

OS BORA E OS UITOTO DOS DISTRITOS DOS RIOS IÇÁ-JAPURÁ AOS OLHOS DE UM VIAJANTE BRITÂNICO

Hélio Rodrigues da Rocha¹
João Carlos Pereira Coqueiro²

Resumo:

Neste texto buscar-se-á demonstrar algumas representações antropológicas dos Bora e dos Uitoto, povos indígenas dos distritos dos rios Içá-Japurá, numa região fronteira entre o estado do Amazonas (Brasil) e a Colômbia, elaboradas por Thomas Whiffen (1878-1922) em *The north-west Amazons: notes of some months spent among cannibal tribes*, relato publicado em Londres em 1915. Traduzidos diretamente do texto-fonte para o português do Brasil, esses 'retratos' e construções discursivas sobre essas tribos do noroeste amazônico nos permitem saber tanto como viviam esses povos ditos 'primitivos' no início do século XX, como nos possibilitam algumas reflexões sobre a situação política, social, cultural e identitária na contemporaneidade. Para a empreitada, utilizamos alguns recortes da tradução do relato de Whiffen e de algumas concepções teórico-críticas de cultura(s) (SAHLINS, 2004), (ASAD *apud* TYLOR 2016; CLIFFORD, 2016), discurso e poder (PRATT, 1999), entre outras fontes bibliográficas. Procura-se demonstrar as culturas Bora e Uitoto – a partir da tradução de Whiffen – como 'formas de vida relativas e históricas' (SAHLINS, 1990) sendo alteradas drasticamente e, ao final do texto, fazemos uma reflexão sobre a trajetória política, social, cultural e identitária desses dois grupos indígenas da Amazônia daquele início do século XX.

Palavras-chave: Thomas Whiffen; Noroeste amazônico; Representações culturais.

Abstract:

In this paper, some anthropological representations on Bora and Uitoto, indigenous peoples from Içá-Japurá rivers will be demonstrated in a border region between the state of Amazonas (Brazil) and Colombia, elaborated by Thomas Whiffen (1878-1922) in *The north-west Amazons: notes of some months spent among cannibal tribes*, published in London in 1915. Translated directly from the source-text into Brazilian Portuguese, these 'portraits' and discursive constructions on these tribes from the north-west Amazon allow us to know so much how these 'primitive' peoples lived in the early twentieth century, as some reflections on the political, social, cultural and identity situation in contemporary times allow us. For the work, we use the quotes from Whiffen's account translations and some theoretical-critical conceptions of culture(s) (SAHLINS, 2004), (ASAD *apud* TYLOR 2016, CLIFFORD, 2016), discourse and power (PRATT, 1999), among other bibliographic sources. We try to demonstrate the cultures Bora and Uitoto - from the translation of Whiffen – as 'relative and historical ways of life' (SAHLINS, 1990) being altered drastically and, at the end of the text, I reflect on the political, social and cultural trajectory and identity of these two indigenous groups of the Amazon of that early twentieth century.

Keywords: Thomas Whiffen; North-West Amazon; Cultural representations.

¹ Doutor em Teoria e História Literária. Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: heliorocha@unir.br.

² Doutorando em Ciências da Educação na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD/ Portugal). E-mail: jccoqueiro@yahoo.com.br.

Introdução

Para muitos viajantes – em especial os cientistas – a Amazônia, como uma região geograficamente localizável e possível de se chegar a ela com maior comodidade no século XXI, ainda é um mundo superlativo aberto às inquirições acadêmicas, em especial sobre os grupos indígenas do “grande vale”. O maior rio e a maior floresta do mundo são vistos como os dois maiores ícones amazônicos, tanto por muitos *insiders* quanto por inúmeros *outsiders*. Esse ‘mundo superlativo’ tem servido como ímã para turistas-aprendizes, fotógrafos, missionários, exploradores, historiadores, geógrafos, biólogos, ictiólogos, entomólogos, mitólogos, repórteres investigativos, antropólogos, etnógrafos e inúmeros outros profissionais. Para essa região de águas e florestas – o paraíso terrestre para naturalistas como Henry Bates, Richard Spruce e Alfred Wallace, vasto campo de pesquisas para inúmeros outros cientistas-viajantes, de Charles Marie de La Condamine a Koch-Grünberg, Hamilton Rice, Curt Nimuendaju e outros sujeitos investigativos – inúmeros foram os que viajaram em busca da apreensão desse mundo ‘natural’ aberto aos olhos contemplativos e questionadores desses homens de ciência, dispostos a ver de perto, ver de dentro, como é, como se lhes apresenta a região visualizada por eles nas páginas douradas de viajantes que os antecederam na viagem à Amazônia.

Assim é que, Thomas Whiffen, como seus predecessores, também desejava contemplar a Amazônia, porque “nada substitui *o estar diante dela* ou *o ter estado nela*” (LOUREIRO, 2001, p. 71). Entretanto, apesar de o autor de *The north-west Amazons: notes of some months spent among cannibal tribes* [O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais] não possuir formação científica – abandonara o *Trinity Hall* (Cambridge) sem ter concluído algum curso universitário, de acordo com Tabitha Cadbury (2004), curadora assistente do Museu de Antropologia e Arqueologia da Universidade de Cambridge – se orientava, em sua pesquisa de campo, pelas normas e regras dispostas em *Notes and queries on Anthropology* (1892), como ele mesmo afirma em seu relato (2019, p. 362). Para tanto, Whiffen desejava chegar a algum lugar “onde o homem branco pouco tivesse adentrado anteriormente”; (...) e, então, “na primavera de 1908, (...) decidi[u] que viajaria e veria algo relativamente desconhecido e ainda sem registro em algum canto do mundo” (WHIFFEN, 2019, p. 63). Este texto, salientamos, trata de um mundo indígena *textualizado* por esse excêntrico e abastado viajante em seu relato antropológico da cultura material e imaterial dos Bora e dos Uitoto, publicado em Londres em 1915.

