

tas de várias especialidades, mas também aos antropólogos, geógrafos e ecólogos tropicais de modo geral. Está claro que ele servirá de instrumento pedagógico nas comunidades de alguns de seus co-autores, a saber, entre os colaboradores indígenas e regionais do Alto Juruá, que poderão empregá-lo como uma referência para assegurar a continuidade do conhecimento cultural da população local. Todo amazonista deveria ter um exemplar em sua estante, e as bibliotecas especializadas em América Latina e América do Sul, em todo o mundo, deveriam igualmente adquirir esta *Enciclopédia*.

**GARNELO, Luiza. 2003. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz (Coleção Saúde dos Povos Indígenas). 257 pp.**

---

**José Antonio Kelly**

CAICET (Centro de Investigación y Control de Enfermedades Tropicales, Simón Bolívar)

A fórmula “Outros, perigosos mas necessários”, condensa, na literatura antropológica sobre a Amazônia, a necessidade sociológica dos afins e a necessidade político-ritual de outros humanos e não-humanos para a constituição ameríndia do “local” (parentesco e comunidade). Ela subsume a natureza ambígua da alteridade que, com sua combinação de poder destrutivo e creativo, precisa ser cuidadosamente domesticada para que seja possível beneficiar-se de sua criatividade – reprodução simbólica e material de pessoas e grupos – sem desencadear os perigos do poder excessivo que conduzem à desumanização da sociedade, reme-

tendo-a de volta ao caos pré-cultural primordial que os personagens míticos lograram arduamente suprimir.

O estudo de Garnelo é uma demonstração clara de que tal proposição, nascida na investigação de sociedades ameríndias em seus “contextos tradicionais”, é não só útil como necessária para a análise do envolvimento dos índios com o Estado. Dessa perspectiva, o livro deve ser saudado por apresentar uma discussão detalhada da cosmologia e organização social dos Baniwa como ponto de partida para a compreensão do complexo conjunto de relações (envolvendo aviadores, missionários católicos e protestantes, instituições estatais e organizações indígenas supralocais) em que se viram historicamente enredados, oferecendo assim uma análise da etnopolítica baniwa firmemente enraizada nas teorias amazônicas da alteridade e do poder político e uma adição necessária aos estudos da etnopolítica ameríndia, os quais, muito frequentemente, obscurecem a relevância das formas culturais e sociais particulares que moldam as atitudes e conceitos indígenas.

Talvez a principal estratégia analítica da autora seja a superposição dos contextos baniwa e estatais, explorando os efeitos mútuos das formas sociais e culturais baniwa e das formas estatais ou globais umas sobre as outras. Nessa migração de pessoas, objetos e idéias, Garnelo põe em relevo o equilíbrio entre continuidade e mudança, bem como as difíceis experiências dos líderes de aldeia, de base e regionais, enquanto mediadores que procuram articular as lógicas divergentes oriundas dos mundos dos Baniwa e dos brancos. Reconhecendo a força histórica do colonialismo e a persistência dos valores globalizados no Rio Negro, a autora enfatiza a forte indigenização das novas prá-

ticas e instituições. Formas sociais correntes são vistas como resultado histórico da interação de forças internas e externas, descartando-se as imagens seja de um Estado hegemônico esmagador, seja de uma sociedade hermeticamente fechada. Esse tipo de análise, retratada nos escritos recentes de Sahlins sobre o conceito de cultura, realiza uma fusão feliz entre posições gerais no debate antropológico e uma teoria especificamente ameríndia: a mencionada pregnância do exterior.

O livro consiste também em uma bem-vinda contribuição aos estudos de antropologia médica na Amazônia, explorando as implicações de diferentes políticas e moralidades (a técnico-administrativa, ou a estatal e a indígena, ou a do parentesco) presentes na operação do sistema de saúde entre os Baniwa, chamando a atenção para questões que ultrapassam o domínio médico (geralmente privilegiado na literatura devotada à articulação dos sistemas médicos indígenas e ocidentais).

