

Melissa Santana de Oliveira

**SOBRE CASAS, PESSOAS E CONHECIMENTOS:  
UMA ETNOGRAFIA ENTRE OS TUKANO *HAUSIRÕ* E  
*ÑAHURI PORÃ*, DO MÉDIO RIO TIQUIÉ, NOROESTE  
AMAZÔNICO**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Antonella Maria Imperatriz Tassinari.

**Florianópolis  
2016**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Oliveira, Melissa Santana de.

Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico / Melissa Santana de Oliveira; orientadora, Antonella Maria Imperatriz Tassinari - Florianópolis, SC, 2016. 463 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Pessoas. 3. Casas. 4. Conhecimentos. 5. Tukano, Noroeste Amazônico. I. Tassinari, Antonella Maria Imperatriz. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Melissa Santana de Oliveira

**SOBRE CASAS, PESSOAS E CONHECIMENTOS: UMA  
ETNOGRAFIA ENTRE OS TUKANO *HAUSIRÕ* E *ÑAHURI*  
*PORÃ*, DO MÉDIO RIO TIQUIÉ, NOROESTE AMAZÔNICO**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutora em Antropologia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Florianópolis, 15 de março de 2016.

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Edviges Maria Ioris  
Coordenadora do Curso

**Banca Examinadora:**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Antonella Maria Imperatriz Tassinari  
Presidente  
PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Stephen Hugh-Jones  
University of Cambridge

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marcela Stockler Coelho de Souza  
PPGAS/Universidade de Brasília

---

Prof. Dr. Geraldo Andrello  
PPGAS/Universidade Federal de São Carlos

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Esther Jean Langdon  
PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Mármio Teixeira Pinto  
PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina



Aos *Hausirõ porã*,  
Aos *Ñahuri porã*,  
Aos *finados* vô Aprígio, Luciano,  
Guilherme, Clemente, Félix, Juarez,  
Arcângelo, Joana, André (in  
memoriam).  
Aos meus avós.  
Com respeito e *consideração*.



## AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas contribuíram direta e indiretamente para a realização desta tese.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer imensamente aos homens, mulheres, jovens e crianças, Hausirō e Ñahuri porã, que me acolheram em suas comunidades e que generosamente compartilharam comigo momentos, experiências e conhecimentos. Dentre eles, agradeço especialmente àquelas famílias que me receberam em suas casas: Sílvia e Domingos; Miguel e Ângela, em Sopori Bua; Palmira e Pedro, em WahpꞤ NuhkꞤ; Daniel e Aparecida, em Mahawai Tuhkurō. Sou muito grata aos velhos e às velhas que compartilharam comigo sua conversa, durante o trabalho de campo e ao longo dos anos em que estive pelo rio Tiquié: Miguel Azevedo, Clemente Azevedo (in memoriam), Juscelino Azevedo, Ermínio Pedrosa, Jovino Pedrosa, Luciano Azevedo (in memoriam), Catarina Azevedo, Balbina Azevedo, Guilherme Azevedo, José Azevedo, Aprígio Azevedo. Agradeço às lideranças da AEITY, em especial a Antenor e a Vicente Azevedo, com os quais travei uma bela amizade e que foram aqueles que me orientaram, desde os primeiros anos de Tiquié, sobre o modo de vida dos Tukano, compartilhando suas reflexões e perspectivas. Agradeço às mulheres do médio Tiquié, que sempre me cuidaram e ensinaram sobre como viver bem no rio Tiquié, em especial a: Dionélia, Sílvia, Joana (in memoriam), Eliane, Zenaide, Palmira (Mahawai Tuhkurō), Palmira (WahpꞤ NuhkꞤ). A Dagoberto Azevedo, que, além de grande interlocutor, foi tradutor de grande parte do material em Tukano utilizado nesta tese. Agradeço aos demais moradores do rio Tiquié, dentre os quais os Tukano e Tuyuka do alto, e de modo especial a Higino Tenório e família, e a José Ramos e família.

Agradeço às instituições que tornaram a realização desta pesquisa possível: à FAPEAM, que me concedeu a bolsa de doutorado; à CAPES, que me concedeu a bolsa PSDE, possibilitando a realização de um estágio de seis meses na Divisão de Antropologia Social da Universidade de Cambridge; e ao IBP, que financiou a realização de meu trabalho de campo de doutorado.

À minha orientadora, Antonella Tassinari, dedico um agradecimento especial, pela confiança, apoio, incentivo, amizade e por me guiar com sabedoria nos caminhos do conhecimento sobre o conhecimento.

Ao professor Stephen Hugh-Jones, sou eternamente grata por me receber muito bem no ambiente da Universidade de Cambridge e pelas horas dedicadas a conversas instigantes, nas quais me brindou com muitos insights e inspirações. Por disponibilizar sua biblioteca e acervo digital para pesquisa. Pela disponibilidade em ler e comentar alguns dos meus escritos. Añu buhtia!

Agradeço aos professores que contribuíram para esta tese ao apresentar comentários e sugestões importantes, tanto na banca de qualificação de projeto – prof. Stephen Hugh-Jones (Universidade de Cambridge), profa. Jean Langdon, prof. José Kelly – quanto na banca de qualificação de tese – prof. Geraldo Andrello (UFSCar) e prof. Oscar Calavia Saez.

Agradeço aos professores e aos colegas do NEPI, junto aos quais tive a oportunidade de realizar interessantes reflexões sobre conhecimentos indígenas. Em especial a meus amigos Suzana, Emilene, Clarissa, Marcos e Diógenes. Agradeço aos meus colegas de pós-graduação a amizade e os diálogos frutíferos: Augusto, Fernanda, Ísis, Izomar, Nádia, Dalva, Gabina, Adriana, Rafael e Douglas. Um agradecimento especial a João Vianna, pelos diálogos e trocas sobre a etnologia do alto rio Negro, pela leitura e pelos comentários em alguns dos escritos que compuseram a tese. À Hanna agradeço a intensa amizade, bem como as trocas e reflexões em relação a etnologia, trabalho de campo e etnografia.

Agradeço à equipe do Museu da Amazônia, com a qual atuei durante a exposição “Peixe e Gente” no alto rio Negro, em especial à arquiteta Marcella Rufino, em virtude da amizade e da troca de ideias.

Aos colegas que me receberam em Cambridge: Johanna, Chloe, Eva, Johannes, Lyz (Division of Social Anthropology), Emma, Ruth e Karina; e Aristóteles e Fabíola (UEA). Aos professores Aparecida Vilaça e Carlos Fausto, que me proporcionaram instigantes aulas e agradável companhia em Cambridge. Àqueles que me receberam em London: prof. Harry Walker e Natalia Buitron (LSE). À colega que me acolheu em Paris: Elise Capredon (EHESS). Sou-lhes grata pela atenção e pelo diálogo.

Aos amigos com quem compartilhei a experiência de compor a equipe do Programa rio Negro, Aloisio e Pieter, que durante anos foram minha família no rio Tiquié. Aos demais: Beto, Marta, Geraldo, Adeílson, Laise, Lúcia, Natalie, Gustavo, Carla, Camila, André (in memoriam), Margarida, Rose, Sucy, Mocotó (in memoriam), Carlos.



Também a Lirian Monteiro e a Leandra Lopes. A todos esses, agradeço a amizade, os diálogos e insights, muitos dos quais tento desenvolver nesta tese. Um agradecimento especial a Aloisio Cabalzar, por me formar cotidianamente na etnografia, ensinando-me sobre como observar, como perguntar, como registrar, como me relacionar com os Tukano. A Geraldo Andrello, um agradecimento especial por estar sempre disponível ao diálogo sobre a etnologia rionegrina e por ter-me incentivado a cursar o doutorado. Aos colegas antropólogos que circularam pelo Rio Negro durante esse período e com quem tive a oportunidade de dialogar: Flora, Paulo, Pedro Rocha, Pedro Lolli, Deise Lucy, Gilton, Danilo e Raphael.

Agradeço aos amigos que foram meu ponto de apoio em Brasília nesse último ano: à “comunidade rionegrina” – Lúcia Alberta, Andreza, Gabriel, Camila, Alva Rosa, Braulina e mais recentemente Laise – e aos demais amigos antropólogos – Bebel, amiga de longa data, Nicole e João.

Agradeço às minhas amigas em Santa Catarina, Adriana, Luciana, Valdete, Gisele, Monique, Fabiane, Roberta e Kênia, por sempre me receberem tão bem de volta.

Aos meus avós, tios, tias, primos, pelo amor. À minha prima Larissa, pela amizade e companheirismo.

À minha irmã Micheline, por me ensinar, como irmã e como antropóloga. Ao meu cunhado Oscar, pelas conversas inspiradoras e pelo apoio de sempre. À minha irmã Juliani, pela amizade primeira e por nos presentear com Pedrinho. Ao meu cunhado Thiago, pela música.

Aos meus pais, pelo amor, alegria e carinho de sempre.

Aos meus amores, efêmeros.



Saber que nós sabemos o que nós sabemos, e  
saber que nós não sabemos o que nós não  
sabemos, esse é o conhecimento verdadeiro.  
(Atribuído a Confúcio por Henry David  
Thoreau em *Walden: life in the woods*, 1854)



## RESUMO

Esta tese tem como objetivo central investigar continuidades, descontinuidades e inovações em processos de construção de pessoas (*mahsã*), clãs (*mahsã kurari*) e conhecimentos (*mahsãse*), tendo como pano de fundo as transformações da casa. Para tanto, parte da realização de uma etnografia contemporânea entre os Tukano dos clãs *Hausirõ e Ñahuri porã*, moradores do trecho médio do rio Tiquié, afluente do Uaupés, TI alto rio Negro, Noroeste Amazônico. A tese está dividida em três partes, através das quais busco analisar: (1) o lugar do conhecimento nas estratégias de (re)produção desses clãs ao longo da história; (2) o modo como processos de atualização e transmissão de conhecimentos em fases marcadas do ciclo de vida da pessoa ocorrem na contemporaneidade; (3) experimentos de construção, transmissão e circulação de conhecimentos próprios (*mahsãse*) em diálogo com modos de conhecimentos dos brancos (*buese*). A partir de analogias encontradas nas três esferas analisadas, demonstro como a composição de duplas e a constituição de relações de *companheirismo* e aliança, *esquecimentos*, *abandonos*, *experimentações*, *testes* e *abrandamentos* caracterizam modos contemporâneos de construção de pessoas, atualização de clãs, produção e transmissão de conhecimentos.

**Palavras-chave:** conhecimentos, pessoas, clãs, casa, Tukano, alto Rio Negro, Noroeste Amazônico.



## ABSTRACT

In this thesis I seek to investigate continuities, discontinuities and innovations in processes of construction of persons (*mahsā*), clans (*mahsa kurari*) and knowledge (*mahsise*), having as a backdrop the transformations of the house, through the conduction of a contemporary ethnography among the Tukano of *Hausirō and Ñahuri porā* clans, dwellers of the middle section of the Tiquié river, a tributary of Uaupés, TI (Indigenous Land) Alto Rio Negro, Northwest Amazon. The thesis is divided into three parts, through which I attempt to analyze: (1) the place of knowledge in the strategies of (re)production of these clans throughout history; (2) how processes of production and transmission of knowledge in marked stages of the person's life cycle occur nowadays; (3) the experiments of construction, transmission and circulation of the indigenous own knowledge (*mahsise*) in dialogue with whites modes of knowledge (*buese*). From the analogies found in these three analyzed spheres, I demonstrate how the composition of pairs and the establishment of relations of *partnership* and alliance, *forgetfulness*, *abandonment*, *experimentation*, *testing* and *slowdowns* are important features of contemporary modes of construction of people, clans updates, production and transmission of knowledge.

