apresenta como eventos que aconteceram.

Vamos apresentar um mito do povo Huni Kuin, também conhecido como Kaxinawá, de grupo linguístico pano, que habitam atualmente as terras indígenas distribuídas entre os rios Purus, Envira, Muru, Humaitá, Tarauacá, Jordão e Breu, no estado do Acre.

História de um homem Sovina

Era um homem chamado Yawa Xiku Nawa. Era só ele e a mulher dele. Não tinha nenhum filho. Os outros parentes não faziam mais roçado, não plantavam mais. Só comiam o que esse casal tinha. Os parentes tinham acabado com seus legumes e começaram a passar fome. Não tinham mais nada. Não comiam mais nada. O fogo também não tinha mais. Foi o bacurau que apagou o fogo. Eles viviam na miséria. Não tinham aonde conseguir o fogo e nem alimentação. Só conseguiam, e com a maior luta, deste homem Yawa Xiku Nawa.

disso deixou de “repetir” a tradição e começou a fazer história. E mesmo quando os chefes religiosos instituíram proibições para controlar este comércio a seu favor, as pessoas estavam sempre dispostas a transgredir estes tabus.

²Na expedição de Francisco de Orelhana de 1540, o escrivão Frei Gaspar de Carvajal conta que ao atravessar o rio Amazonas teriam encontrado um indígena que havia atestado a existência de um tribo de mulheres guerreiras, conhecidas na língua Tupi como Icamiabas, expressão que designa “mulher sem marido”.

Yawa não dava de boa vontade os legumes para eles. E ninguém podia tirar os legumes sem o dono. Porque tinha todo tipo de cabas e cobras. Ninguém podia roubar, senão as cobras picavam e as cabas ferravam. Yawa Xiku Nawa judiava, dando só talo liso, sem o olho da maniva. Os parentes plantavam e não nascia nada.

- Não está nascendo. É Yawa Xiku Nawa que está sovinando e judiando com a gente.

Voltavam e pediam.

- Vou plantar milho. Me dá semente de milho, parente?

Yawa torrava o milho antes de dar pra eles. Eles traziam e plantavam. Mas não nascia nada.

- Vim pegar mudubim.

De novo, ele torrava o caroço. Os parentes plantavam e não nascia.

- Vim pegar filho de banana.

E eles não conseguiam tirar o filho de banana.

Então, como eles estavam sofrendo demais, pensaram assim:

- Como é que nós vamos fazer com o Yawa Xiku Nawa? Ele é muito sovina. Como nós vamos pegar os legumes deste sovina?

Foi um passarinho encantado, que se chamava Txu Txu, quem conseguiu pegar a maniva para eles. Ele ficou escondidinho até que conseguiu cortar todo tipo de maniva. Ele entregou para os parentes e eles plantaram. O calango também conseguiu o milho para eles. Foi assim: Quando o calango chegou perto da casa, viu a mulher de Yawa Xiku Nawa debulhando milho. Ele pensou:

- Vou roubar uma coisa.

Sentou perto da mulher e falou:

- Eu posso te ajudar?

A mulher consentiu, mas ficou desconfiada de que ele era ladrão.

- Você não leva nenhum caroço.

E ela contava os caroços tudinho.

O calango conseguiu derramar os caroços. Enquanto a mulher ajuntava, contando, o calango conseguiu colocar um caroço debaixo da língua. A mulher percebeu e falou:

- Ainda falta um caroço. Onde está? Abre a mão.

Ele abriu.

A mulher falou:

- Ele está levando o caroço de milho. Agora vão poder aumentar a roça por lá na área deles.

Os parentes plantaram e nasceu um pé de milho bonito. Os parentes foram ficando com muita raiva, culpando o Yawa por ser tão miserável. Resolveram matar ele para ficar com seus legumes e poder produzir mais macaxeira, banana e cará.

Ficaram pensando:

- Como é que nós podemos fazer? Se nós matamos ele no limpo, os animais dele vão nos comer. Não temos onde matar. Só se fizermos um buraco debaixo da terra com a ajuda dos tatus. Os parentes então vieram pelo buraco. E, encantados em pássaros, começara, a flechar o homem. Conseguiram assim ficar com os legumes e a casa dele.