O trabalho de Garnelo insere-se em uma antropologia política das relações interétnicas, com uma ênfase específica na saúde e doença — uma escolha que não é fortuita. A representação da doença entre os Baniwa é constitutiva de relações de poder entre gêneros e entre gerações. Trata-se de uma forma distribuída de poder político implicada em um esforço constante para manter afastados os perigos do comportamento descontrolado, assegurando assim a reprodução de um modo de vida humano. A doença sempre envolve um agente oculto, um afim insatisfeito, um espírito *yoopinai*, uma liderança rival invejosa. Da mesma maneira, a doença atinge aqueles que desviam-se das normas estritas de comportamento moral e das práticas corporais como dieta, respeito a tabus alimentares, higiene corporal —

isto é, atinge sobretudo os homens jovens, que ainda não internalizaram totalmente a moralidade (masculina) baniwa, e as mulheres, a quem não se acredita a capacidade de temperar seus impulsos. Essas convenções baniwa também operam nos novos contextos da etnopolítica, onde o poder político capilar baniwa (com os homens mais velhos na posição privilegiada) se aplica aos jovens líderes inter-étnicos, regulando sua performance perante os brancos.

O livro divide-se em três partes, expandindo progressivamente a análise das relações em direção às esferas externas do espaço social baniwa.

A primeira parte descreve o caráter social das relações com a natureza e o panteão espiritual. As relações com essas pessoas não-humanas, conceitualizadas prototipicamente como afins agressivos, são responsáveis por uma série de doenças contemporâneas, perpetuando as diferentes formas de reciprocidade negativa existentes nos tempos míticos entre *Nhiãpirikoli* e seus irmãos (“nós” mítico), de um lado, e outras espécies-povos agressivos (Outros míticos), de outro. Garnelo prossegue descrendo o conjunto de doenças possíveis *a priori*, seus sintomas associados e contextos sociais (fala ruim, morte por vingança, inveja, impulsos descontrolados etc). Essa parte encerra-se com exemplos de narrativas de doenças e trajetórias terapêuticas — as realidades *a posteriori* conectando cada evento patológico a um conflito social. O exemplo mais notável é o de um bem sucedido líder de organização indígena que sofre de males físicos e psicológicos constantes. Seu longo caminho terapêutico levou-o de tratamentos fitoterápicos a rezadores e xamãs, passando pelo posto do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) e por uma bateria de exames em Manaus. Concluiu-se que ele fora viti-

ma de feitiçaria *manhene* devido a uma série de conflitos entre fratrias. O episódio revela como a excessiva individualização nas organizações indígenas é contrariada por forças que negam tal diferenciação em prol da manutenção do todo social. Essa é uma das contradições intrínsecas que o livro desnuda entre a lógica do Estado — partilhada pelas organizações indígenas em busca de recursos — e aquela da sociedade baniwa — à qual essas mesmas organizações devem também conformar-se para poderem se legitimar.

A segunda e a terceira partes do livro ampliam o escopo da análise para o plano da vida inter-aldeã, e das relações com as organizações indígenas de base e regionais. Inúmeros aspectos explorados por Garnelo revelam a continuidade das convenções culturais e sociais baniwa tal como se articulam às convenções dos brancos, estatais ou globalizadas, e são assim transformadas. Em termos gerais: se, no passado, os jovens estavam na linha de frente das relações guerreiras com inimigos, dirigidas pelos anciãos, hoje eles servem a estes últimos liderando as batalhas com papel e caneta contra o Estado (:121). Em termos da estética da política, a convenção baniwa incide fortemente sobre o caráter da liderança de aldeia ou nas organizações indígenas, sua legitimidade e discurso. Por exemplo, as relações entre os líderes de aldeia e suas comunidades são replicadas naquelas existentes entre os primeiros e os líderes de organização indígena: ambas exibem os ideais da reciprocidade de parentesco, em termos dos quais legitimação e apoio políticos são trocados por bens e serviços. Os atributos ideais das lideranças das organizações são também aqueles que epitomizam a moralidade (masculina) baniwa: auto-controle, pensamento fir-

me, habilidade de elevar a moral comunitária, fala persuasiva, talentos de mediação etc. Além disso, Garnelo argumenta que a necessidade de estabelecer representantes gerais dos Baniwa revitalizou as hierarquias inter-*sib* e de senioridade, pois estas tornaram-se critérios de seleção de líderes. Os *sibs* tradicionalmente considerados como “cabeças”, capazes de guiar a comunidade, são mais favorecidos na constituição das diretorias das organizações e, no interior deles, os irmãos mais velhos são os mais frequentemente escolhidos.