**Keywords:** knowledge, people, clan, house, Tukano, Negro River, Northwest Amazon.





## LISTA DE MAPAS

<b>Mapa 1</b> - Mapa do rio Tiquié. Em destaque, comunidades Hausirõ e Ñahuri porã pesquisadas.....	xxix
<b>Mapa 2</b> - Área de pesca, comunidade Mahawai Tuhkurõ porã.....	329



## LISTA DE QUADROS

<b>Tabela 1</b> - Sistema de conhecimento Tukano: <i>t#o</i> ( <i>ouvir</i> ), <i>iña</i> ( <i>ver</i> ) e derivações.....	384
<b>Tabela 2</b> - Esquema da Programação da formatura dos alunos da escola Tukano Yupuri: Nossos Conhecimentos – Conhecimentos dos brancos.....	390



## LISTA DE SIGLAS

ACAIFI – Asociación de Capitanes y Autoridades Tradicionales Indígenas del río Pirá Paraná  
ACIMET – Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié  
ACIRC – Associação das Comunidades Indígenas de Taracá Rio Uaupés e Tiquié  
ACIRU – Associação das Comunidades Indígenas do Umari  
AEITY – Associação Escola Indígena Tukano Yupuri  
AEITYKB – Associação Escola Indígena Yupuri, Kisibi, Buu  
AEITϣ – Associação Escola Indígena ϣtapinopona Tuyuka  
AIS – Agente Indígena de Saúde  
AMIBV – Associação das Mulheres Indígenas de Bela Vista  
AMIM – Associação das Mulheres Indígenas de Maracajá  
API – Assessor Pedagógico Indígena  
APIARN – Associação dos Professores Indígenas do alto rio Negro  
ATRIART – Associação das Tribos Indígenas do alto rio Tiquié  
BEF – Batalhão Especial de Fronteira  
CASAI – Casa do Índio  
CEF – Companhia Especial de Fronteira  
CEF – Comando Especial de Fronteira  
CIPAC – Comunidade Indígena de Pari Cachoeira  
CFRN – Comando de Fronteira Rio Negro  
COITUA – Coordenadoria das Organizações Indígenas do rio Tiquié, Uaupés e Afluentes  
CONANDA – Conselho Nacional da Criança e do Adolescente  
CPF – Cadastro de Pessoas Físicas  
CRETIART – Conselho Regional das Tribos Indígenas do alto rio Tiquié  
DSEI/RN – Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro  
FGAIA – Fundación Gaia Amazonas  
FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde  
ICPRN – Instituto de Conhecimentos Indígenas e Pesquisa do Rio Negro  
IFAM – Instituto Federal do Amazonas  
INSS – Instituto Nacional do Seguro Social

IPOL – Instituto de Políticas Linguísticas  
ISA – Instituto Socioambiental  
LDB – Lei de Diretrizes e Bases  
MEC – Ministério da Educação  
MinC – Ministério da Cultura  
MUSA – Museu da Amazônia  
OIDS – Organização Indígena para o Desenvolvimento Sustentável  
OEA – Organização dos Estados Americanos  
OAIMT – Organização Indígena Associada do Médio Tiquié  
OIBV – Organização Indígena de Bela Vista  
PIN – Plano de Integração Nacional  
PAR – Plano de Ações Articuladas  
PDPI – Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas  
PRN – Programa Rio Negro  
PUC – Pontifícia Universidade Católica  
RG – Registro Geral  
SBEA – Sociedade Brasileira para o Ensino da Astronomia  
SDH/PR – Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República  
SEAS – Secretaria de Ações da Cidadania  
SEMEC – Secretaria Municipal de Educação  
SIL – Summer Institute of Linguistics  
SPI – Serviço de Proteção ao Índio  
TI – Terra Indígena  
UEA – Universidade do Estado do Amazonas  
UFAC – União Familiar Animadora Cristã  
UFAM – Universidade Federal do Amazonas  
UNIRT – União das Nações Indígenas do rio Tiquié  
3TIIC – Três Tribos Indígenas do Igarapé Cucura

## NOTAS SOBRE A GRAFIA DAS PALAVRAS EM TUKANO

A grafia das palavras tukano é aquela adotada pelos moradores das comunidades do médio Tiquié que compõem a Escola Indígena Tukano Yupuri e que foi e continua sendo desenvolvida nas experiências de registro da própria língua, a partir de uma simplificação da escrita dos missionários salesianos e de linguistas como Henri Ramirez.

Assim como os Tuyuka do alto Tiquié, não adotam uma escrita fonêmica strictu sensu, e aceitam a variação ortográfica das palavras. Os traços nasal e tonal das palavras, assim como as vogais longas ou os grupos de vogais, não são registrados sistematicamente. As vogais e consoantes adotadas são: a, b, d, e, g, h, i, k, m, n, o, p, r, s, t, u,  $\text{ɬ}$ , w, y, além do símbolo de nasalidade (CABALZAR, A. 2008).

Para os verbetes de dicionários, mantive a grafia adotada pelo autor.





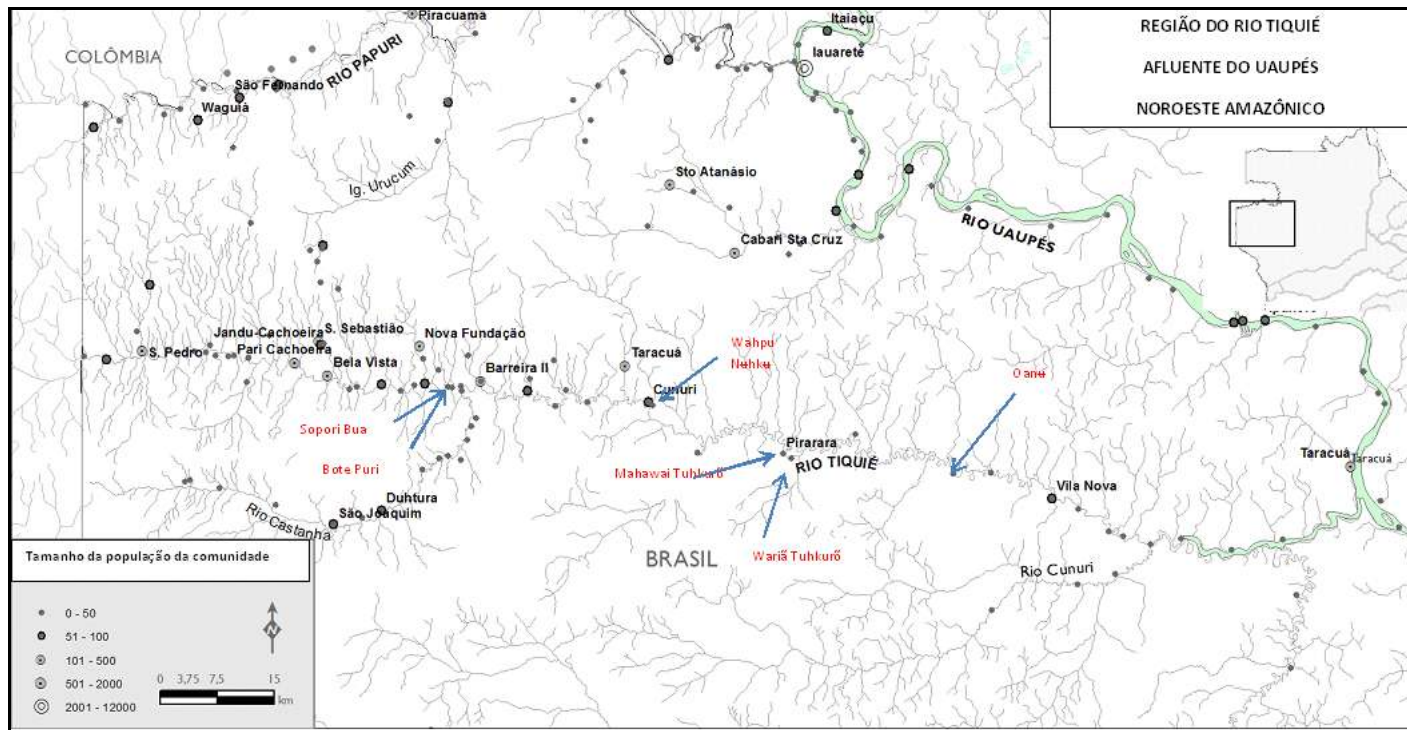
## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>01</b>
No limiar: entre a “participação observante” e a “observação participante”.....	01
As transformações da casa como eixo para uma reflexão sobre alterações nos modos de construção de pessoas, clãs e conhecimentos.....	16
<b>PARTE I. HISTÓRIAS, CONHECIMENTOS E TRANSFORMAÇÕES.....</b>	<b>29</b>
<b>CAPÍTULO 1. Os grupos Tukano Orientais do Uaupés e Tiquié: apresentação e breve história de contato com os brancos.....</b>	<b>31</b>
<b>CAPÍTULO 2. Rios, casas e conhecimentos: trajetórias Hausirõ e Ñahuri porã.....</b>	<b>61</b>
2.1 Criação do mundo e da humanidade: modelos primordiais de construção de pessoas e conhecimentos.....	72
2.2 <i>Abertura</i> de povoados e transmissão de conhecimentos: a vida interclânica no Papuri.....	81
2.3 Fragmentos da história de ocupação do rio Tiquié pelos Hausirõ e Ñahuri porã.....	87
2.4 Fragmentos das trajetórias de segmentos do clã Ñahuri porã e a fundação das comunidades atuais.....	103
2.4.1 Trajetórias recentes de descendentes de Ñahuri: permanência em <i>Pirõ Sekarõ</i> e fundação da comunidade <i>Mahawai Tuhkurõ</i> .....	104
2.4.2 Trajetórias recentes de descendentes de Uremiri e a fundação da comunidade <i>Wahp# Nuhk#</i> .....	110
2.5 Interlúdio: Lamento Tukano – desintegração da casa, dispersão dos clãs e fragmentação de conhecimentos.....	115
<b>CAPÍTULO 3. Modos de contato e de apropriação de conhecimentos dos brancos.....</b>	<b>127</b>
3.1 O tempo dos padres e das freiras.....	127
3.2 O imponderável desejo por escolas.....	137
3.3 <i>Aventurando</i> : as experiências nas andanças.....	140
3.4 Sob a “lei do ouro”: vida e trabalho no Garimpo Tempo.....	148
3.5 Maloca-escola: a domesticação da escola pelos Tukano.....	158
<b>PARTE II. PESSOA, CONHECIMENTOS E TRANSFORMAÇÕES.....</b>	<b>175</b>
<b>CAPÍTULO 4. Vida, poder e conhecimento: reflexões a partir do nascimento.....</b>	<b>179</b>

4.1	Transformações dos procedimentos em torno do nascimento.....	181
4.2	Descrição de um parto contemporâneo.....	203
4.3	Composição de duplas e atualização de conhecimentos no nascimento.....	216
	<b>CAPÍTULO 5. Conhecimentos e atributos femininos a partir da primeira menstruação.....</b>	<b>221</b>
5.1	Cuidado e controle na primeira menstruação.....	222
5.2	Transformações da casa e de conhecimentos femininos.....	236
5.3	Duplas, cuidados e atualização de conhecimentos femininos.....	253
	<b>CAPÍTULO 6. O som do silêncio: abandono e esquecimento das flautas jurupari e conhecimentos masculinos associados.....</b>	<b>255</b>
6.1	O silenciamento dos rituais de iniciação masculina e de cerimônias de dabucuri.....	263
6.2	<i>Buerã</i> : a geração dos que estudam.....	271
6.3	Continuidades na transmissão de conhecimentos masculinos: saberes comuns e conhecimentos importantes.....	274
6.4	Possibilidades e hesitações em relação à realização de rituais.....	277
6.5	<i>Abandono, esquecimento e parcerias</i> não feitas.....	287
	<b>CAPÍTULO 7. Conhecimentos sobre a morte e na morte.....</b>	<b>289</b>
7.1	Breve descrição do enterro de um natimorto.....	290
7.2	Explicações sobre a morte.....	295
7.3	Sonhos e presságios de morte.....	298
7.4	Cortando a tristeza e chorando os mortos.....	303
7.5	Transmissão de propriedades e permanência do morto.....	312
7.5.1	Nomes, ossos e flautas.....	312
7.5.2	Conhecimentos.....	316
7.5.3	Objetos.....	323
7.5.4	Lugares.....	325
7.6	Vida, morte e conhecimentos.....	330
	<b>PARTE III. EXPERIMENTOS COM OS BRANCOS NA PRODUÇÃO E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS.....</b>	<b>333</b>
	<b>CAPÍTULO 8. Transformações nos processos colaborativos de registros de conhecimentos.....</b>	<b>337</b>
8.1	Padre diabo, padre antropólogo: <i>estudo</i> e pesquisa com os missionários.....	338
8.2	Papera kumua: antropólogos-índios, índios-antropólogos, a produção de livros e de outros materiais.....	345
8.3	Alianças, conhecimentos e registros.....	365

<b>CAPÍTULO 9. Construção de pessoas, atualização de clãs e transmissão de conhecimentos na maloca-escola.....</b>	<b>367</b>
9.1 A pesquisa indígena na Escola Tukano Yupuri.....	367
9.2 Casa em festa: formaturas como cerimônias contemporâneas.....	387
9.3 Maloca-escola: pessoas, clãs e conhecimentos.....	398
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: TRANSFORMAÇÕES DA CASA E DOS MODOS DE CONSTRUÇÃO DE PESSOAS, CLÃS E CONHECIMENTOS.....</b>	<b>401</b>
<b>CADERNO DE IMAGENS.....</b>	<b>407</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>443</b>





**Mapa 1.** Mapa do rio Tiquié (Cedido pelo antropólogo Aloisio Cabalzar). Em destaque, comunidades Hausirõ e Nãhuri porã pesquisadas.



## INTRODUÇÃO

Esta tese tem como objetivo central investigar processos de continuidade, descontinuidade e inovação na construção de pessoas (*mahsã*<sup>1</sup>), clãs (*mahsã kurari*) e conhecimentos (*mahsise*), tendo como pano de fundo as transformações da casa. Para tanto, parte da realização de uma etnografia contemporânea entre os Tukano dos clãs *Hausirõ* e *Ñahuri porã*, moradores do médio rio Tiquié, TI alto rio Negro. A tese está dividida em três partes, que buscam analisar: (1) o lugar do conhecimento nas estratégias de (re)produção desses clãs ao longo da história; (2) o modo como ocorrem processos de atualização e transmissão de conhecimentos em fases marcadas do ciclo da vida da pessoa na contemporaneidade; (3) experimentos de construção, transmissão e circulação de conhecimentos Tukano em diálogo com modos de conhecimentos dos brancos (*buese*).