A etnografia whiffeniana dos Bora e dos Uitoto

O relato whiffeniano trata, primordialmente, dos povos nativos dos distritos do Içá-Japurá, especificamente em terras colombianas – já que os rios Igaraparaná e Caraparaná são afluentes do Putumayo – chamado Içá no Brasil – por onde adentrou Whiffen em busca dos grupos indígenas que viviam naquela região quando de sua viagem. Esses grupos – de acordo com Juan Alvaro Echeverri, em a sua introdução da obra de Whiffen em português –

falam línguas pertencentes às famílias linguísticas Witoto (Uitoto ou Murui-muina, Ocaina e Nonuya), Bora (Bora-Miranha e Muinane ou Féeneminaa), Arawak (Resígaro) e uma língua isolada (Andoque). Apesar de sua heterogeneidade linguística, esses grupos compartilham muitos traços de sua estrutura social e cerimonial e de uso do tabaco

(em forma de uma pasta chamada, em espanhol, *ambil*) e a coca doce (pulverizada, chamada *mambe* em espanhol). Hoje em dia se autoreconhecem como a “Gente do Centro” (ECHEVERRI, 2019, p. 34).

Antes, porém, de adentrarmos o relato de Whiffen, esclarecemos que esse escritor-viajante, em abril de 1908 – após andanças na África Oriental e depois da leitura do relato de Alfred Russel Wallace, *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro* (a quem é dedicado o relato de Whiffen) – zarpou de Londres para o noroeste amazônico. Como registra o próprio explorador,

fascinaram-me suas aventuras ousadas [de Wallace] e as características únicas dessa região do Brasil por onde ele passou e os vários povos com os quais teve contato. Pensei em tentar concluir a sua viagem inacabada até o rio Uaupés, e intuí que na América do Sul fosse fácil conseguir todos os instrumentos e materiais necessários para uma expedição como essa (WHIFFEN, 2019, p. 63).

Este foi o primeiro desapontamento de Whiffen sobre as viagens terrestres e fluviais pela Amazônia do início do século XX.

Assim, da cidade de Manaus, depois de ter sido informado sobre a inviabilidade de uma viagem para São Gabriel da Cachoeira (Amazonas) e uma exploração pelos rios Uaupés e Apaporis – a partir do Rio Negro – sem um grupo expedicionário organizado e sem poder e influência para conseguir contratar tal grupo, Whiffen embarca num navio rumo a Iquitos, cidade peruana no Alto Amazonas. Com a ajuda recebida de David Cazes, cônsul britânico em Iquitos,

finalmente, por meio dos bons serviços do Consulado Britânico, parti de Iquitos pelo rio principal, o Amazonas, e adentrei o Içá ou Putumayo, até El Encanto, na boca do Caraparaná, aonde cheguei em meados de agosto. É a partir desse ponto que os meus registros sobre os modos de vida e os costumes dos indígenas realmente começam. (WHIFFEN, 2019, p. 66).

Whiffen tencionava atravessar do rio Napo para o Içá, no entanto, depois de viajar com o cônsul britânico até o Napo, percebeu que seria praticamente impossível seguir tal rota. “Não devido à dificuldade de frete, mas à impossibilidade de se conseguir homens para a empreitada” (WHIFFEN, 2019, p. 64). E o explorador relata que, além desse impedimento, existiam “rumores de conflitos entre os *caucheros* colombianos e peruanos no rio Içá. Devido a isso, os indígenas do rio Napo também não viajariam naquele rumo por conta do medo que tinham de ser tratados como inimigos por qualquer grupo de guerreiros indígenas que encontrassem no percurso” (WHIFFEN, 2019, p. 64).

De fato, as estações da borracha da *Peruvian Amazon Company*, de Julio Cesar Arana, “o rei do caucho”,³ estavam espalhadas na região dos rios Igaraparaná e Caraparaná e alguns de seus tributários. Ao todo, eram vinte e duas estações *caucheras*, controladas por um chefe, alguns capatazes armados e *muchachos de confianza*.⁴ Esses *muchachos* eram indígenas jovens treinados pelos não-indígenas no uso

³ Ver o livro *Arana, el rey del caucho*, de Ovídio Lagos.

⁴ *The devil and Mr. Casement*, de Jordan Goodman (2010, p. 151).

de rifles e facões para usá-los contra grupos indígenas que ainda viviam na floresta. Assim, tribos inimigas eram facilmente surpreendidas por esses grupos de homens armados e prontos para as *correrias*, ou seja, o aprisionamento de indígenas para forçá-los a produzir borracha. Thomas Whiffen, estrategicamente, não denuncia, abertamente, tais práticas em seu relato antropológico. Entretanto, no decorrer de seu texto, todo leitor que tenha conhecimento de tais atrocidades cometidas contra os grupos indígenas dessa região, chamada ironicamente de ‘o reino do terror’ e ‘o paraíso do diabo’ – entre outras denominações um tanto quanto depreciativas desses distritos da borracha – perceberá que Whiffen, mesmo sem citar nomes, nem descrever tais crimes, denuncia, de forma velada, essa situação de escravidão e genocídio que assolava e assombrava as matas e rios dos distritos do Putumayo. Observemos um trecho em que o viajante faz menção a essa questão-problema:

A luta intertribal é contínua, e somente se um grande perigo ameaça a todos, algum tipo de ameaça de morte, pode servir para reuni-las em um esforço supremo de autodefesa. Somente um homem com uma influência persuasiva incomum poderia dominar seus vizinhos e unir algumas tribos para uma luta extratribal. No máximo, cerca de meia dúzia de tribos, sob a pressão de um enorme perigo, instigadas a um esforço sobre-humano com riscos de tortura iminente e morte, podem se unir para uma guerra (WHIFFEN, 2019, p. 128-129).