O outro lado desta moeda são os múltiplos pontos em que é necessário buscar ajustar as diferentes lógicas, baniwa e estatal. As organizações indígenas precisam, por exemplo, equilibrar a lógica das instituições democráticas, segundo a qual todos são iguais perante o Estado, com a lógica do parentesco, nos termos da qual os consanguíneos esperam um tratamento preferencial. O resultado são formas políticas ecléticas, como diretorias periodicamente eleitas mas às quais apenas os *sibs* hierarquicamente superiores têm acesso.

Nessa mesma direção, Garnelo sugere que a lógica territorial, imposta pelo Estado, de organizações indígenas supralocais — em busca de maior influência política — tem seus limites. Grandes organizações que atravessam divisões entre fratrias ou religiões (católicos/protestantes), são menos coesas e efetivas que as organizações menores, que mantêm-se no interior dessas fronteiras. Da mesma maneira, as identidades pan-rio-negrinas ou pan-indígenas, que circulam nas organizações regionais ou nacionais na forma de discursos para fora, dirigidos ao Estado, não são realmente concebíveis no plano da aldeia, onde os marcadores identitários relevantes são *sibs* (consangüinidade), fratrias (afins) e povos vizinhos.

Conflitos similares entre convenções aparecem na operação do DSEI, onde os recursos disponíveis para as atividades sanitárias são alocados segundo critérios epidemiológicos e logísticos. Da perspectiva das aldeias, remédios, rádios, combustível e motores deveriam ser distribuídos segundo o parentesco e de acordo com a reciprocidade devida entre líderes e seguidores. Dessa maneira, recursos sanitários penetram a vida aldeã como capital político.

O último tema importante discutido é a história e o presente do movimento indígena do Rio Negro. Inicialmente caracterizado pela atuação de alguns líderes carismáticos politicamente militantes, mas com pouca penetração nas comunidades, o perfil agora é o de múltiplas organizações indígenas menores voltadas para a geração de projetos e compostas por líderes de perfil mais técnico-administrativo. Essas organizações passaram de grupos de pressão a substitutos do Estado na provisão de serviços. O acordo recente entre a FOIRN e a FUNASA é exemplar. Essa passagem da militância política à provisão de serviços é ainda muito recente para que se possa julgar seus resultados, mas Garnelo oferece disso uma discussão sugestiva, mostrando como o movimento de recuo do Estado, transferindo responsabilidades ao “terceiro setor”, incluindo ONGs e organizações indígenas, coloca estas últimas na posição ambígua de organizações simultaneamente “militantes” e “profissionais” (:194), descuradas entre as exigências das fontes de financiamento e as demandas dos receptores dos serviços (as comunidades). Por outro lado, a parceria amplia a capacidade de resposta da FOIRN às demandas que permanecem sendo seus problemas cotidianos (saúde, educação, bens, empregos). Provê também uma oportunidade

de combater o estigma dominante da suposta incapacidade política e intelectual dos índios, subjacente a seu status histórico de *tutelados*.

Encerro com alguns comentários inspirados por minha própria experiência de campo com o sistema de saúde voltado para os Yanomami da Venezuela. Há muitas ressonâncias entre essas duas situações onde, como diz Garnelo, a “economia do dom” encontra a “economia da mercadoria” (:109); onde os recursos sanitários são “fatos sociais totais” incorporados à vida indígena como parte de um projeto diferente daquele sugerido pelos critérios da saúde pública. Desse ponto de vista, a análise de Garnelo poderia ser enriquecida com uma inspeção mais detalhada das perspectivas e reações dos não-Baniwa (médicos indígenas e brancos, enfermeiras, planejadores, outros trabalhadores da saúde), e do peso dessas visões na definição das relações em pauta. Similarmente, o foco nas relações de poder poderia ser complementado por uma discussão mais profunda do significado, no pensamento baniwa, das relações com os brancos e outros índios, isto é, uma discussão da geografia social nativa e de sua relevância (ou não) na constituição das idéias de “progresso”, “civilização” e “tradição”, estreitamente relacionadas às noções de identidade que podem influenciar atitudes e valores associados com os bens e serviços dos brancos (saúde e educação em particular). Isso posto, não posso terminar sem louvar a bem-sucedida descrição de Garnelo da criatividade baniwa na sua articulação com a modernidade, um engajamento com os múltiplos contextos da vida amazônica contemporânea que poucos livros revelam.