Abriram então o homem para ver o corpo dele. Quando abriram, era um imenso fel azul.

Os parentes resolveram passar o fel no corpo. Quando o marimbondo espalhou o fel em cima da cabeça, ficou azulzinho. A arara pegou o sangue e passou no pescoço. Daí que sua cor ficou vermelha. Quando o parente que havia saído para avisar os outros chegou, encontrou seus

companheiros todos pintados de vermelho do sangue e de azul do fel. Ele deu um grito, correu em cima da cumieira da casa: Vocês já mataram o homem. Agora eu vou levar o paneiro de algodão dele para fazer rede. De aculá veio o jacamim, correndo e gritando. Pisou na cinza, escorregou e caiu. Melou a bunda de cinza. E todos que foram chegando, iam se melando e ficando diferentes. Depois, cada qual foi se enxugar nos olhos de pau: a arara, o jacamim, o mutum e os demais pássaros. Cada qual voou e sentou-se num galho de pau para secar. Foi assim que os pássaros se espalharam. Cada qual com sua característica diferente e seu canto próprio. (Joaquim Kaxinawá)

A análise deste mito se dará a partir da perspectiva genealógica de Foucault, na qual a “origem” não passa de uma quimera metafísica pela qual os historiadores do século XIX tinham obsessão. A leitura que Foucault (1993) realiza da genealogia moral de Nietzsche compreende o método como um “se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão” (FOUCAULT, 1993, p. 14).

Neste sentido nossa pretensão não será delimitar a origem do mito entre os Huni Kuin, até porque seria uma tarefa impossível, mas pensar como este relato pode significar jogos de dominação, violências e memórias que estes sujeitos carregam de sua história e do seu passado. Para isso tentaremos inter cruzar diferentes temporalidades, que se expressam como mito ou como história, onde os mitos se constituem em uma “história outra”, que partiria de uma percepção diferente do tempo, e de diferentes critérios de verdade. Esta história outra, no entanto não se esgota neste trabalho, pois se conecta ao saber histórico do mundo branco, perfazendo novas histórias na medida em que os acontecimentos são narrados e mudados no tempo.

Desta forma iniciemos apresentando este povo indígena, que carrega esta narrativa do homem sovina. Os Kaxinawá que se autodenominam Huni Kuin, cujo significado é “gente verdadeira”³, encontram-se atualmente dispersos em razão das frentes de expansão extrativistas ocorridas nas últimas décadas do século XIX, marcadas por violentas correrias⁴. De acordo com Aquino (1992) os Huni Kuin entraram em contato com seringalistas devido à exploração do rio

³Segundo Erikson (1992) os grupos linguísticos de origem Pano recusam a designação pelo qual são conhecidos, devido o seu caráter exógeno, geralmente são os grupos vizinhos de atribuem o nome, e também pelo caráter pejorativo. *Kaxi*, por exemplo, significa vampiro ou morcego, e Kaxinawá “gente do morcego”.

⁴As correrias tinham o intuito de espantar ou dizimar as populações indígenas, permitindo a exploração da seringa, caucho e usurpação de suas terras.

Tarauacá, e ocupação dos seringais, em sua grande maioria cearenses que chegaram ao Acre a partir de 1882.

Os massacres contra as populações indígenas no Acre alcançaram dimensões tão amplas que, em 1905, o Mal. Taumaturgo de Azevedo, primeiro prefeito do departamento do Alto Juruá, criou a Oitava Circunscrição de Paz na Vila Jordão e nomeou Luis Sombra para exercer o cargo de delegado de polícia do Alto Tarauacá. Dentre as atribuições desse agente governamental estava a de procurar dar fim às recorrentes correrias, caracterizadas pelo delegado como “esporte predileto dos seringueiros nos momentos de lazer” (AQUINO, 1992).

Durante a vigência do sistema seringalista nesta região, os Huni Kuin foram submetidos à condição de seringueiros, trabalhando na extração da seringa, abertura de estradas, transporte de mercadorias e fornecendo peixes e carnes de caça para os seringais. Além da expropriação da terra e exploração do trabalho, existiram também uma série de proibições quanto às práticas culturais do grupo, ficando impedidos de falarem a língua, praticar a religiosidade, as festas, utilizar as vestimentas, e realizar os trabalhos agrícolas para si.