### **No limiar: entre a “participação observante” e a “observação participante”<sup>2</sup>**

---

<sup>1</sup> Ao longo de todo o texto, grafarei em itálico palavras, conceitos e expressões locais, na língua tukano, português ou espanhol.

<sup>2</sup> O nome do tópico faz uma alusão ao artigo em que Albert (1997, p. 53, traduções minhas) analisa “as mudanças induzidas nos parâmetros epistemológicos, éticos e políticos do trabalho de campo clássico da antropologia pela emergência, ao redor do mundo, de movimentos políticos indígenas e ONGs de apoio”, no qual introduz uma “discussão sobre as relações entre objetivos etnopolíticos, advocacia antropológica, pesquisa etnográfica, e ‘observação participante’” e analisa “as condições da independência intelectual de uma antropologia engajada e as possíveis potencialidades heurísticas desta nova perspectiva de campo, a ‘participação observante’”. Como antropóloga diretamente envolvida em projetos prévios de educação, valorização cultural e manejo ambiental entre os Tukano e então acadêmica de doutorado, a leitura desse artigo foi fundamental para a reflexão sobre meu próprio lugar. Primeiramente ajudou a situar minha experiência nesse novo contexto da etnografia, em que “o tempo de observação, abandonando o trabalho de campo monográfico do tipo fotografia, converge na direção do tempo cinético do envolvimento em longo prazo. Consequentemente a análise antropológica também muda seu foco da arquitetura de unidades sociais e formas simbólicas para dinâmica histórica e política de sua produção e reprodução” (idem, p. 61). Além disso, inspirou a problematização da minha pesquisa ao sugerir que “qualquer que seja a simpatia que tenham pelas lutas de seus anfitriões, isso não

Minha experiência entre os povos Tukano do rio Tiquié, afluente do Uaupés, Terra Indígena Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, remonta a 2005, época do início da minha atuação como antropóloga da equipe do Programa Rio Negro (PRN) do Instituto Socioambiental (ISA), que se estendeu até 2011. Ao longo desses anos, vivi numa intensa dinâmica em que intercalava períodos de dois a três meses de campo nas comunidades do médio e alto rio Tiquié com estadas de um mês na cidade de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Os períodos de campo eram dedicados à participação na construção de experiências de escolas específicas e em projetos comunitários sobre manejo ambiental. Dentre as diversas atividades que realizei, devo salientar a contribuição na concepção e efetivação de projetos de pesquisa colaborativa com indígenas Tukano, Desana, Tuyuka e Yeba mahsã, moradores das comunidades do médio e alto Tiquié e afluentes. A pesquisa sobre ciclos astronômicos, ecológicos e sociais, realizada com os Tukano do médio Tiquié entre 2005 e 2008, resultou na identificação de um ciclo de constelações Tukano, no registro de mitos de origem de constelações e na descrição dos demais ciclos a ele associados<sup>3</sup>. O processo de registro de *benzimentos*<sup>4</sup> (*bahsese*)

---

implica limitar o exercício da antropologia a uma mera reprodução apologética de seu discurso étnico, o que levaria a uma completa renúncia de qualquer empreendimento acadêmico. De modo a superar a aparente incompatibilidade entre solidariedade e pesquisa, antropólogos engajados devem incorporar todos os aspectos dessa nova política indígena e demanda simbólica [...] na direção da antropologia como novos objetos da antropologia” (idem, p. 59-60).

<sup>3</sup> Publicados em Azevedo et al (2008). Essa pesquisa contou com a participação de Walmir Cardoso, físico da PUC/São Paulo, que, a partir dela, redigiu sua tese de doutorado (CARDOSO, 2007). Também resultaram dessa pesquisa um artigo escrito em coautoria com os Tukano (OLIVEIRA et al., 2010), o verbete sobre astronomia Tukano no site do ISA (OLIVEIRA, 2010), e a parte referente aos Tukano no artigo de Epps e Oliveira (2013).

<sup>4</sup> Benzimento é o termo utilizado em português na região do Alto Rio Negro para designar *bahsese*, encantações xamânicas proferidas pelos *benzedores*, especialistas xamânicos denominados, na língua tukano, *kumua*. Os Tukano possuem um vasto repertório de encantações. Algumas encantações xamânicas são realizadas por ocasião do nascimento da criança e repetidas em momentos de passagem de seu ciclo de vida (SILVA, 1977; REICHEL-DOLMATOFF, 1975; LANGDON, 1975; BUCHILLET, 1988, ANDRELLO, 2004; CABALZAR, A. 2005; CABALZAR, F. 2010; HUGH-JONES, S. 1979;



protagonizado pelos Tukano do Alto Tiquié entre 2006 e 2009 resultou na publicação de um livro que contém encantações xamânicas realizadas por ocasião do nascimento (local do parto, cordão umbilical, banho, nomeação, alimentação e proteção)<sup>5</sup>. Entre 2006 e 2009, acompanhei a realização de diversas atividades articuladas à linha de pesquisa do ensino médio Tuyuka denominada “Conhecimentos femininos sobre cuidados com alimentação e saúde”, dentre as quais o registro de práticas culinárias, pinturas corporais e faciais e confecção de cerâmica. Em 2008, realizei uma viagem de dez dias ao Pirá Paraná (*Waiya*), afluente do rio Apapóris, ocasião em que acompanhei moças e mulheres Tukano, Desana, Tuyuka e Yeba mahsã, do Tiquié brasileiro, na participação de um encontro na comunidade Barasana de San Miguel sobre cuidados femininos nas diferentes etapas do ciclo de vida, parte de uma *investigación* que vinha sendo desenvolvida pelas mulheres da Asociación de Capitanes y Autoridades Tradicionales Indígenas del río Pirá Paraná (ACAIFI) com os assessores da Fundación Gaia Amazonas (FGaia).

Concomitante a essas atividades, ocorria a familiarização com o ambiente do Noroeste amazônico, o aprendizado das línguas Tukano (em maior grau) e Tuyuka, o conhecimento de comunidades ao longo do rio Tiquié, o estabelecimento de laços de confiança com seus moradores, a identificação de interlocutores privilegiados.

Um momento marcante em minha trajetória foi quando, em 2006, no meu segundo ano de trabalho como antropóloga do ISA e sem saber exatamente as implicações sociocsmológicas de minha ação, pedi aos

---

ARHEM et al, 2004); outras se efetuam em cerimônias públicas realizadas em determinadas épocas do ciclo anual e estão relacionadas a passagens de certos seres sobrenaturais que trazem doenças (CABALZAR, F. 2005; ARHEM et al., 2004). Há também encantações relativas à construção de uma casa, à elaboração de um artefato, ao cultivo na roça, à caça, à pescaria, entre outros. Além disso, existem as encantações terapêuticas, recitadas em processos de cura, e as encantações maléficas, chamadas em Tukano *dohase* (sopro ou estrago). Ao benzer, o *kumu* recita palavras em voz baixa sobre veículos como o tabaco, o carajuru (pigmento vermelho utilizado na pintura facial e corporal, produzido a partir de processamento de folha homônima), breu, alimentos, água e outros líquidos, plantas, que depois serão consumidos/ingeridos pela pessoa, aplicados no seu corpo, defumados sobre objetos e lugares.

<sup>5</sup> Em AEITYPP (2011).

Tukano um nome de *benzimento* (*bahseke wame*)<sup>6</sup>. Fui atendida e recebi meu nome durante uma festa de caxiri<sup>7</sup> de encerramento de uma oficina de pesquisa da escola<sup>8</sup>, na maloca-escola, em *Sopori Bua*. Ao longo de algumas horas, o *finado* Aprígio, velho *kumu* do clã *Ñahuri porã*, proferiu encantamentos sobre uma cuia de caxiri, que fui orientada a beber. O procedimento se repetiu por três vezes. Por fim, o *kumu*, posicionando-se em minha frente, recitou parte do *benzimento* de nomeação em voz alta, publicamente. Na ocasião, muitos participantes da festa, vindos de diversas comunidades do médio e alto Tiquié, fizeram registros desse benzimento com seus gravadores. Recebi o nome de *Yepario*, que, conforme me explicaram mais tarde, era o nome da primeira mulher criada pelo Avô e pela Avó do Universo e também o nome que o avô dá à filha do seu primeiro filho. Para mim, um benzimento de nomeação feito com caxiri e de forma pública certamente se tratava de uma inovação<sup>9</sup>. No dia seguinte, acordei cedo; e, ainda pensando sobre o que significava para os Tukano me atribuir um nome nessas condições, encontrei o velho *kumu*, que, na língua Tukano, me cumprimentou e falou: “agora você é Yepario, Tukana, estará para sempre ligada a esta terra”. A partir do recebimento do nome, percebi que a atitude dos Tukano comigo havia mudado: se eu me sentia doente, a causa era atribuída à ingestão de certo alimento ou à caminhada no mato durante a época de menstruação, aos perigos relacionados a seres que apareciam em determinada época do ciclo anual, à minha falta de proteção através de *benzimentos*<sup>10</sup>. Então me

---

<sup>6</sup> Ver capítulo 4 sobre nascimento.

<sup>7</sup> Festa dançante com intuito de descontração, em que são ingeridas grandes quantidades de caxiri, bebida fermentada à base de mandioca e tubérculos.

<sup>8</sup> Oficinas de pesquisa são encontros que reúnem professores, alunos, pais e demais moradores das comunidades que compõem a escola, com o objetivo de discutir temas de pesquisa de interesse da comunidade escolar. Podem contar ou não com participação de “assessores” e/ou “pesquisadores” não indígenas de ONGs e/ou de outras instituições e universidades parceiras. Essa metodologia de ensino foi construída e implementada no contexto das escolas indígenas específicas do Alto Rio Negro, a partir do final dos anos 1990. Ver capítulo 9 desta tese.

<sup>9</sup> Salvo engano, não há referência na literatura a rituais públicos de nomeação. Arhem (1978, p.14) afirma: “The birth ritual is a notoriously private ritual”.

<sup>10</sup> Buchillet (1995, p. 8) identifica quatro termos referentes à doença na nosologia Desana: (1) *Doreri* (do verbo *dore*: “mandar”, “enviar para”, “dar uma ordem a”), que traduz a dimensão etiológica que prevalece entre os

encaminhavam ao tratamento com um *kumu* – caso contrário, diziam, eu poderia até morrer. Se eu me mostrava mais simpática com algum homem, com certeza era devido à *puçanga*<sup>11</sup> que ele havia usado para me atrair. Teria de mandar *benzer*, ou eu poderia ficar louca. Os Tuyuka, por sua vez, não perdiam a oportunidade de me chamar de prima, com base na regra de exogamia linguística e de casamento preferencial com a prima cruzada entre os Tukano orientais: “agora você é tukana, nossa prima”.

Não foi apenas através dessa experiência pessoal, mas especialmente a partir dela e da entrada ou inserção em uma rede de relações – que inclui seres humanos, animais, espíritos diversos –, que eu comecei a perceber a importância da nomenclatura para os Tukano e a entendê-la como elemento fundamental na construção da pessoa Tukano.

Considerando meu avô o *kumu* que me atribuiu nome, a cada viagem que fazia ao rio Tiquié eu parava em sua comunidade e lhe oferecia tabaco, que ele costumava pedir-me. A última vez em que o vi, antes da doença, foi na sua comunidade, no final de 2009, durante um

---

Desana, a da patogenia exógena, e caracteriza quase a totalidade das doenças que afetam tradicionalmente os Desana. São doenças atribuídas a uma agressão externa que pode vir de um outro ser humano através da feitiçaria comum feita com substâncias vegetais postas em contato com a futura vítima; de um xamã, através de uma forma de feitiçaria pela qual o pajé-onça (*ye*) arremessa objetos patogênicos dentro do corpo da vítima ou recita encantações de agressão em direção à vítima; dos animais (e espíritos) aquáticos ou da floresta, que estão relacionados a doenças que resultam, geralmente, de um erro pessoal do doente (transgressão de proibições alimentares, de atividades e/ou uso abusivo de plantas mágicas para a caça ou a pesca). (2) *~Pudidi*, "dor", qualifica as doenças "que vêm por elas mesmas", não podendo ser atribuídas a uma intenção maléfica externa. Essas doenças, denominadas "doenças do universo", existem desde o começo do mundo, podendo ocorrer em certos períodos do ano e afetar qualquer pessoa. (3) *Behari* tem dois sentidos não excludentes: "transitório/passageiro" e "que passa de um para outro". Termo apropriado para denominar as poucas doenças que os Desana associam aos brancos e cujas principais características epidemiológicas, além da virulência e da transitoriedade, são o alto poder de contágio. (4) *Birari* designa as doenças que atingem, simultaneamente, todos os membros de uma comunidade, sendo, portanto, atribuídas à feitiçaria xamânica.