Essa situação de “tortura iminente e morte”, como denuncia Whiffen, era vivida pelos indígenas, diariamente, desde o momento em que os homens armados da empresa *cauchera* de Arana chegaram àquela região. Portando um arsenal bélico, esse grupo de assassinos dizimou famílias inteiras sob o zunir do chicote, do facão, do rifle e do revólver, do flagelo ao fogo e do afogamento. Surpreendidos em suas malocas, os nativos que não eram mortos, tornavam-se escravos da Casa Arana e, caso não produzissem a cota de borracha exigida por seus algozes, eram chicoteados, queimados vivos, afogados, enforcados, de fato, trucidados. Esposas e filhos não escapavam da lascívia e furor desses *matadores de indígenas*. Ao contrário, se os nativos fossem capturados vivos, essas mulheres e filhos serviriam como garantia para que os homens Bora, Uitoto, etc. se submetessem ao trabalho escravo. Todavia, questiona o leitor: não houve levantes indígenas contra essas atrocidades?

A resposta é afirmativa. Citemos um trecho do relato whiffeniano:

Eu conheço apenas um exemplo. Nonugamue, um indígena Nonuya, era cacique supremo de toda uma região que falava Nonuya, uma grande área de terra entre os territórios dos Bora e dos Ocaina, e ao sul das tribos Muinane e Resígaro. Foi um levante recente por parte deste chefe, e eu nunca soube de qualquer outro caso igual, de um homem ter influenciado outros de uma região tão vasta. É verdade que um cacique Bora chamado Katenere conseguiu reunir um grupo de cerca de trinta a quarenta homens para uma guerra mortal contra alguns *caucheros* brancos (WHIFFEN, 2019, p. 128-129).

Na verdade, todas essas histórias foram ouvidas por Whiffen entre os indígenas com os quais entrou em contato.⁵ E pode-se constatar, através de vários registros historiográficos sobre essa região, que esses distritos estavam em estado de guerra na época da viagem de Whiffen. Esses casos estavam “relacio-

⁵ Ver *O paraíso do diabo*, de Walter Hardenburg.

nados à presença de agentes recém-chegados e perversos que ameaçavam dar às tribos um destino para o qual a morte era preferível”, pondera Whiffen (2019, p. 64).

E o viajante aprendiz de etnógrafo segue adiante em seus registros e conclui que esses casos não eram comuns. Fosse pelo fato de ter recebido ajuda da empresa para viajar pela região dominada pelos *gangsteres* da Casa Arana, seja como estratégia de sobrevivência, já que Eugene Robuchon, explorador francês, tinha desaparecido a cerca de dois anos na mesma região, Whiffen praticamente ignora o estado de guerra em que viviam os nativos desde a invasão às suas terras por homens armados da *Peruvian Amazon Company*. Sobre essa questão, Echeverri acredita que “a omissão de Whiffen é deliberada e o mais provável é que tenha sido o resultado de um acordo com Arana, o fundador e gerente da infausta casa cauchera” (ECHEVERRI, 2019, p. 26).

Assim, embora haja lampejos de denúncia da situação histórico-política em que viviam os nativos do Putumayo, o relato whiffeniano se constitui como um inventário dos modos de vida e hábitos dos Bora e dos Uitoto, o que significa dizer que há as descrições de suas malocas, da forma praticada de agricultura, dos utensílios de cozinha, implementos agrícolas, fabricação de armas, artes plumárias, objetos de vestuários, registros das danças e do sistema mágico-religioso, crenças, tabus e assim por diante.

Whiffen também descreve o uso de plantas nativas para fins de cura ou de morte. Parte do relato descreve os venenos e unguentos preparados pelo pajé, o que deve ser visto como de grande valor para as ciências médicas nos dias atuais. Há também dois capítulos sobre as canções nativas entoadas durante as danças, rituais de cura ou de nomeação de algum recém-nascido, bem como as performances do pajé durante tais práticas, ou na reunião dos homens para o conselho tribal, ou seja, o *palaver do tabaco*, presidido pelo cacique. *Piá*, ou seja, “sempre foi assim”, é a lei máxima desses indígenas, registra o viajante. “Há tão somente uma lei entre as tribos, e essa lei é suprema e infringível – *Piá*, é o nosso costume. O costume, mais respeitado do que qualquer lei, governa o indígena do berço ao túmulo” (WHIFFEN, 2019, p. 130).