Pelo sistema de aviamento presente nos seringais, o seringueiro só podia consumir produtos comprados a prazo nos armazéns, ficando, portanto impedidos de realizarem seus roçados. A agricultura permitida era destinada a satisfação das necessidades do seringalista, que procuravam ao máximo aumentar seus rendimentos através da produção da goma elástica nas colocações, onde moravam os seringueiros. Em caso de desobediência os indígenas seringueiros eram castigados e até expulsos das colocações.

Yawa Xiku Nawa, o homem sovina do mito Huni Kuin não é uma figura desconhecida para estes indígenas, seja pelo fato do mito revelar um aspecto moral que todos conhecem “o sovina”, homem egoísta que não tem atitude de colaboração, mas, sobretudo, por eles terem experimentado na sua história todas as privações possíveis que o sistema seringalista lhes impôs. Se considerarmos que os mitos estão inscritos na história deste povo, por mais imemorial que seja a narrativa ela sempre se atualizará no tempo presente. Assim a narrativa do homem sovina, que não pertence apenas ao povo Hini Kuin, haja vista que aparece nos mitos de outros povos como os Yaminawa, está além de uma fábula que pretende reforçar valores morais entre o grupo, mas também carrega uma memória, de uma história não muito imemorial.

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto no ponto de articulação

do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (FOUCAULT, 1993, p.15).

Esses “corpos marcados pela história” aparecem no jornal “O Tempo” de 07/01/1917 nas palavras do inspetor Bento Lemos, indigenista da extinta SPI (Serviço de Proteção ao Índio) sobre o ataque que os índios Kaxinawá teriam feito ao lugar Santa Rosa no Alto Purus.

Absolutamente deslocados de suas malocas devido as batidas e perseguição de toda sorte que o mesmo tem sofrido por parte dos seringueiros. Daí as hostilidades entre aqueles e estes, é sempre uma justa represália que o índio ataca o civilizado, isto no Alto Purus como em toda parte, principalmente nas zonas de seringais, onde o índio, não tendo mais hoje aldeamentos, por terem sido estes arrancados e queimados por exploradores de seringais e cauchais, vive miseravelmente espalhado, em pequenos grupos, sem roça, sem abrigo, sujeito a toda sorte de privações. E para qualquer lado que o mesmo se vire e em que queira definitivamente se estabelecer, aparece sempre um proprietário, um posseiro da terra procurada, que o ameaça de expulsão, quando outro mal maior não lhe fazem. (SARQ/MI, microfilme 31, 07/01/1917- Acervo Museu do Índio).

Tanto no mito do homem sovina Yawa Xiku Nawá, como no relato de Lemos sobre o seringalista, os Huni Kuin são privados do uso da terra e sementes, que se constituem para esta sociedade num “bem comum”, e ainda estavam sujeitos a todo tipo de violência, afinal, o homem sovina tem toda sorte de “cabas e cobras”, mostrando-nos que era quase impossível reverter este quadro.

Não sendo possível matar o sovina no “limpo”, pois despertaria a fúria dos bichos, o mito enfatiza que além da “astúcia” que os indígenas precisavam ter para sobreviverem às regras do sovina, era necessário contar com a colaboração de outros parentes, não necessariamente humanos. Assim o xamanismo indígena que permite metamorfoses entre homens e bichos, na condição daquilo que Viveiros de Castro (2015) chama de “perspectivismo ameríndio”, permite que os pássaros interfiram na história humana, afinal se sentem parte dela.

Com a ajuda dos animais e seus espíritos, os Huni Kuin conseguem matar o homem sovina e recuperar os “legumes e a casa dele”. A situação conflituosa que envolvia seringalistas e indígenas perdurou até fins da década de 1970, quando estas populações protagonizaram mobilizações que resultaram na garantia de suas terras, da sua “casa comum”, que foi tomada pelo homem sovina.