<sup>11</sup> Substâncias mágicas (geralmente plantas) usadas para atrair a mulher, mas também peixes e animais de caça.

encontro que reuniu velhos conhecedores do Tiquié brasileiro e colombiano e do Pirá Paraná e jovens pesquisadores da mesma região<sup>12</sup>. Em abril de 2010, soube que o kumu estava internado no Hospital Adriano Jorge, em Manaus, com complicações no pulmão. Fui visitá-lo e o encontrei fragilizado. Foi durante as variadas visitas que se seguiram que conheci sua filha mais velha, a qual viera cuidar do pai doente. Ela havia trabalhado com as freiras salesianas no rio Tiquié desde criança e, aos dezessete anos, saiu da sua região para morar em Belém, onde se casou com um homem da cidade. Travamos uma bela amizade ao longo desses meses em que ela acompanhava seu pai. Após algum tempo no hospital, ele foi transferido para a Casa do Índio (CASAI), que fica em um local arborizado, mais afastado da cidade. A situação da saúde de vovô estava piorando, e ele queria muito entrar em contato com seus filhos homens, interessado provavelmente em lhes repassar conhecimentos – atitude comum para um homem que sabe que está próximo de sua morte<sup>13</sup>. Costumava mandar-lhes recado por mim, e algumas vezes conseguiu falar com seus filhos por telefone, quando estes se encontravam em São Gabriel. Eu havia mandado o seu diagnóstico para que uns médicos de São Paulo o avaliassem, e a resposta não havia sido animadora. Em alguns meses, o hospital de Manaus revelou um diagnóstico mais crítico, câncer, e sua filha me ligou chorando. Continuei fazendo visitas regulares. Minha última visita foi em 28 de agosto de 2010. Como de costume, eu levei abacates, que ele sempre me pedia. Ele já estava bem abatido, porém continuava sorridente e muito falante. Os médicos haviam declarado que o seu quadro era grave e sem possibilidades de melhora. O kumu estava há mais de quatro meses no hospital e queria voltar para casa. Os médicos, analisando o quadro, afirmaram que esta seria mesmo a melhor opção. Sua filha agilizou seu retorno. Por sua própria escolha, retornou de barco, acompanhado pela filha. Chegou a São Gabriel e foi internado na CASAI local. Não conseguiu seguir viagem até sua casa na comunidade,

---

<sup>12</sup> Nessa ocasião, um grupo de pesquisadores e conhecedores do Pirá Paraná foram ao Tiquié conhecer pontos do trajeto das anacondas ancestrais dos Ecuria e Tatuyo situados neste rio e que eles só conheciam pelas histórias dos velhos. Perante os conhecedores do Pirá Paraná considerados mais tradicionais (“los tradicionales”), seu Aprígio se manteve firme e demonstrou, recitando, que os Tukano do médio Tiquié possuíam conhecimentos sobre benzimentos relacionados ao “manejo ambiental”, sobre as diferentes épocas do ciclo anual.

<sup>13</sup> Este assunto será tratado no capítulo 7, na parte III desta tese.

como era seu objetivo, pois já estava fragilizado. Na cidade, sua mulher o acompanhou até a morte. Além de sua filha mais velha, seus filhos homens estavam presentes nos últimos momentos. Foi enterrado no cemitério de São Gabriel da Cachoeira. Sua filha me telefonou em Manaus, aos prantos, para avisar. A morte começava a se tornar uma realidade inevitável na minha convivência com os Tukano.

Em 2012, cursando o doutorado em antropologia social, escrevi um projeto de tese tematizando os processos de construção da pessoa entre os Tukano na contemporaneidade, com foco no xamanismo e na alimentação. Apesar de ter relações prévias de interlocução, pesquisa e confiança com moradores de algumas comunidades Tukano e Tuyuka do médio e alto Tiquié, ao ter de circunscrever um campo mais específico para a pesquisa de doutorado optei por trabalhar entre aqueles me deram nome: os Tukano Ñahuri porã e seu clã maior, os Hausirõ porã. Em 3 de abril de 2012, defendi meu projeto de tese de doutorado, com orientação de Antonella Tassinari, tendo os professores Stephen Hugh-Jones (University of Cambridge), José Kelly e Jean Langdon (PPGAS/UFSC) na banca. Uma das principais sugestões dos avaliadores foi que eu deveria retornar ao Tiquié para realizar um longo e extenso campo específico da pesquisa do doutorado e me abrir para novas questões que poderiam surgir.

Entre abril de 2012 e maio de 2013, realizei, em períodos intercalados, aproximadamente oito meses de trabalho de campo entre os Tukano dos clãs Hausirõ e Ñahuri porã, residindo em três comunidades – *Sopori Bua* (lit. Serra de Espuma, conhecida como São José meio), *Wahp# Nuhk#* (Cunuri) e *Maha wai tukurõ* (Pirarara Poço), localizadas no trecho médio do rio Tiquié, afluentes do rio Uaupés, Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro.

Entre abril e outubro de 2012, atuei como assistente de curadoria da exposição “Peixe & Gente” no rio Tiquié, realizada no Jardim Botânico, sede do Museu da Amazônia (MUSA), em Manaus, através de uma parceria entre este museu, o ISA e associações indígenas do rio Tiquié – Associação Escola Indígena Tukano Yupuri (AEITY), Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié (ACIMET) e Associação das Tribos Indígenas do alto rio Tiquié (ATRIART). Durante esse trabalho, tive a oportunidade de realizar duas breves viagens para a região de meu campo de pesquisa, uma em abril (por vinte dias) e outra em junho (por quinze dias), as quais considero viagens preliminares de campo do doutorado, pois durante as mesmas,

mesmo tendo como foco a exposição, estive atenta ao cotidiano das comunidades visitadas, a aspectos relacionados à minha temática de pesquisa e a outras questões que foram surgindo. Mantive nessas viagens um diário de campo, para além da caderneta de notas relacionada à exposição. Essas viagens preliminares foram fundamentais, pois marcaram meu primeiro retorno a campo após minha atuação de seis anos como antropóloga do ISA nessa região. Havia-se passado um ano e meio, e eu já podia perceber diferenças no cotidiano das comunidades, principalmente o aparente enfraquecimento das escolas indígenas e do movimento indígena; o descrédito dos moradores em relação aos órgãos públicos, principalmente secretaria de educação e prefeitura; a crescente monetarização relacionada principalmente a programas do governo (Bolsa Família e aposentadoria); o aumento do consumo de cachaça, provavelmente relacionado à monetarização e possivelmente à desativação do posto da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) nos trechos de rio, devido a uma nova configuração nacional desse órgão. Além disso, também pude constatar um relativo aumento do fluxo de deslocamento de famílias das comunidades para as cidades de São Gabriel e Manaus, configurando viagens frequentes mas temporárias ou, em muitos casos, o êxodo das comunidades para a cidade.

Na viagem de abril, realizada na companhia do antropólogo Aloisio Cabalzar, do ISA, e da equipe da exposição, tive acesso ao universo masculino relativo à pesca e realizei uma imersão no mundo das armadilhas. Na viagem realizada no mês de junho, em companhia da então arquiteta do MUSA, Marcella Rufino, adentrei densamente no universo das casas-cozinha femininas. Durante essas viagens, foi interessante perceber a impossibilidade de se separarem completamente as esferas da exposição – pesca, peixes, culinária, artefatos – e da tese – que, até então, versaria especificamente sobre construção da pessoa. A própria noção de Gente-peixe (*wai masã*) (CABALZAR, A. 2005)<sup>14</sup> que

---

<sup>14</sup> Os Tukano concebem que o mundo está habitado por diversos seres ou gentes e que, entre os homens e essas outras gentes, existem relações de hostilidade que advêm de épocas primordiais. No início, a primeira humanidade, definida como “Gente do aparecimento”, compartilhava com os outros seres do universo uma condição comum, mas apenas os humanos conseguiram sair dessa condição e se diferenciar, tornando-se “Gente da transformação” (humanidade atual) e deixando para trás os *Wai mahsã* (gente-peixe), “categoria que engloba seres sobrenaturais, não só associados ao rio, aos peixes, mas também aos

permeou a exposição é muito importante, pois aponta para a inserção de humanos e animais dentro de uma esfera comum, a de gente (*mahsã*), que se diferencia da pessoa humana por não ter passado pelo processo de transformação. A relação entre pessoa e artefatos, objetos e corpos, foi notada em diversas ocasiões ao longo da produção da exposição. Este era outro aspecto que aproximava tese e exposição, qual seja, a percepção de que os objetos ocupam local central na formação da pessoa e da corporalidade Tukano, ponto já assinalado por Hugh-Jones, S. (2009). Em suas narrativas sobre a origem das armadilhas, homens Tukano mencionaram que certos artefatos/armadilhas de pesca *são* o corpo da mulher e que a pesca realizada com artefatos *é* a relação sexual

---

animais terrestres, insetos, ou sem uma associação animal direta” (CABALZAR, A. 2005). De acordo com o mesmo autor, essa adversidade primeira entre os que se transformaram e os que não se transformaram é renovada em práticas de predação em que a humanidade consome os peixes e animais de caça, e os *Wai mahsã* e animais atacam a humanidade. Desse modo, para os Tukano, é da ação dos animais e dos espíritos dos animais que advém grande parte dos males e doenças que se abatem sobre os humanos. Em determinados períodos do seu ciclo de vida e épocas do ciclo anual, os humanos tornam-se mais suscetíveis aos ataques desses espíritos da natureza, e torna-se necessária a realização de ações profiláticas, dentre as quais as “encantações” realizadas pelos *kumua* (BUCHILLET, 1988; CABALZAR, A. 2005). A atribuição do estatuto de ‘gente’ aos animais e espíritos entre os Tukano Orientais e a extensão das regras que constituem as relações sociais a outros domínios foram apontadas por Reichel-Dolmatoff (1975) e Århem (1993, 1996) e se aproximam do conceito de perspectivismo formulado por Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996, 2002). De fato, na sua primeira formulação sobre a “qualidade perspectiva” do pensamento ameríndio, Viveiros de Castro (1996) toma o termo emprestado de Arhem (op.cit.), que cunhou o conceito de uma “ecosofia makuna”. Apesar de afirmar que as etnografias de Vilaça (1992) sobre o canibalismo Wari e de Lima (1995) sobre a epistemologia Juruna trazem as contribuições mais diretamente afins ao seu trabalho, afirma que, “na América do Sul, as cosmologias do noroeste amazônico mostram os desenvolvimentos mais completos (ver Århem, 1993; e no prelo, em quem a descrição que precede foi largamente inspirada; Reichel-Dolmatoff 1985; Hugh-Jones 1996)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 118). Formulações de Hugh-Jones, S. (2009) e Andrello (2004, 2006) apontam para especificidades de um perspectivismo das sociedades com ênfase na descendência e predominância do xamanismo vertical. Para discussões pontuais sobre consumo de carne de animais e etiquetas interespecíficas entre os Tukano Orientais, ver Langdon (1975), Hugh-Jones, S. (1996a), Århem (1996).

entre uma mulher e um homem, ou a relação entre a mulher e gente-peixe, remetendo à norma rionegrina da exogamia (conf. CALDERÓN, 2011). As relações estreitas entre pessoas e artefatos também foram notadas através da posição das mulheres em relação aos utensílios de cozinha. Qualquer operação de troca (ou venda, no caso de algumas aquisições para exposição) teve de passar impreterivelmente pelas mesmas, pois, ao receberem os artefatos feitos por seus pais, maridos e sogros ou obtidos através de troca com mulheres hupda, elas se tornam as donas desses objetos.

Para além das questões relativas à exposição, pude acompanhar, durante essas viagens, dois momentos de suma importância para os moradores da comunidade e que estão relacionados diretamente ao tema de pesquisa: morte e nascimento. Na viagem de abril, chegamos à comunidade de Pirarara uma semana após a morte de uma liderança da associação indígena local – a mesma pessoa que estaria à frente da organização da exposição naquele local. Presenciamos e vivemos momentos de tristeza, observamos a situação da viúva e dos filhos, escutamos choros rituais e a narração de diversas versões da morte. Na viagem de junho, chegamos à mesma comunidade na época da realização de um parto em que a mãe deu à luz um bebê morto. Novamente tristeza, luto, e dessa vez participação no funeral. Essas mortes e tudo que as cerca, além de outras que eu já vinha presenciando durante minha trajetória na região, fizeram-me pensar em inserir de modo mais contundente a temática da morte na minha pesquisa sobre pessoa, não sem certo receio e dor.

Em novembro de 2012, após o encerramento das atividades de assessoria de curadoria da exposição, finalmente iniciei meu trabalho de campo específico da tese. Optei, como estratégia metodológica, por realizar uma viagem um tanto diferente daquelas que tivera feito até então – a começar pelo trajeto entre Manaus e São Gabriel, que, em vez de realizar por avião, numa viagem de duas horas, realizei via barco recreio, em uma viagem que durou cinco dias devido ao nível do rio, que estava quase seco. Foram dias interagindo com os passageiros e fazendo anotações em meu caderno de campo, inclusive de uma narrativa do rito realizado nos anos 1970, por ocasião da primeira menstruação de uma mulher desana, do igarapé Umari, afluente do rio Tiquié, hoje moradora da cidade de Santa Isabel do rio Negro.