Orientado pelo *Notes and queries on Anthropology* (1892), traduzido para o português como *Guia Prático de Antropologia* (1973), Whiffen começa a textualização do mundo dos nativos do noroeste amazônico pela descrição topográfica da região. Portanto, os rios e seus regimes de vazantes e cheias, a mata circundante e o silêncio assustador, o solo, o clima e a vida animal e vegetal, assim como as trilhas, as “pontes” [pinguelas], os insetos, os répteis, os efeitos depressivos da floresta na alma do viajante estão dispostos didaticamente no relato. Todos esses detalhes representacionais da floresta amazônica preparam o leitor para uma viagem imaginativa rumo ao ‘desconhecido e temido mundo de tribos ‘canibais’, posto que, e como assegura o subtítulo da obra whiffeniana, “alguns grupos indígenas nômades são, de fato, canibais em certas ocasiões” (2019, p. 09), apesar do viajante nunca ter participado de um ritual antropofágico, como ele próprio afirma na nota número 15 do capítulo VIII de seu constructo antropológico. Entretanto, para conjecturar sobre o assunto, Whiffen expõe três razões para essa prática:

Em primeiro lugar, a antropofagia é vista como uma forma de vingança, um método de infligir o insulto máximo a um inimigo. (...) A principal causa, portanto, é insulto.

Em segundo lugar, há um desejo de se fazer uso do que, de outra forma, seria desperdiçado. A carne animal é escassa na mata. (...) A antropofagia é o efeito, não a causa da guerra. Além disso, permanece a questão da dificuldade de se conseguir carne, e é uma necessidade contínua. Os mortos e os prisioneiros fornecem carne e, ao mesmo tempo,

a degradação, a ignomínia, diante da escassez de carne de caça, tornam a vingança mais decisiva.

Finalmente, e num nível ainda mais secundário, há a razão comumente mais efetiva, que é a crença de que as características do indivíduo comido serão absorvidas pelo devorador; uma crença que deve dar um impulso sardônico ao principal motivo, o desejo de aviltar os mortos. Embora este terceiro motivo tenha menos peso do que qualquer outro, não pode ficar totalmente de fora, quando o tabu alimentar relacionado ao parto é lembrado (WHIFFEN, 2019, p. 211-212).

Ao refletir sobre essas três razões que justificariam as práticas antropofágicas, Whiffen chega à conclusão de que, na verdade, “o indígena só comeria carne humana cerimonialmente, como um insulto ritualístico” (WHIFFEN, 2019, p. 213). Todavia, na finalização do capítulo XV, dedicado às canções, à poesia e à imaginação indígena, aos cantores, às melodias simples, à música instrumental e ao cerimonial de Jurupari, o aprendiz de antropólogo, ao imaginar – ao que se pode presumir, e na tentativa de levar o leitor ao engodo – uma festa canibal pós-guerra intertribal, exclama:

Há em tudo um efeito impregnante, um delírio sem limites. A explosão selvagem afeta até mesmo o estrangeiro no meio deles. Células ignoradas em seu cérebro reagem ao estímulo da cena. Ele não está mais à parte, alheio à fala e ao sentimento. Ele entrança os braços à *fileira dos canibais*, balança ao ritmo deles, pisoteia o solo solenemente, e entoa as palavras sem sentido com entusiasmo, como o melhor deles. Ele atravessou a ponte da era da *civilização* e voltou para a *barbárie* no recanto degradado do barranco do rio. É o estranho fascínio da Amazônia (WHIFFEN, 2019, p. 309, grifos nossos).

Não apenas como mero observador das práticas sociais dos indígenas, mas como um indivíduo que se integrou ao grupo estudado, Whiffen é afetado pelo ritmo dos dançarinos e, ao entrançar os seus braços aos dos nativos, participa da festa – como se fosse um deles – e “entoa as palavras sem sentido”, confirmando ao leitor que ele “atravessou a ponte da era da civilização” de volta à barbárie.

De fato, o viajante não apenas escreveu *sobre* os Bora e Uitoto; ele procurou viver, o quanto possível fosse, *como* um deles e (re)construiu esse feito em seu relato. Contudo, sabemos que essa ‘alteridade’ britânica tão somente fora animada pela cantoria e enlevo dos dançarinos Bora; algo de momento, levando-se em conta que muito de seu relato é de “ouvir-dizer”. Whiffen é um ouvinte arguto dos indígenas, dentre outras estratégias usadas para a coleta dos dados que estão estruturados cuidadosamente em sua narrativa.

Voltando aos principais pontos descritos por Whiffen, desde a sua chegada ao território dos Uitoto – que é o lugar de onde parte em busca de outras comunidades indígenas – vê-se uma ‘radiografia’ detalhada sobre a moradia indígena, o local, o planejamento e a construção da maloca e seus habitantes, o fogo, a rotina diária, os animais de estimação etc. Assim, depois de ter sido recebido pelo “Povo do Centro”, Whiffen começa a observação dos corpos dos Uitoto e dos Bora; faz um mapeamento dos grupos linguísticos e uma estimativa da população daqueles distritos. Desse ponto, escreve sobre as contendas intertribais e as razões para o interminável estado de guerra; pondera sobre o comércio e a comunicação intertribais e, de vez em quando, extratribal.

Continuando a sua antropologia descritiva, Whiffen fala sobre a organização social; conjectura sobre a posição e o poder do cacique e do pajé, do conselho tribal, consumo de tabaco e de álcool, sistema e regras de casamento e a posição social das mulheres e o lugar dos escravos, tendo em vista que os Maku

eram vistos, pelos demais grupos indígenas da região, como inferiores, selvagens, servos e, quando capturados, se tornavam escravos de seus captores.