A retomada das terras indígenas foi precedida por uma vigorosa revitalização cultural, iniciada pelas próprias comunidades, pois era muito comum para época a afirmação de que o Acre tinha acabado com os índios, numa perspectiva assimilacionista, que previa que o contato

com o mundo branco deixaria o indígena menos índio. Este se tornou um momento propício para esta população (re)significar o seu presente, evocando as tradições culturais do passado, sobretudo por meio da consulta à memória dos mais velhos, que guardavam histórias contadas por seus pais e avós.

Neste contexto as narrativas míticas foram retomadas com o intuito de amparar a história e a identidade deste povo, elementos indispensáveis na reafirmação cultural e conquista de direitos. E assim a história do Yawa Xiku Nawa, que curiosamente possui o codinome nawa, que na língua pano significa homem branco, chegou até as gerações presentes, que escutam e contam esse mito nas escolas e nas conversas informais do dia a dia.

Conclusão

A história do povo Huni Kuin pode ser lida no “tempo dos historiadores” medida geral de todos os tempos sociais como uma história marcada pela colonização e exploração dos seus territórios. No contato com o mundo não indígena, os Huni Kuin realizaram leituras próprias das experiências históricas em que estão inseridos, seja como sujeitos ou como objetos. As múltiplas versões sobre a história deste povo variam entre o mito, elemento próprio de sua cultura e a história, narrativa exterior que tem chegado a eles por diferentes formas: por meio do saber do antropólogo, da história contada nas universidades, na qual os professores indígenas foram formados, ou na memória dos próprios corpos de indígenas que vivenciaram estas experiências passadas.

Todas estas formas temporais que articulam presente, passado e futuro, em histórias remotas ou atuais interferem nas narrativas míticas e nos sentidos que são aplicados no cotidiano do grupo, pois, se o homem sovina carrega um grave defeito para uma sociedade que tem diferentes “bens” em comum, dentre elas, a mais importante que é terra, o mito serviria para reforçar valores morais como a generosidade e solidariedade entre o grupo. Ao passo que serve para lembrar-se de um tempo em que estes indígenas viviam no cativeiro dos seringais, e não podiam ter seus roçados sem que sofressem graves sanções. Para lembrar que para abater o Yawa Xiku Nawa é preciso ser astuto, estar vigilante e contar sempre com a ajuda dos espíritos da floresta, sem o qual é impossível vencê-lo. Para lembrar que o fim que o homem sovina teve pode se repetir com qualquer um que queira a terra, casa comum para si.

Por fim, este pequeno artigo serve para dizer que os limites entre a Antropologia e a História não estão postos como uma linha reta, onde sabemos o início e o fim, mas se apresenta

como uma curva, ou labirinto que iniciamos sem saber o que nos aguarda no fim do trajeto. É preciso seguir o conselho de Braudel e estar atento ao tempo, aos múltiplos tempos para não cairmos no risco de defender uma história única, nem no esvaziamento do passado e na prisão confortável do etnólogo que é o eterno presente.

Referências

AQUINO, Terri Vale; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. **Kaxinawá do Rio Jordão: História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado**. Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 1992.

BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais: a longa duração**. In: _____. Escritos sobre a História. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história pano. In: DA CUNHA, Manuela Carneiro (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. **Microfísica do poder**. RJ: Graal, 1993, pp. 15-38.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

IEGELSKI, Francine. **Astronomia das constelações humanas: reflexões sobre o pensamento de Claude Lévi-Strauss e a História**. 2012. 296f. Tese (doutoramento em História)- Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

KAXINAWÁ, Joaquim Paula Mana e outros (Org.). **Shenipabu Miyui: história dos antigos**. 2.ed. rev. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008, p. 123-127.

O TEMPO. Acervo Museu do Índio: SARQ/MI, microfilme 31, 07/01/1917.

SÁEZ, Oscar Calavia. **O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

POMPA, Cristina. **Os índios, entre a antropologia e a história: a obra de John Manuel Monteiro**. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais BIB, São Paulo, nº 74, 2º semestre de 2012 (publicada em julho de 2014), pp. 61-79.

STRAUSS, Levi. **História e etnologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.