Na minha pesquisa, dediquei-me a estudar os clãs Hausirō e Ñahuri porã que habitam quatro comunidades – *Sopori Bua* (lit. Serra de



Espuma, conhecida como São José meio), *Bote Purĩ Bua* (lit. Serra de Embaúba, conhecido como São José II), *Wahpu N#hk#* (Cunuri), *Maha wai tukurõ* (Pirarara) – e o sítio *Wãri tukurõ* (Acará Poço). Na tese também faço algumas referências aos Ñahuri de *Oan#* (Serra de Mucura), com os quais interagi mais diretamente durante minha época de atuação no ISA. Caracterizada pela alta densidade populacional e pela pouca distância entre comunidades e sítios familiares, a região do médio Tiquié é marcada pela proximidade a Pari-Cachoeira, que foi sede de uma missão Salesiana entre os anos 1940 e 1980, e pelo alto índice de migração de seus moradores para o rio Negro e para a cidade de São Gabriel, intensificado com a decadência do garimpo na Serra do Traíra nos anos 1980 (CABALZAR, A. 2005). Atualmente a região é composta por trinta e oito comunidades (incluindo os pequenos sítios familiares e excluindo a região de Pari-Cachoeira e arredores), fundadas por homens Tukano, Desana, Mirity Tapuia, Tuyuka, Yeba mahsã, Hupda e Yuhupde e compostas por aproximadamente 1720<sup>15</sup> moradores. Essas comunidades estão distribuídas ao longo do trecho principal do rio e de seus afluentes, como Castanha e Umari, e de igarapés, Cucura, Samaúma e Taracua Igarapé. Com a regra de exogamia linguística, as comunidades Tukano são habitadas por mulheres de grupos exogâmicos diferentes dos de seus esposos e, algumas vezes, pelos cunhados, apesar de a regra de residência pós-marital ser patrilocal.

Ao longo dos meses de novembro a maio, residi em três comunidades no médio Tiquié: *Sopori Bua*, povoada pelos do clã Hausirõ porã, vizinha de *Bote Purĩ Bua*, que é povoada por um segmento Ñahuri porã; em *Wahp# N#hk#*; e em *Maha wai Tuhkurõ* – esta última vizinha do sítio *Wãri Tuhkurõ*, sendo todas elas habitadas por segmentos do clã Ñahuri porã. Residi na casa de quatro famílias: em *Sopori Bua*, na casa de Sílvia Azevedo e de seu esposo, Domingos, Desana do Igarapé Cucura, e na casa do velho Miguel Azevedo (pai de Sílvia e do grupo de irmãos que lá reside) e de sua esposa Desana, Ângela, do Igarapé Turi, afluente do Papuri. Em *Wahp# N#hk#*, residi na casa de Pedro Pedrosa, homem Ñahuri porã, e sua esposa Desana, Palmira; e, em *Maha wai Tuhkurõ*, na casa de Daniel Azevedo, que é o

---

<sup>15</sup> Cálculo feito com base no censo do DSEI de 2013 a respeito dos moradores da área de abrangência do Polo Base São José II. Acrescentei dados aproximados do número de moradores da comunidade Serra de Mucura, catalogada no Censo do Polo Base Taracua, sob o nome de Mucura Lago, sem dados numéricos.

filho mais novo do *finado kumu* Aprígio, e de Aparecida, sua esposa Tariana de Iauaretê, Uaupés.

Durante minha estada nas comunidades, realizei uma imersão no dia-a-dia das famílias. Foram contextos de observação participante os banhos de manhã cedo no porto; a alimentação em casa e na maloca; as atividades econômicas, principalmente na roça; o preparo de alimento por parte das mulheres; as festas com caxiri, tais quais festas de santo, 1ª comunhão, formatura do ensino médio, casamento, festa de natal e ano novo. Uma estratégia fundamental foi “comer junto”. Realizei todas as minhas refeições com as famílias, salvo algumas caixas de chocolate que guardava na minha caixa-preta e ocasionalmente dividia com as crianças. Em troca oferecia mercadorias que são consideradas itens fundamentais, como sabão, pilhas, sal, tabaco, miçangas. Aprofundei o estudo da língua Tukano, que já havia iniciado e desenvolvido razoavelmente na época em que trabalhava no ISA. Tive a oportunidade de acompanhar e registrar os procedimentos relacionados a um parto, junto aos pais, à parteira e ao benzedor. Por uma semana, etnografei a ida dos Tukano do médio Tiquié ao distrito de Pari-Cachoeira, onde estiveram envolvidos com a ação Balcão da Cidadania, a qual foi promovida pela FUNAI, em parceria com o Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) e com a Secretaria de ações da cidadania (SEAS), para retirada de documentos diversos como Registro Geral (RG), Cadastro de Pessoas Físicas (CPF), Registro Administrativo de Certidão Indígena (RANI), certidão de nascimento, e auxílios como Bolsa Família, aposentadoria, carteira de trabalho e auxílio-maternidade, objetos textuais que atualmente têm sido considerados relevantes na constituição de pessoas e corpos Tukano, como já observou Guzman-Gallegos (2009) entre os Runa amazônicos do Equador.

Para a realização desta pesquisa, também escutei e registrei histórias. Uma parte delas me foi contada na língua Tukano, em entrevistas previamente combinadas, em que o/a narrador/a me aguardou em sua casa ou me visitou na casa em que eu estava residindo. Dentre os Hausirõ de *Sopori Bua*, o velho Miguel Azevedo e seus filhos, Antenor, Sérvulo, Antônio, Sílvia, além de Clemente Azevedo (falecido recentemente) e sua esposa desana, Anita. Dentre os *Ñahuri*, em *Wahp# N#hk#*, Jovino Pedrosa, Pedro Pedrosa e sua esposa desana, Palmira; Ermínio Pedrosa e seu filho Romero; José Pedrosa e sua esposa desana, Sueli; a velha Catarina Azevedo, sua filha desana Patrícia e seu genro Aloísio Pedrosa. Em *Maha wai Tuhkurõ*, o velho Luciano, sua nora

Renata Gentil, sua filha Joana Azevedo e o esposo desana, Oligário (moradores de São Gabriel da Cachoeira); Evaristo Azevedo e sua esposa desana, Rivelina, sua filha Aldenira e seu genro desana, Ismael; João Pedro Azevedo e sua esposa desana, Eugênia; Isabel, tuyuka, esposa do finado Aprígio, e sua filha mais velha, Margarida (moradora de Belém), e o filho mais velho de Aprígio; Celestino Azevedo e a esposa tuyuka, Palmira, seu filho Vilmar; o filho mais novo de Aprígio, Daniel Azevedo, e a esposa Tariana, Aparecida; a velha Balbina, irmã de Aprígio, e sua nora Márcia; e finalmente, em *Warĩ Tuhkurõ*, Rafael Azevedo e sua esposa desana, Oscarina.

Na realização das entrevistas com os mais velhos, contei com a mediação de seus filhos ou sobrinhos – no caso dos homens – e de suas filhas – no caso de mulheres. Na maioria das vezes, eu lançava o tema da conversa, mas o próprio entrevistado ou o mediador da entrevista elencava outros pontos que deveriam ser tratados. Geralmente eu fazia as perguntas em português primeiramente ao filho, ao sobrinho ou à filha, que, por sua vez, traduzia para o Tukano, direcionando as indagações ao velho ou à velha, e complementando com questões de seu interesse. Durante a entrevista, quando oportuno, eu também fazia perguntas sobre algum ponto que eu gostaria de esclarecer. Aos homens perguntei principalmente sobre a trajetória dos clãs Hausirõ e Ñahuri, questões rituais, questões de contato com os brancos em diferentes épocas. Às mulheres, indaguei-lhes sobre as transformações no modo de vida – alimentação, trabalho, educação, ritual. Por fim, os assuntos foram se mesclando tanto nas perguntas, minhas e dos mediadores, quanto nas respostas dos velhos e das velhas, de modo que percebi que falar de certas questões implicava necessariamente falar de outras. Na época de realização do meu trabalho de campo específico do doutorado, eu já estava circulando naquele lugar e entre aquela gente há aproximadamente seis ou sete anos. Desse modo, minhas perguntas se baseavam muito no que eu já havia aprendido a considerar relevante nesse tipo de narrativas “do ponto de vista Tukano”, ou melhor, do que seria o “meu ponto de vista” sobre o “ponto de vista Tukano”.

Apesar de estar aqui chamando de entrevista, defino que aqueles foram momentos de *conversa (ukũse)* entre velhos e velhas, homens e mulheres Tukano, e que foram compartilhados comigo. Tudo isso ocorria em um clima caseiro de transmissão de conhecimentos, predominantemente na língua Tukano, com os velhos sentados em seus bancos, fumando cigarro, e, em alguns casos, entre cuiadas de vinho de

pupunha, ou de chibé. Alguns velhos se preparavam antes de conversar comigo, pensando em pontos importantes que queriam contar-me; alguns deles bebiam antes de eu chegar, para poderem ‘falar mais’.

Talvez devido ao costume do uso destes pequenos equipamentos, os gravadores, na região, nas escolas indígenas, e mesmo antes, por parte de alguns missionários, não houve em momento algum incômodo em relação a isso. Muito pelo contrário: alguns velhos faziam questão de que suas falas fossem gravadas. Um dos velhos inclusive me pediu como ‘gratificação’ pela entrevista um gravador, pois queria que seu filho gravasse tudo o que ele tinha para contar. Em alguns casos, isso me fez pensar que ao menos uma grande parte do que eu considerava minha pesquisa era também, simultaneamente, pesquisa deles, na esteira das pesquisas realizadas pelas associações indígenas em seus projetos de educação escolar, manejo ambiental e valorização cultural<sup>16</sup>. No entanto, fui orientada por um dos velhos a não gravar conversas noturnas com seus filhos, apesar de abordarem temáticas de meu interesse, como mitologia e benzimentos.

A maioria absoluta das gravações foi feita na língua Tukano, e algumas transcrições foram realizadas em campo por jovens e adultos *Hausirõ* – Ocivaldo, filho de Clemente e aluno da escola Yupuri – e *Ñahuri porã* – Daniel Azevedo, filho do finado Aprígio e professor da escola Yupuri. Uma grande parte das transcrições e traduções foi feita por Dagoberto Azevedo, *Ñahuri porã* de Pirarara, que já trabalhou como pesquisador indígena em projetos junto à equipe do PRN do ISA e atualmente é aluno de mestrado em Antropologia Social da UFAM (Universidade Federal do Amazonas); e por Rivelino Barreto, do clã *Bubera porã*, nascido no alto Tiquié, atualmente aluno do PPGAS da UFSC. Com este último, trabalhei presencialmente na universidade apresentando-lhe os rascunhos de transcrições e traduções que eu me havia aventurado a fazer e corrigindo, com seu apoio, cada um dos trechos. Ambos contribuíram presencialmente e virtualmente (por e-mails e chats de redes sociais) na explicação de alguns conceitos fundamentais na tese em relação aos quais eu possuía uma série de interrogações.

Para além dessas entrevistas e conversas, uma grande parte do material base desta tese consiste em histórias ou fragmentos de histórias que escutei em variados contextos ao longo desses anos em que estive

---

<sup>16</sup> Essa questão será abordada na Parte III desta tese.

entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã: na realização de visitas às suas casas, ao recebê-los em visitas em meu local de hospedagem durante a noite, em meio a viagens que realizamos pelos rios (Tiquié e afluentes, Pirá Paraná e afluentes) e cidades (São Gabriel da Cachoeira, Manaus, a cidade colombiana de Letícia, Macapá, São Paulo), em festas de caxiri ou dabucuris – enfim, acompanhando homens e mulheres Tukano “por aí”. Dentre os interlocutores dessa época, destaco, entre os *Hausirõ porã* em Sopori Bua, o finado Guilherme Azevedo e seu genro desana, José; os filhos de Clemente Azevedo, José Maria, Ocivaldo e Anaide; a finada Joana Uribe, siriana, nora de Miguel, e seu pai, Benjamin Uribe, morador do Sítio Novo. Entre os *Ñahuri porã*, em *Oanã*, destaco Nelson Pedrosa e seu filho Roberval, e Ernesto Pedrosa e sua filha Clemilza; em *Maha Wai Tuhkurõ*, os finados Aprígio e Manuel Azevedo, além de Mariano e Dagoberto Azevedo; e, em *Bote Purĩ Bua*, José Azevedo e seus filhos Dario e Rogelino, bem como o finado Ângelo Azevedo e sua esposa desana, Dionélia Aguiar, Damázio Azevedo, Zenilton Azevedo e finalmente Vicente Azevedo, interlocutor primordial, que muito me ensinou sobre a vida e o pensamento dos *Ñahuri* e dos Tukano de modo geral.