Em seguida, Whiffen elabora os seus registros sobre a cultura material desses grupos indígenas, especificando, detalhadamente, os objetos de vestuário e os adornos plumários, os cuidados com os cabelos, os pentes, as cintas usadas nos bailes, os colares, as braceiras, perneiras, brincos e narigueiras, a escarificação, as tatuagens, as marcas tribais e as pinturas corporais. Depois de olhar, pedagogicamente, a cultura material dos Bora e dos Uitoto e estabelecer várias comparações com povos nativos de outras localidades, por meio de impressões sígnicas de viajantes como Bates, Wallace, Spruce, Maw, Martius, Crevaux, Koch-Grünberg, Waterton e muitos outros que o precederam na viagem aos trópicos, Whiffen adentra a cultura imaterial dos dois grupos etnografados e escreve sobre os tabus e os costumes relacionados ao nascimento, ao infanticídio, à prática da *couvade* [resguardo masculino], à nomeação do recém-nascido, ao sistema mágico-religioso, aos nomes das divindades, à classificação dos espíritos benignos e malignos, à crença na imortalidade da alma, à vida pós-morte, aos fantasmas, ao mundo dos espíritos desencarnados temporários e extramundanos, etc. Na verdade, o viajante segue as interrogações propostas por Claude Rivière em *Introdução à Antropologia* (2016): qual é a natureza e a origem dos costumes e das instituições? De que forma é que o indivíduo [nativo] vive a sua cultura? De que significados se revestem, entre grupos afins, as diferenças sociais e culturais?

Uma das primeiras impressões que se tem ao ler o relato de Whiffen é uma imersão em um mundo neolítico; um retorno ao mundo perdido, vislumbrando-se as páginas do romance de Conan Doyle, *O mundo perdido*, publicado pela primeira vez em 1912. No entanto, “o efeito do ambiente” [nos nativos] “não deve ser negligenciado” (WHIFFEN, 2019, p. 369). Para esse estado de estagnação, Whiffen acredita que

Isso pode ser inteiramente devido ao controle geográfico, às características peculiares do ambiente social. O maior incitamento ao progresso humano, a intercomunicação, é negado aos selvagens da Amazônia. É verdade que existem rios, mas, nesse aspecto, o valor dos rios e as vias navegáveis são negadas pelo costume. Tais condições tornam isso necessário, porque a proteção por isolamento se encontra em qualquer tribo (WHIFFEN, 2019, p. 369).

Uma explicação possível para o pensamento de Whiffen é que o seu relato apresenta uma orientação evolucionista e, assim, o viajante-etnógrafo acreditava no progresso e no desenvolvimento das sociedades ditas ‘primitivas’, considerando-se que – escreve o viajante,

Tudo aponta para a conclusão de que essas tribos adentraram a floresta em uma condição muito primitiva. A floresta os deteve, lhes atrofiou o crescimento, mas não os mergulhou de volta à Idade da Pedra. As próprias pedras negam, porque a pedra não é o substituto natural do ferro nessas regiões (WHIFFEN, 2019, p. 379).

É também digno de nota que Whiffen tenha refletido sobre a questão musical desses grupos linguísticos etnografados, haja vista que o viajante-etnógrafo dedicou dois capítulos de seu relato, o XV e o XVI a essa questão. Assim, cabe ainda pontuar que o viajante registrou algumas canções indígenas que, sob um viés pós-colonialista – ou seja, contrária a qualquer prática colonialista – comprovam que esses

grupos linguísticos de nativos do Putumayo e adjacências não eram “crianças da floresta” (WHIFFEN, 2019, p. 253), mas indivíduos capazes de reflexões políticas quando da presença do estrangeiro em suas terras.

Para o viajante, que parece tomado pelo medo de ataques indígenas, os nativos estavam sempre a questionar a presença de um ‘branco’ em seus territórios. “Por que o homem branco está aqui? E a resposta é: Não sabemos, por isso é melhor matá-lo” (WHIFFEN, 2019, p. 67). Para ilustrar a afirmativa em relação aos questionamentos dos nativos, apresentamos uma canção registrada por Whiffen no capítulo XVI, quando de uma dança realizada por algumas mulheres Uitoto, que questionavam a presença do viajante na região.

À nossa tribo chegou um estranho,
Seja bem-vindo, honrado estrangeiro.
E de onde vem este forasteiro?
De que país distante e desconhecido?
Por que esse amigo está entre nós?
Que missão o traz aqui?
Não há em sua terra natal
Campos férteis e mulheres amáveis
Para que venha buscar entre nós,
Portanto, a satisfação de seus desejos?

Como se chama esse desconhecido?
Contem-nos como o seu povo o chama.
O chamam de Whiffena, Ri-e-i;
Chamam ele de Whiffena, o homem branco.
Em parte, também, seu nome é Itoma.
Mas – seus conhecidos e amigos do peito –
Digam-nos, como se dirigem a ele?
Ele é apelidado por seus amigos do peito
Ei-fo-ke, o urubu⁶.

Ei-fo-ke, o urubu.
É este, então, o nome cativante
Que suas amantes lhe sussurram
Quando dele querem se enamorar?
Não, isso não é bom!, o urubu [mutum]
É um pássaro com bico vermelho.
Sim, um longo e afiado bico vermelho.
E uma cauda longa e pendente.
Não, o nome dele não é *Ei-fo-ke*.
Que o seu nome de amante seja Okaina.

De acordo com os registros de Whiffen, os indígenas não tinham coesão nas suas produções poéticas e a reiteração era a característica marcante de todas as suas canções. Assim, para o viajante, o som e o ritmo da canção cantada durante a dança das mulheres Uitoto lhe sugeriram a métrica da canção de

⁶ Whiffen comete um erro ao usar o termo *turkey-buzzard* (urubu-rei) para mutum [eifoke], porque na língua Uitoto, *eifoke* é mutum e não urubu.