Relendo o registro de cada acontecimento ou detalhe a mim contado, muitas vezes em diários de campo relativamente antigos, redigidos a partir do ano de 2005, entendi que o ato de me contar essas narrativas consistiu numa estratégia de aproximação, numa forma de estabelecer comigo uma relação de conhecimento mútuo. O compartilhamento dessas histórias era uma maneira de me tornar mais íntima, de me incluir gradualmente como parte daquele lugar, da vida daquelas pessoas, daquele mundo – enfim, uma forma de me tornar *gente*, de me educar. Como parte desse processo de educação<sup>17</sup>, além de

---

<sup>17</sup> Concordo com Ingold (2014, p. 388-389, traduções minhas) quando este afirma que “praticar observação participante é também se submeter a [ou vivenciar] uma educação [...]” e quando insiste na ideia da “antropologia como uma prática de educação”. O autor nota: “derivada do latim *educere* (de *ex*, ‘fora’, mais *ducere*, ‘conduzir’), educação consistia mais em uma questão de conduzir os noviços *fora* no mundo do que, como é comumente compreendido hoje, em inculcir conhecimentos *nas* suas cabeças. Ao invés de nos situar numa posição ou nos dispor uma perspectiva, educação nesse sentido diz respeito a nos afastar de qualquer ponto de vista, de qualquer posição ou perspectiva que possamos adotar. Em resumo, como o filósofo da educação Jan Masschelein (2010a: 298) observou, é uma prática de *exposição*. Certamente a observação

me contar suas histórias e de me dar um nome, *Yepario*, e um apelido (que infelizmente não posso revelar!), os Tukano me ensinaram, ou tentaram me ensinar, muitas coisas, dentre as quais quando banhar; o que, como e quando comer; como guiar uma canoa; como caminhar no mato; como ir à roça e trabalhar seus produtos; como coletar frutos, preparar mingau, quinhampira, trabalhar cerâmica, colares, pigmentos para tinta corporal e facial; e, mais do que tudo, a conversar. Em troca, perguntaram sobre mim, sobre minha família, meus amigos, o lugar onde nasci, os lugares onde estudei e trabalhei, por onde viajei, as línguas que eu falava, meu estado civil, se eu tinha filhos, se meus pais e avós eram vivos, como era o mar, como eram os grandes navios, como funcionavam os aviões, de que modo eles eram feitos, como era a língua inglesa, se eu poderia ensinar o inglês, ensinar a usar o gravador, a máquina fotográfica, ensinar a usar o computador, a consertá-lo, a produzir um livro. Espero ter retribuído minimamente, compartilhando um pouco dos conhecimentos e do modo de vida que eles queriam acessar.

### **As transformações da casa como eixo para uma reflexão sobre alterações nos modos de construção de pessoas, clãs e conhecimentos**

Conforme anunciado anteriormente, minha tese tem como objetivo central investigar processos de continuidade, descontinuidade e inovação na construção de pessoas (*mahsã*), clãs (*mahsã kurari*) e conhecimentos (*mahsĩse*), tendo como pano de fundo as transformações da casa. Para tanto, lanço mão de uma etnografia contemporânea entre

---

participante, se não for nada mais, é somente tal prática. É uma prática que chama o antropólogo noviço a participar [*to attend*]: participar do que os outros estão fazendo ou dizendo e sobre o que está acontecendo ao redor; acompanhar os outros e fazer o que mandam, o que quer seja que isso possa implicar e aonde quer que isso possa levá-lo. Isso pode ser angustiante e implicar considerável risco existencial. É como lançar o barco em um mundo ainda não formado – um mundo em que as coisas ainda não estão prontas mas sempre incipientes, prestes à emergência contínua. Comandada não pelo dado, mas pelo que está *a caminho* de ser dado, a pessoa deve estar preparada para *esperar* (Masschelein 2010b: 46). De fato, esperar pelas coisas é precisamente o que significa participar [*to attend to*] delas”.

os Tukano dos clãs *Hausirõ* e *Ñahuri porã*, moradores do médio rio Tiquié, TI alto rio Negro.

Portanto, de um projeto inicial de pesquisa focado na construção da pessoa entre os Tukano, minha tese acabou por abordar a relação entre processos de atualização de clãs, pessoas e conhecimentos. A preocupação com a composição e atualização de clãs e com as políticas intra e interclânicas foi um tema que se impôs a partir do interesse dos próprios homens Hausirõ e Ñahuri em contar suas trajetórias de origem, ocupação do Tiquié e contato com os brancos. A atenção aos modos de produção de conhecimentos se deve a três fatores: à minha experiência anterior como assessora pelo ISA em processos de pesquisa colaborativa e registro de conhecimento entre os Tukano; à minha participação, como membro do NEPI (Núcleo de Estudos de Populações Indígenas), junto ao projeto temático “Compreensões antropológicas sobre conhecimentos nativos e vice-versa: um diálogo em rede”<sup>18</sup>, coordenado pela Profa. Antonella Tassinari; e, last but not least, às inspirações advindas de conversas com o prof. Stephen Hugh-Jones durante meu estágio de doutorado na Universidade de Cambridge. O radical comum às palavras que designam na língua tukano pessoas e conhecimentos e a definição de clã como um grupo de pessoas só reforça a ideia de que processos de construção de pessoas, produção de conhecimentos e atualização de clãs podem ser analisados uns em relação aos outros.

Para cercar essa temática, elegi três esferas de análise que correspondem a três partes da tese, através das quais busco analisar: (1) o lugar do conhecimento nas estratégias de (re)produção desses clãs ao longo da história; (2) o modo como ocorrem atualmente processos de atualização e transmissão de conhecimentos em fases marcadas do ciclo da vida da pessoa (nascimento, primeira menstruação, iniciação, morte); (3) experimentos de produção e transmissão de conhecimentos próprios em diálogo com formas de conhecimento dos brancos (*buese*) – nas

---

<sup>18</sup> Financiado pelo IBP (Instituto Brasil Plural). No âmbito desse projeto, realizamos sessões de estudo sobre a produção antropológica em torno do tema dos conhecimentos indígenas e diversas atividades, dentre as quais destaco o Seminário “Pesquisas e processos recentes no Noroeste Amazônico: construção da pessoa e circulação de saberes”, realizado em 2012, no PPGAS/UFSC, através de uma parceria NEPI/Afunda e IBP. Esse seminário contou com a presença do Prof. Stephen Hugh-Jones e de Higino Tenório, liderança Tuyuka, os quais debateram os trabalhos apresentados por alguns antropólogos que realizam pesquisa atualmente com povos Arawak e Tukano no alto Rio Negro.

pesquisas colaborativas entre missionários e indígenas, antropólogos e indígenas e naquelas realizadas na escola indígena.

Na realização desta pesquisa, parto do pressuposto de que, entre os grupos Tukano, a produção e transmissão de conhecimentos são centrais numa política mais ampla de produção de pessoas e atualização de grupos sociais (clãs), que é reinventada e toma novos contornos ao longo da história. Ademais, minha sugestão é que essa política, por sua vez, deve ser lida a partir do idioma da *Casa*.

O rendimento da correlação entre os conceitos de *casa*, clã, pessoa e conhecimento pode ser deduzido a partir de argumentos desenvolvidos por Stephen Hugh-Jones sobre a casa Tukano. Na sua descrição da maloca, Hugh-Jones, S. (1993, 1995) salienta a importância da casa em vários aspectos: ela sintetiza o cosmos; é a moradia do 'grupo da comunidade', composto por um irmão mais velho, seus irmãos, esposas, filhos e irmãs solteiras; e é também sede das festas de iniciação masculina, que reforçam o grupo de descendência, e das festas de dabucuri, ou seja, de troca de alimentos, que promovem a unidade entre diferentes grupos de descendência. Entre os grupos Tukano, o idioma da casa seria materializado nas malocas. De acordo com o autor, a propriedade e a transmissão linear de nomes, títulos e outras prerrogativas rituais, um aspecto importante da noção de casa em Lévi-Strauss (1983,1987), são integrais aos idiomas Tukano comumente glossados como descendência. Cada grupo tukano possui as prerrogativas e itens de riqueza que representam sua identidade e poderes ancestrais: (1) ornamentos de cabeça de plumas e bens cerimoniais mantidos dentro da caixa de plumas; (2) um conjunto de instrumentos sagrados musicais; (3) direitos de fazer um item particular da cultura material e direitos de fazer e usar certos itens de propriedade ritual (máscaras, instrumentos musicais, etc.); (4) um complexo de propriedade não material, linguística e musical, abrangendo nomes pessoais, nomes para objetos rituais, uma linguagem, vários cantos, encantamentos, músicas, melodias instrumentais, estilos musicais, e um corpo de mitos, sendo que estes últimos servem para identificar e legitimar os poderes ancestrais de grupos que podem ser ativados no conjunto ritual apropriado. Deduz-se disso, então, a relação fundamental entre uma casa e certo conjunto de propriedades.

Em suas discussões mais recentes, Hugh-Jones, S (2010a) demonstra como esse patrimônio, repassado pela linha masculina, toma



forma de itens de propriedade ritual sagrada conhecidos como *gaheuni*<sup>19</sup> (‘valiosos, riqueza’), que consistem em objetos materiais, muitos dos quais foram passados como herança através de gerações. Essas riquezas materiais são complementadas por um conjunto de propriedade imaterial e verbal que inclui a língua falada por cada grupo e um conjunto de nomes pessoais, encantações, cantos, mitos e narrativas de origem. No caso Tukano, portanto, as riquezas são uma materialização mais concreta ou manifestação de conhecimentos, atributos, capacidades e poderes específicos que são transmitidos através das gerações e definem tipos específicos de povos (people). *Gaheuni*, riquezas, ou objetos, implicam conhecimentos (*masise*) ou narrativas (*keti o ka*)<sup>20</sup>. À maloca (em seu sentido arquitetônico, cosmológico e político) estão atrelados tipos específicos de conhecimentos/objetos. Daí deduz-se que casas são, portanto, casas de conhecimento.

Uma questão a se problematizar é que esse esquema pautado exclusivamente em conhecimentos masculinos e esotéricos deixa à margem os conhecimentos de homens e mulheres comuns – aqueles relativos a atividades cotidianas que, pelo menos em alguns casos, também guardam especificidades clínicas. Christine Hugh-Jones (1979) foi a primeira autora a ressaltar a ausência de aspectos cotidianos na produção antropológica do alto rio Negro e a promulgar sua importância analítica. Segundo a mesma, em sua pesquisa, “uma grande parte da análise tem a ver com a estrutura da vida cotidiana e sua relação com outras esferas estruturadas, como o parentesco, os mitos e rituais, que normalmente recebem um tratamento preferencial nas monografias interpretativas” (HUGH-JONES, C., 1979, prefácio, tradução minha). Nesse sentido, um dos desafios da minha tese será incluir uma reflexão sobre o lugar de conhecimentos comuns do cotidiano no esquema casa-clã-pessoa-conhecimento.

No que tange ao caso dos grupos Tukano do rio Tiquié, principalmente aqueles moradores dos trechos baixo e médio, a história de contato com os *brancos* (portugueses, comerciantes, seringueiros, missionários, garimpeiros, governantes e ongueiros) trouxe e continua trazendo várias modificações ao esquema acima. A chegada dos missionários salesianos, de modo especial, aparece como um

---

<sup>19</sup> O equivalente na língua tukano é *ahpeka*, “coisas outras” (ANDRELLO, 2010, p. 18).

<sup>20</sup> Respectivamente *masise* e *nirō kahse* na língua tukano.

acontecimento marcante nas falas de meus interlocutores, e demarca uma espécie de ruptura com o modo de vida da casa-maloca e com conhecimentos e práticas a ela atrelados. Os salesianos interferiram de forma muito incisiva no cotidiano dos indígenas, destruindo a casa (*basariwii*, casa de dança, maloca), implantando comunidades com casas nucleares, capelas, cemitérios, e instaurando um regime que proibiu práticas de rituais, silenciou conhecimentos, destruiu objetos rituais. Argumento nesta tese que, ao implantar o internato e a escolarização, os salesianos instituíram uma nova casa, a escola (*bueriwii*, lit. casa de estudo), e com ela um novo modo de conhecer, ensinar-aprender, o estudo (*buese*), ao qual está atrelada a intenção de composição de um novo modelo de pessoa, os estudantes (*buerã*).

Apesar da violência desse processo, os Tukano o vivenciaram atribuindo significados próprios, *experimentando* (*yãase*) e *testando* (*yãakeose*) maneiras de continuar sua (re)produção como pessoas e grupos Tukano, esquecendo (*ahkobohose*) ou *abandonando* (*kõase*, lit. jogando, mas também descartando, perdendo, conf. RAMIREZ, 1997, t. II, p. 83) certos conhecimentos, práticas e objetos, insistindo na continuidade atualizada de outros, estabelecendo relações de *companheirismo* (*bapatise*) ou *parcerias intra e interclânicas*, relações de alianças com os cunhados e com os *brancos*, e se apropriando de poderes, capacidades e atributos dos diferentes tipos de *brancos* que cruzaram seus caminhos. Nos últimos dez anos, ao combinar a constituição de uma escola indígena com a construção de uma maloca, movimento sintetizado no uso do termo *maloca-escola*, os Hausirõ e Ñahuri do médio Tiquié se apropriaram da instituição escolar de modo a torná-la um eixo fundamental da produção, em novos termos, de relações sociais, próprias das sociedades de casa Tukano.