Hiawatha, poema épico baseado em lendas dos povos nativos da América do Norte, que foram compiladas pelo poeta norte-americano Henry Wadsworth Longfellow (1807-1882).

Ao fazer a compilação e a tradução desse poema-canção dos Uitoto, Whiffen foi um tanto quanto inocente por não perceber que, de fato, a canção era um ato de questionamento em relação à sua presença ali. Além de ter sido comparado ao mutum, o viajante é chamado de Okaina, que na língua Uitoto, de acordo com Echeverri (2019, p. 48) significa cutia e que também é um animal de caça. Além disso, todas as questões levantadas na canção demonstram que as mulheres Uitoto não estavam contentes com a presença do viajante, apesar dele não levar em consideração quando de seus comentários sobre as possibilidades de interpretação da canção, que para ele “o verdadeiro objetivo em todas essas canções era introduzir e discutir assuntos sexuais, e nenhuma canção [indígena] ultrapassava esse assunto antes de se tornar essencialmente carnal em ideia e completamente licenciosa em expressão” (WHIFFEN, 2019, p. 317).

Ao que se pode inferir, há uma continuidade da ideia de “marketing primitivista”, considerando-se que o nativo é apresentado, em Whiffen, ora como ‘selvagem’ vingativo e também como um ocioso, que gasta a maior parte do tempo em ‘passeios’, ora como um ser ‘inocente’, por haver demonstrado

grande interesse em minhas botas e ficar intrigado para saber como eu entrava nelas. Uma bengala era-lhes um enigma sem resposta e nunca lhes ocorreu que eu poderia usá-la como apoio na caminhada. Meus óculos e minha câmera fotográfica eram demônios misteriosos para ler seus corações e roubar suas almas, como já relatei. Meu relógio, com um alarme, causou-lhes consternação em suas mentes simples. Meu fonógrafo, que reproduzia e repetia as danças, levantou gritos de surpresa (WHIFFEN, 2019, p. 377).

Todas essas representações etnográficas sobre os Bora e os Uitoto confirmam a visão primitivista a qual Whiffen estava, praticamente, engessado, repetindo, inúmeras vezes, construções discursivas estereotipadas que fazem parte do olhar antropológico de seus predecessores. Não é sem motivo que ele usa inúmeras outras narrativas de viagem para confirmar ou, de quando em vez, refutar algumas afirmativas sobre os nativos. No geral, Thomas Whiffen também se mantém apoiado em pelo menos dois dos três componentes conceituais da visão de seus antecessores: a) civilização – pois “Ele [o viajante] atravessou a ponte da era da civilização e voltou para a barbárie no recanto degradado do barranco do rio”; b) comércio – (para Whiffen o comércio existente entre os indígenas era bastante desorganizado e, portanto, se deduz que precisava de organização). Entretanto, no que diz respeito à c) religião, terceiro componente da tríade colonialista, o antropólogo aprendiz pondera que, a religião, no sentido vulgarmente aceito pelos europeus, não existe entre os Bora e os Uitoto.

No entanto, quando registra o sistema mágico-religioso dos nativos, Whiffen afirma que

Os nativos acreditam em muitas coisas; eles acreditam na existência de espíritos superiores do bem e espíritos superiores do mal; mas as suas crenças são sempre imprecisas, um tanto quanto incompreendidas até mesmo por eles. Em certa medida, cabe ao pajé, o principal sacerdote do sistema mágico-religioso indígena, modificar, ou até mesmo desconsiderar qualquer crença em curso. Entre eles há céticos de todos os níveis. Num sentido geral, a religião do indígena é um tipo de teísmo, na medida em que o seu deus tem uma existência imprecisa, pessoal e antropomórfica. Sua moradia está acima dos

céus, a cúpula azul do firmamento, que eles têm como o teto do mundo, que desce de todos os lados em contato com a terra (WHIFFEN, 2019, p. 327).

Sobre esses julgamentos apressados, deve-se ter em mente que o parâmetro usado para os juízos valorativos sobre as práticas dos Bora e dos Uitoto é a lente cultural de Whiffen. Ele não poderia agir de forma diferente tendo vivido apenas sete meses entre esses grupos indígenas. O que também concordamos em muitos aspectos dos relatos de viagem, em que se trate de manifestações culturais dos ameríndios, é que o olhar do viajante estrangeiro é guiado pela sua formação e prática discursiva, que são, linguística e culturalmente, construídas nos conformes de seus padrões europeus. Mesmo assim, é válido assinalar, como o fez Mary Pratt (1999) em seu estudo da situação dos nativos da América do Sul a partir de alguns viajantes estrangeiros, que grande parte do conhecimento espreado nos relatos de viagem advém do nativo. Diria que sem o indígena, sequer o viajante cruzaria um rio, muito menos transporia uma região encachoeirada. Em muitos casos, para ver um boto, fora precisa que o nativo o mostrasse, como é o caso de Augusta Dwyer, em *Into the Amazon: Chico Mendes and the struggle for the rain forest* (1990). Assim, do grupo expedicionário de Whiffen, alguns nativos tomam parte e são “contratados” para realizar tarefas possíveis e impossíveis aos olhos europeus. Subir em árvores para colher flores ou frutos, carregar os fardos mais pesados da bagagem, prover o viajante de carne e de peixe, abrir trilhas na mata fechada e guiá-lo no percurso da jornada, montar acampamento, colher raízes e ervas medicinais, em suma, é ao nativo que deveria ser posta a fortuna da viagem aos trópicos.