Se considerarmos o cotidiano das atuais comunidades Tukano do médio Tiquié, nós nos depararemos com uma situação aparentemente bem diferente da registrada em etnografias já clássicas sobre outros grupos Tukano orientais: clãs distribuídos em comunidades compostas por casas familiares, capela, escola, radiofonia, posto de saúde, cemitério, uma palhoça<sup>21</sup> e, em alguns poucos casos, uma maloca

---

<sup>21</sup> Tipo de construção circular feita de madeira e coberta de palha que os Tukano não reconhecem como sendo “originalmente” produzida por eles. Não possuem nome para esse tipo de construção na sua língua. Atribuem sua origem aos Baré do rio Negro. De qualquer forma, ela possui uma função importante nas comunidades, principalmente naquelas onde não existe maloca. É local para

construída no contexto das associações indígenas escolares ou comunitárias, com novos usos. Os clãs não possuem mais os objetos valiosos, a caixa de ornamentos, nem os conhecimentos para fazerem ritos mais complexos, segundo alegam os mais velhos. Ritos de iniciação masculina foram *abandonados*; dabucuris são realizados de maneira simplificada, como ritos de troca de alimentos entre cunhados em certas épocas do ano e em ocasiões como dias festivos do calendário brasileiro oficial ou da escola: dia das mães, dos pais, festas de professores, dia das crianças, formaturas. Antigas funções aparentemente desaparecem ou se transformam – chefe, guerreiro, cantor/dançarino, benzedor, servo –, dando lugar a outras novas – capitão, liderança da associação, professor, agente de saúde, soldado, padre, peão. O benzedor permanece, embora de modo diluído e mais confinado à esfera familiar.

Concomitantemente são efetuados cuidados em torno do nascimento de crianças e da primeira menstruação da moça, tais como *benzimentos* (*bahsese*), *aconselhamentos* (*were*) e abstinências (*betise*), não sem alguns *abrandamentos* (conf. CABALZAR, F. 2010) e inovações. Ritos de iniciação masculina são *abandonados*, e sobre eles impera a ordem do silêncio. Ritos de inumação, embora externalizados e realizados em cemitérios cristãos, impescindem de benzimentos. Explicações sobre vida, morte e doenças continuam pautadas num idioma xamânico. Esses momentos marcados do ciclo de vida são considerados fundamentais na transmissão de conhecimentos (*masĩse*) masculinos e femininos, inclusive dos conhecimentos considerados *importantes* ou *valiosos* (*nirõ kahse*), narrativas que constituem patrimônios de clãs (para os Barasana *keti o ka*, conf. HUGH-JONES, 2010a) e que estão relacionados à construção da pessoa (para os Tuyuka *nirõ makañe*, conf. CABALZAR, F. 2010).

Ao mesmo tempo, práticas cotidianas atuais dos homens e mulheres comuns – atividades de pesca, caça, roça, preparo culinário, construção de casas, preparo de armadilhas, utensílios de cozinha – que exigem conhecimentos profundos do ambiente e dos ciclos da natureza que possibilitam a vida naquele lugar não foram diretamente atacadas pelos missionários; persistem, mas sofrem alterações de acordo com transformações sociais. Em um contexto de fragmentação do modo de

---

realização de refeições comunitárias, festas, encontros, reuniões, rezas e hospedagem para aqueles que estão de passagem.

ser Tukano, é possível identificar canais, linhas pelas quais conhecimentos (*mahsise*) são transmitidos e inovados, enquanto outros são *abandonados* e silenciados.

Por outro lado, há grande interesse dos Tukano no domínio dos conhecimentos e nos métodos de conhecimentos escolares (*buese*), como o domínio da escrita, da leitura, de técnicas de desenho, de registros audiovisuais, do uso de computadores e de outros equipamentos – algo que, longe de ser novo, pode ser verificado já nos registros históricos dos encontros com antropólogos, missionários, e mais recentemente nas experiências de escola indígena. Esses encontros impulsionam a inserção dos conhecimentos indígenas em outras redes de produção e transmissão.

É nesse contexto de transformações da vida social dos povos Tukano que se insere minha preocupação em identificar continuidades, falas, descontinuidades, *abandonos* e silêncios, inovações, em relação à produção de pessoas, grupos e conhecimentos, tendo como eixo as transformações da casa. Minha pesquisa focaliza na análise do modo como esses processos ocorrem em diferentes esferas da vida contemporânea – trajetórias de clãs, ciclo de vida, registro de conhecimentos e escola indígena –; e através dela busco balancear uma etnografia do cotidiano com questões mais esotéricas (narrativas, *kihti* e encantações xamânicas, *bahsese*), examinando tanto o conteúdo de conhecimentos e ideias quanto o modo como eles operam na vida diária.

Ao longo desta investigação, busquei explorar alguns conceitos que perpassam todas as esferas analisadas. Nesse sentido, aponto a importância da composição de duplas e o estabelecimento de relações de *companheirismo* ou *parcerias* (*bapatise*) e alianças na constituição de relações sociais e de conhecimento entre pessoas e grupos. Ressalto a centralidade dos conceitos de *tho* (ouvir) e *iña* (olhar) – e de outros que destes derivam – nos modos de construção e transmissão de conhecimentos Tukano. Demonstro como o *esquecimento* (*ahkobohase*), *abandono* (*koase*), experimentação (*yãa*) ou teste (*yãakeose*) e *abrandamentos* (CABALZAR, F. 2010) orientam os modos de atualização de processos de construção de pessoas, clãs e conhecimentos Tukano. Aponto a oposição entre dois horizontes conceituais – *masise* (conhecimento) e *buese* (estudo) – e os limites e possibilidades que permeiam experimentos de encontro entre ambos.

Na primeira parte desta tese, busco identificar o lugar do conhecimento nas estratégias de (re)produção ao longo da história de

dois clãs Tukano, os Hausirõ e Ñahuri porã, através da análise de suas narrativas sobre a origem dos Tukano e de seus próprios clãs e sobre a migração desses clãs do Papuri, seu rio de origem, para o rio Tiquié, onde habitam há aproximadamente dois séculos. Demonstro como o estabelecimento de uma *parceria* entre dois segmentos desses clãs de relativamente baixa hierarquia, o acesso ao conhecimento de seus irmãos maiores, seu suposto pioneirismo na ocupação do médio rio Tiquié e o estabelecimento de alianças com diferentes brancos ao longo dos tempos (governantes, comerciantes, salesianos, garimpeiros, e mais recentemente ONGs), que lhes propiciaram o acesso a conhecimentos e objetos exógenos, possibilitaram a aquisição de certo prestígio frente aos seus irmãos maiores, cunhados e brancos. Paralelamente, narro a história da desintegração da maloca e da fragmentação da vida social em diversas casas (dentre as quais a escola) e a construção de uma maloca-escola no contexto do movimento indígena.

No capítulo 1, realizo uma apresentação geral dos Tukano, inserindo-os no panorama dos grupos Tukano Orientais, e um breve histórico do contato desses grupos com os *brancos*, tendo como pano de fundo a história mais geral de contato na região do alto rio Negro e, mais especificamente, nos rios Uaupés e Tiquié.

No capítulo 2, analiso histórias dos velhos (*buhkurã kihti*), entendendo-as como conhecimentos importantes (*nirõ kahse*) que integram o patrimônio de clãs e que são transmitidos de geração a geração pela linha patrilinear. A versão Hausirõ da origem do mundo e da humanidade revela modelos primordiais de modos Tukano da construção de pessoas e de produção e transmissão de conhecimentos. Nessa versão, a proeminência do irmão menor perante seus maiores através do acesso aos conhecimentos do irmão maior de todos e a composição da relação de *companheirismo* entre os Hausirõ e Ñahuri porã são pontos que aparecem desde o tempo da convivência interclânica no rio Papuri. As diferentes narrativas sobre as trajetórias dos clãs Hausirõ e Ñahuri porã de ocupação do Tiquié e fundação de comunidades demonstram como versões de histórias constituem diferentes conversas (*ukūise*), que, por sua vez, são parte importante de processos de delimitação de diferenças entre grupos, clãs, segmentos de clãs e grupos de irmãos.

No capítulo 3, continuo falando de *kihti* (história), com o intuito de compreender como os Tukano significam as relações que construíram com os diversos tipos de brancos que atravessaram a sua história,

ressaltando o modo como essas relações possibilitam a apropriação de modos de conhecimento exógenos. Entramos no âmbito de uma história mais recente, em produção, cuja maior parte a geração atual – sejam velhos, adultos e, em alguns casos, jovens e crianças – vivenciou, ou seja, não apenas *ouviu* falar, mas *viu*, sendo que inclusive atuou diretamente nos acontecimentos. Transito por discursos ou narrativas sobre diferentes tempos do contato que, longe de representar todas as fases de um histórico de contato do rio Negro, dizem respeito a *tero* (momentos ou épocas) que foram priorizados nas histórias que meus interlocutores contaram: a chegada e o estabelecimento dos salesianos, que instauraram a escola (*bueriwí*), o estudo (*buese*), e iniciaram a formação de alunos (*buerã*); a implantação de escolinhas comunitárias; as *andanças* de homens e mulheres em atividades extrativistas e de comércio; o tempo do garimpo; e finalmente a domesticação da escola pelos Tukano, através da construção de uma maloca-escola.

Na segunda parte da tese, investigo como as transformações da casa alteram os procedimentos relativos à construção da pessoa – *benzimentos* (*bahsese*), aconselhamentos (*werese*), restrições (*betise*) – nas fases marcadas do ciclo de vida (nascimento, primeira menstruação, iniciação, morte) e analiso continuidades e descontinuidades nos processos de transmissão de conhecimentos que ocorrem nesses momentos e a partir deles. Demonstro que *abandono*, *esquecimento*, *abrandamento* (CABALZAR, F. 2010) e *experimentação* (*yãa*) e teste (*yãakeose*) caracterizam processos de construção da pessoa, produção e transmissão de conhecimentos, cujas atualizações impescindem da atuação de duplas intergênero e de *parcerias* intergeracionais.

No capítulo 4, demonstro como, apesar de todas as transformações sociais vivenciadas pelos Tukano do médio Tiquié, os procedimentos relativos ao nascimento continuam sendo considerados fundamentais para a construção da pessoa e para a atualização de conhecimentos masculinos e femininos. Ressalto a importância do estabelecimento da composição de duplas – benzedor/parreira, mãe/pai ou benzedor/pai, parreira/mãe, pais/criança – e a realização de inovações por parte dessas duplas sobre sentidos e práticas de conhecimentos ao exercerem *experimentações* (*yaãse*) e *abrandamentos* na execução de *benzimentos* (*bahsese*), *aconselhamentos* (*werese*) e cumprimento de *restrições* (*betise*) relativos ao nascimento, alterando-os de acordo com as transformações sociais.

No capítulo 5, abordo as transformações referentes aos cuidados relativos à primeira menstruação da moça, entendendo-o como momento fundamental da constituição da mulher para que ela se torne apta a realizar práticas de conhecimentos femininos. Demonstro como a primeira menstruação impescinde dos cuidados atentos da dupla kumu (avô/pai/tio paterno) e mãe ou avó paterna: o primeiro compoendo a mulher xamanisticamente; e a segunda atuando como auxiliar do xamã, realizando a mediação entre este e a moça e *aconselhando-a* e orientando-a para a vida, bem como *vigiando* seus comportamentos. Apresento apontamentos sobre as transformações da casa e das práticas culinárias e hábitos alimentares no médio Tiquié, focando em espaços domésticos como a roça e a casa-cozinha, que são lugares fundamentais na transmissão de conhecimentos femininos. Também aponto, em relação ao preparo de alimentos, a importância da composição de *parcerias* intergeracionais – de mulheres mais velhas que ensinam às mais novas técnicas e receitas, como mãe-filha, avó-neta, sogra-nora – e de duplas intergênero – homens e mulheres que, a partir do casamento, realizam atividades econômicas complementares para garantir a subsistência da família. Demonstro como, num contexto de afrouxamento das regras de casamento, a transmissão de conhecimentos femininos se dá de modo ainda mais aberto e circular, em oposição à tendência mais fechada e vertical da transmissão de conhecimentos masculinos. Destaco como a transmissão de conhecimentos femininos é multissensorial e pautada na *observação* (*iñase*), *escuta* (*t#ose*), *experimentação* (*yãase*) e *teste* (*yãakeose*) e como a escolarização e monetarização vêm diminuindo o tempo que as moças dedicam às atividades da roça, mudança que é incorporada nos processos xamânicos de construção de pessoa.

No capítulo 6, investigo silêncios e fragmentos de falas relacionados ao *esquecimento e abandono* das cerimônias de iniciação masculina com flautas jurupari. Atrelado a esse processo, demonstro como foi sendo *deixada de lado* toda a vida cerimonial Tukano, ou seja, tudo o que envolvia a realização de grandes rituais nas malocas: restrições, pinturas faciais e corporais, ingestão de kahpi, danças e tipos específicos de benzimentos. Abordo a falta da caixa de adornos e a posse atual, por parte de clãs, de objetos (as flautas ou pedaços das flautas jurupari) sem os conhecimentos relacionados necessários para se realizar o ritual; a participação de homens não iniciados em rituais de dabucuri realizados por cunhados ou homens Hupda, nos quais veem as

flautas, mas não as sopram (tocam); a evitação por parte dos mais velhos em relação à possível retomada da realização desses rituais pela geração atual de jovens e adultos; e as reflexões sempre hesitantes de homens adultos em torno da composição de alianças com homens de grupos Tukano Orientais que ainda realizam rituais de iniciação masculina e que, dessa maneira, poderiam iniciar seus filhos. Como contraponto, abordo a continuidade de saberes masculinos comuns relativos à vivência nas comunidades e a inserção dos homens em atividades e funções relativas ao mundo dos brancos, a qual lhes proporciona a constituição de novas relações e o acesso a conhecimentos outros.