Portanto, fugir desses grupos expedicionários, prática comum dos nativos quando de uma jornada nos rios e matas amazônicas, é tão somente uma questão de liberdade. Entre muitos grupos indígenas, o acúmulo perseguido pela cultura ocidental – entre muitas outras práticas do mundo “civilizado” – é algo insano. Whiffen, apesar de depender completamente de seus homens da expedição e, principalmente, das três mulheres indígenas que faziam parte de seu grupo expedicionário, reclama que, apesar de ele ter deixado de comer para dar o alimento aos indígenas – muito mais em busca de afeiçoamento por parte dos nativos do que por bondade natural – fugiram quando tiveram a primeira oportunidade.

Assim, em *O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais* (2019), cultura e civilização, concebidas em seu sentido etnográfico, como esclarece Talal Asad a partir da conceituação proposta por Tylor: “é esse todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto um membro da sociedade” (TYLOR *apud* ASAD, 2016, p. 207). É dentro desse seguimento conceitual que Whiffen viaja discursivamente.

Muitos desses ‘retratos descritivos’ whiffenianos são acompanhados de fotografias ou ilustrações das atividades desenvolvidas pelos nativos. O viajante é o observador, o perscrutador, o inquiridor, mas John Brown, seu guia e intérprete, como já mencionado, sequer aparece fotografado em seu relato, muito menos as mulheres-esposas desses homens da expedição. Nesse aspecto, Whiffen foi negligente. Ao que parece, ele tomou tudo como se fosse resultado de sua própria capacidade intelectual para todas essas mensurações, mesmo sem falar ou compreender a língua dos indígenas.

Os apêndices de seu relato também corroboram com o seu olhar interpretativo em sua busca da textualização das culturas de povos que, a seu ver, eram neolíticos, como ele afirma no último capítulo de seu relato capsular dos Bora e Uitoto.

Além dos apêndices, um pajé Bora segurando uma arma de fogo [no frontispício do relato] – o rifle de Whiffen – parece conflagrar um mundo imerso na violência e barbárie. No entanto, deve-se ter

em mente que essas armas eram usadas no Cinturão da Borracha [*Rubber Belt*, como escreve Whiffen], tanto para a defesa do viajante e de seu grupo expedicionário, quanto para a coerção, escravização e morte dos nativos por parte dos ‘funcionários’ da empresa de Arana. Whiffen, porém, afirma na nota número 08 do capítulo I, que “a arma de fogo, quando adquirida pelos indígenas, nunca era usada para a caça de animais na mata, mas contra o homem branco” (WHIFFEN, 2019, p. 82). Para a caça – nos conta o viajante – os indígenas preferiam suas armas de sopro, as zarabatanas, porque não assustavam a caça.

Conclusão

O relato construído por Whiffen sobre as culturas Bora e Uitoto, mesmo que, provavelmente, o viajante não tenha intuído, é uma tradução cultural, pois podemos compreender seu construto discursivo como uma historiografia desses dois grupos indígenas, já que ele tentou compreender – por meio de John Brown, seu guia e intérprete – os modos de pensamento e os valores dos nativos e, na medida do possível, fazer a transposição para a sua própria cultura, textualizando tudo a partir da sua própria língua/cultura, a inglesa. O seu bojo cultural britânico, como uma lente usada para compreender essas culturas etnografadas por ele, serviu como o seu parâmetro interpretativo. Assim, como acredita Evans-Pritchard, o antropólogo, “em outras palavras, faz a tradução de uma cultura para outra” (EVANS-PRITCHARD, 1990, p. 15).

Como dito anteriormente, Whiffen viveu sete meses entre esses grupos indígenas, registrou seus hábitos, costumes, crenças, atividades cotidianas e práticas ritualísticas. Em meio ao trabalho de registro e organização dos dados, o viajante refletiu e reviveu essas experiências de forma crítica e interpretativa utilizando-se, obviamente, das categorias de pensamento de sua própria cultura, conjuntamente com o que preconizava o *Guia Prático de Antropologia*, além dos muitos relatos de viajantes lidos antes e durante o seu trabalho de campo. Seus aportes críticos e teóricos ultrapassam o número sessenta, ou seja, Whiffen, além de textualizar o mundo Bora e Uitoto, se apoia em vários escritores-viajantes. Nesse quesito, Whiffen é tanto um leitor assíduo desses exploradores europeus, quanto uma fonte bibliográfica de relatos de viagens à Amazônia.

Diante dessa compreensão, pode-se ver o relato de Whiffen não apenas como uma representação da cultura Bora e Uitoto, mas como um valioso material histórico-representacional desses dois grupos linguísticos frente às dificuldades enfrentadas pelos nativos da região do Igaraparaná e Caraparaná, afluentes do Putumayo, devido aos desmandos do sistema escravocrata e homicida conduzido pelas forças sanguinárias que operavam nesses distritos desde os últimos anos do século XIX, principalmente pela Casa Arana. Essa invasão territorial peruana aos territórios indígenas do Putumayo não é denunciada por Whiffen e a causa é que, de acordo com o antropólogo Juan Alvaro Echeverri (2019, p. 26), o mais provável é que o viajante tenha feito um acordo com o senhor Julio César Araña.

Em suma, apesar de Thomas Whiffen não ter uma formação científica, procurou investigar e organizar textualmente uma ordem estrutural da sociedade indígena Bora e Uitoto, bem como os padrões de comportamento, de parentesco, de religião etc. que, estabelecidos em seu relato, nos permitem, na contemporaneidade, vê-los como um todo organizado, como conjuntos de abstrações interrelacionadas cultural e socialmente inteligíveis, o que esmaece essa ideia de selvageria e primitivismo delineada em muitos pontos de seu próprio relato. Whiffen, de forma um tanto quanto coesa, escreveu um relato histó-

rico desses dois grupos indígenas que na contemporaneidade, em nosso mundo indígena-amazônico – tão discriminado e marginalizado social e culturalmente – nos ajudam a compreender as identidades indígenas fragmentadas e, ansiosamente, necessitadas de estudos e discussões acerca dessa herança cultural que faz parte de nossa identidade cultural brasileira.

Essas formas de vida indígena não dizem respeito apenas a essas comunidades que são ditas ‘primitivas’ por quem operacionaliza os saberes-poderes nas disciplinas acadêmicas, pois é desse lugar institucionalizado que emanam as ações processuais de ensino/aprendizagem para as escolas de ensino básico, etc. Esses modos de pensamento e formas de vida amazônicos fazem parte de nossa rotina diária alimentar, musical, gestual, linguística, religiosa, comportamental etc. “Deixa de ser bicho do mato!” ou “Vocês, os da terra!” – enunciados aporofóbicos que ainda costumam sair da boca de muitos outsiders em muitas localidades amazônicas e em outras regiões brasileiras – uma visão estereotipada contra os povos nativos – não significa que seus enunciadores sejam mais evoluídos intelectualmente. Ao contrário, demonstra, claramente, que vestir-se à moda europeia, falar o português brasileiro, ir à escola e estudar a história oficial, comer ‘como gente’, ou dominar e usar as técnicas de escrita contra os nativos, não os curou de uma miopia civilizacional construída discursivamente e amalgamada numa mentalidade e imaginário com ranços discriminatórios.

Grosso modo, Whiffen não apenas se preocupou com a documentação sobre os modos de vida e costumes indígenas amazônicos, mas também textualizou culturas ameaçadas de extinção, ora como imagens românticas, ora como selvagerias em relação ao nativo. Sob essa perspectiva, Whiffen possibilitou aos estudiosos das culturas ‘ditas periféricas do mundo’, tanto um conhecimento dessas ‘formas de vida relativas e históricas’ (cf. SAHLINS, 1990), quanto elaborou um juízo de valor estereotípico, característico de muitos outros viajantes do início do século XX.

O subtítulo de seu relato antropológico comprova, para além dos objetivos esclarecidos na introdução de seu relato, por que ele esteve entre os Bora e os Uitoto da região noroeste da Amazônia: para comprovar que “todos os indígenas dos rios superiores são, indiscutivelmente, canibais, especialmente os Bora, Andoque e Resígaro” (WHIFFEN, 2019, p. 211), embora não tenha vivido esse acontecimento. Todavia, o viajante não compartilha, como muitos outros viajantes da época, da teoria da decadência racial e cultural, embora apresente os Uitoto e os Bora como ingratos, traiçoeiros e guerreiros violentos; um povo neolítico. Porém, apesar de vários erros de compreensão das culturas Bora e Uitoto por parte do viajante, alguns do tipo ético, outros de falta à verdade do que ocorria com os grupos indígenas da região à época de sua visita, o relato de Whiffen deve servir para estudos sobre diversos assuntos voltados a essas comunidades humanas e também não humanas do noroeste amazônico.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. “O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica”. In CLIFFORD, James; MARCUS, Georg. E. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Trad. de Maria Cláudia Coelho. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2016.

CADBURY, Tabitha. “Imagining the Amazon: The Whiffen Collection at Cambridge”. In: *Journal of Museum Ethnography*, n. 16, 2004. pp. 85-101.

CASEMENT, Roger. *Diário da Amazônia de Roger Casement*. Trad. de Mariana Bolfarine, Mail Marques de Azevedo e Maria Rita Drumond. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

CHAMUEIL, Jean-Pierre. “Entre teorias raciales y exhibiciones: em torno al informe de Casement sobre el Putumayo”. In *El paraíso del diablo: Roger Casemen y el informe del Putumayo, um siglo después*. Sampedro, Bonilla e Camacho (org.). Bogotá: Editorial Kimpres SAS, 2014.

CLIFFORD, James; MARCUS, Georg. E. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Trad. de Maria Cláudia Coelho. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2016.

DWYER, Augusta. *Into the Amazon: Chico Mendes and the struggle for the rain forest*. Toronto: Porter Books, 1990.

HARDENBURG, Walter. *O paraíso do diabo: relato de viagem e testemunho das atrocidades do colonialismo na Amazônia*. Trad. Hélio Rocha. São Carlos: Editora Scienza, 2016.

INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA BRITÂNICO. *Guia Prático de Antropologia*. Trad. de Octavio Mendes. São Paulo: Cultrix.1973.

LAGOS, Ovidio. *Arana, rey del caucho*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário (obras reunidas)*. São Paulo: Escrituras, 2001.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Trad. de Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru: EDUSC, 1999.

RIVIÉRE, Claude. *Introdução à Antropologia*. Trad. de Francisco Espadeiro Martins. Lisboa: Edições 70, 2016.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1990.

WHIFFEN, Thomas. *The north-west Amazons: notes of some months spent among cannibal indians*. London: Cambridge University Press, 2009.

WHIFFEN, Thomas. *O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais*. Trad. de Hélio Rocha. Rio Branco: Editora Nepan, 2019 [No prelo].