No capítulo 7, abordo as transformações dos procedimentos relativos à morte, em sua relação com as transformações da casa e da construção de conhecimentos. Demonstro que, mesmo com a introdução de cemitérios cristãos e a decorrente externalização das práticas de inumação, há todo um arcabouço de explicações, sonhos, presságios e benzimentos em torno da morte que se vem atualizando. Parto do pressuposto de que, conforme anunciado por outros autores (HUGH-JONES, C. 1979; CHAUMEIL, 2003; ARHEM, 1980), entre os Tukano Orientais há uma postura dúbia em relação à morte: se por um lado o morto deve ser esquecido, por outro há um processo que garante a sua continuidade. Para abordar essas variadas temáticas, desenvolvo o capítulo a partir da discussão de tópicos que se entrelaçam: a descrição do enterro de um natimorto, explicações sobre a morte, sonhos e presságios de morte, benzimentos feitos pelos kumua para afastar a tristeza da morte, a realização dos choros rituais femininos, e finalmente a continuidade dos mortos através da transmissão de nomes, ossos, flautas, conhecimentos, objetos e lugares. Este último ponto é de nosso fundamental interesse, pois a proximidade da morte é considerada momento fundamental para a transmissão de saberes masculinos do pai para seus filhos, principalmente para o filho mais velho.

Na terceira parte, discuto *experimentos* de construção, transmissão e circulação de conhecimentos realizados juntos com os *brancos*, através de uma análise de pesquisas colaborativas conduzidas por missionários e indígenas, de processos de registros de conhecimentos feitos por antropólogos e indígenas e de pesquisas realizadas no âmbito da escola indígena, ou maloca-escola, problematizando o encontro entre tipos de conhecimentos referentes a dois horizontes conceituais distintos: o *masise* (*conhecimento*), atrelado



à vida nas malocas (*basariwii, casa de dança*), e o *buese* (estudo), instaurado a partir da escola missionária (*bueriwii, casa de estudo*).

No capítulo 8, analiso processos colaborativos de registros de conhecimentos, abordando-os como forma alternativa de construção, transmissão e circulação de conhecimentos e como modo de estabelecimento de relações interclânicas – de identificação, diferenciação, e angariamento de prestígio – e de relações de aliança desses clãs com os brancos – missionários, antropólogos e outros cientistas. Primeiramente, demonstro que os salesianos, ao mesmo tempo em que foram autoritários e perseguidores das práticas de conhecimentos Tukano, criaram as condições para a realização do que hoje chamamos de *pesquisa indígena*, pois instauraram o estudo (*buese*) e “iniciaram”, como seus *colaboradores*, alguns indígenas no registro e pesquisa dos próprios conhecimentos. Num segundo momento, procuro refletir sobre a tradição de processos de registro de conhecimentos colaborativos entre antropólogos e indígenas no rio Tiquié, destacando duas publicações: Koch-Grünberg (2009 [1905]); e Panlõnkumu, Umusin & Kêhîri, Tolamãn (1980). Volto, então, minha atenção ao processo de produção do volume 5 da Coleção “Narradores Indígenas no Alto Rio Negro” (ÑAHURI e KUMARÕ, 2003), primeira publicação produzida pelos Hausirõ e Ñahuri, que inaugurou a aliança entre homens desses clãs com assessores do ISA e que foi fundamental para a construção da maloca-escola e para o desenvolvimento da pesquisa indígena na escola. Por fim, a partir da menção ao livro “Manejo do mundo: conhecimentos e práticas indígenas no Noroeste Amazônico” (CABALZAR, 2010), faço algumas considerações sobre experiências de registro de conhecimentos desenvolvidas no âmbito das discussões em torno de planos de manejo ambiental, que envolveram ativamente os Hausirõ e Ñahuri porã.

No capítulo 9, analiso modos de construção da pessoa, atualização de grupos e transmissão de conhecimentos na maloca-escola. Reflito sobre em que medida a metodologia da escola indígena permite o diálogo entre conhecimentos e modos de transmissão de conhecimentos Tukano (*masĩse*) e dos brancos (*buese*), bem como a constituição de um tipo específico de pessoa e quais os limites desse processo. Demonstro como a realização da pesquisa indígena impescinde do estabelecimento de múltiplas relações: as parcerias intraclânicas, intergeracionais (professor/aluno, professor/velhos conhecedores, alunos/velhos) e as alianças entre homens Tukano e

brancos (principalmente assessores/consultores). A formatura é descrita como ápice da Casa em festa contemporânea e como um momento fundamental para a reafirmação de privilégios e prerrogativas dos clãs fundadores da maloca-escola Hausirõ e Ñahuri porã e o fortalecimento de *parcerias* destes com outros clãs Tukano, bem como de alianças com seus cunhados de outros grupos exogâmicos e com brancos (de ONGs, universidades e governo). As apresentações das monografias individuais de final de curso e das danças de kahpiwaia são entendidas, entre outros pontos, como momentos de teste (*yãakeose*) de conhecimentos dos alunos perante os conhecedores (*mahsirã*) e toda a comunidade que compõe a escola Yupuri.

## PARTE I. HISTÓRIAS, CONHECIMENTOS E TRANSFORMAÇÕES

Na primeira parte desta tese, busco identificar o lugar do conhecimento nas estratégias de (re)produção de dois clãs Tukano, os Hausirõ e Ñahuri porã, através da análise de suas narrativas sobre a origem dos Tukano e de seus próprios clãs e sobre a migração desses clãs do Papuri, seu rio de origem, para o rio Tiquié, onde habitam há aproximadamente dois séculos. Demonstro como o estabelecimento de uma *parceria* entre dois segmentos desses clãs de relativamente baixa hierarquia, o acesso ao conhecimento de seus irmãos maiores, seu suposto pioneirismo na ocupação do médio rio Tiquié e o estabelecimento de alianças com diferentes brancos ao longo dos tempos (governantes, comerciantes, salesianos, garimpeiros, e mais recentemente ONGs) – que lhes propiciaram o acesso a conhecimentos e objetos exógenos – possibilitaram a aquisição de certo prestígio frente aos seus irmãos maiores, cunhados e brancos. Paralelamente, narro a história da desintegração da maloca e da fragmentação da vida social em diversas casas, dentre as quais a escola, e a construção de uma maloca-escola no contexto do movimento indígena.

Nesta tese, a preocupação com a história segue a linha do movimento observado na antropologia americanista a partir do final da década de 1980, conhecido como *historical turn*. Nesse sentido, Viveiros de Castro (2002) apontou a revalorização do conteúdo etnográfico das fontes antigas (citando Robin Wright como exemplo para o Rio Negro); a linha de estudos sobre tradição oral e a produção de interessantes trabalhos de etno-história que demonstram a importância de uma consciência histórica nas culturas amazônicas e problematizam a submersão da memória indígena no mundo intemporal do mito (HILL e WRIGHT, 1988, para o Rio Negro); e a importância da “virada histórica da etnologia regional”, que “levou à generalização do interesse pela interação entre as sociedades indígenas e as estruturas sociopolíticas ocidentais” – mudança de rumo analítico que refletiria transformações históricas objetivas: o fato de a incorporação maciça da região na economia mundial não ter levado à esperada extinção ou assimilação dos povos nativos, que “estão em crescimento demográfico, tem mantido sua distintividade sociocultural, e emergiram como atores políticos importantes nos cenários nacional e internacional”. Característica de algumas obras desse movimento analítico conceitual é

a “capacidade de articular cosmologia e história, etnicidade e ritual, economia política e análise simbólica”, dentre as quais o autor menciona as de Albert (1988, 1993), Gow (1991, 1994), Taussig (1987), entre outros.

As relações com os brancos são analisadas através de uma abordagem orientada por trabalhos como o de Albert e Ramos (2002), em que a “cosmologia, a história e a política, contrariamente ao que se usa fazer, são tratadas de forma integrada” e as sociedades indígenas são encaradas não como vítimas da história, mas como sujeitos dela, que, através das suas “cosmologias do contato” e das formas específicas pelas quais “se apropriam da história e do mundo contemporâneo”, realizam um “trabalho simbólico e político” de “pacificar os brancos” (CARNEIRO DA CUNHA, 2002, p. 7), ou seja, de

[...] situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua letalidade, domesticá-los em suma; mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade (idem, ibidem).

Adoto da coletânea citada uma perspectiva que, de acordo com Albert (2002, p. 9-10), privilegia a “criatividade simbólica e política, bem como a complexa dialética entre transformação e reprodução, entre convenção e invenção, mobilizada em seus projetos de continuidade social e cultural”, e que se preocupa em “refletir sobre a complexidade dos modos indígenas (cognitivos, simbólicos e políticos) de construção da história remota ou imediata [...]”, visando reconciliar “análises dos sistemas cosmológicos com a sócio-história das situações de contato, de rearticular o mítico e o histórico na expressão oral, ritos com etnopolítica, classificações com mobilizações, estruturas com estratégias e inovações com tradições”. Além disso, compartilho o interesse em

[...] reavaliar a diversidade interna das interpretações dos brancos e de seus feitos pelas sociedades indígenas [...] por meio de uma abordagem analítica integrada, cruzando num quadro coerente as dimensões histórica (processo colonial), política (estratégias de reprodução social) e simbólica (teorias da alteridade), embutidas tanto nas ações quanto nas interpretações do contato [...] (idem, ibidem).

## **CAPÍTULO 1. Os grupos Tukano Orientais do Uaupés e Tiquié: apresentação e breve história de contato com os *brancos***

O objetivo deste capítulo é realizar uma apresentação geral dos Tukano, inserindo-os no panorama dos grupos Tukano Orientais, e um breve histórico do contato desses grupos com os *brancos*. Para tanto, tomo como pano de fundo, de um lado, a história mais geral de contato na região do alto rio Negro, e de outro a história mais específica, relativa ao contato nos rios Uaupés e Tiquié. Desse modo pretendo preparar o terreno para o entendimento das narrativas históricas *Hausirō* e *Ñahuri* porã que serão abordadas nos capítulos seguintes. Para a realização deste capítulo, baseei-me nas sínteses já realizadas por Hugh-Jones (2010b), Wright (1991, 1992), Carvalho (2006), Cabalzar (2008), Cabalzar e Ricardo (2009), Andrello (2010b). Também recorri a relatos de viajantes e de etnógrafos para elucidar pontos relevantes que estavam ausentes ou menos detalhados nas sínteses mencionadas, e a materiais informativos e artigos veiculados na mídia para tratar dos temas mais atuais.

O povo<sup>22</sup> Tukano faz parte da família linguística Tukano Oriental<sup>23 24</sup>, que abrange uma ampla região no Brasil e na Colômbia. Essa região envolve as bacias do rio Uaupés, tributário do rio Negro e do Pirá Paraná, afluente do Apapóris, que, por sua vez, é tributário do rio Japurá-Caquetá e deságua no Solimões.

Os Tukano Orientais inserem-se no vasto sistema do Uaupés e Pirá Paraná. Tal sistema reúne diversos grupos que, de acordo com Cabalzar (2008, p. 39-40), possuem como pontos comuns práticas e elementos rituais, tais como paramentos e cantos tradicionais, cerimônias de oferecimento (*dabucuri*), grandes ciclos de iniciação com *jurupari*; construção de malocas para moradia e celebração de rituais, referência a relações sociocsmológicas; a existência de categorias

---

<sup>22</sup> Grupo de descendência exogâmico que coincide com grupo linguístico.

<sup>23</sup> Essa família é composta, além dos Tukano propriamente ditos, por 18 grupos linguísticos: Tuyuka, Kubeo, Desana, Uanana, Pira-Tapuya, Bará, Barasana, Makuna (Ide masa e Yeba masã), Tatuyo, Taiwano (ou Eduria), Karapanã, Siriano, Yurutí, Miriti-Tapuya, Arapaso, Letuama, Pisá-mira, Tanimuka (CABALZAR, 2008).

<sup>24</sup> Nesta tese utilizarei Tukano em referência ao povo, e Tukano Oriental em referência à família linguística e ao conjunto dos grupos exogâmicos que a compõem.

supraétnicas, como as que definem fratrias (gente terra, gente água, gente céu) ou que diferenciam segundo a origem (gente da transformação e gente do aparecimento); a proximidade linguística, tendo em vista o multilinguismo, a exogamia linguística; a ideologia de descendência fundamentada na trajetória ancestral da cobra-canoa, que subiu o Lago de Leite até atingir as cachoeiras do Uaupés e seus afluentes, de onde emergiu a gente da transformação (povos Tukano Orientais); a organização social, com grupos de descendência patrilinear que tendem a se identificar como unidades linguísticas, sua subdivisão em sibs nomeados e hierarquizados, a exogamia e a virilocalidade; uma macroclassificação social que distingue três categorias, quais sejam, os “irmãos”, os “cunhados” e os “filhos de mãe”; e diversas esferas socioespaciais, desde o grupo local até o sistema social do Uaupés como um todo, estruturadas com base nas relações de descendência e de aliança; a ênfase no cultivo da mandioca-brava e na pesca como atividades de subsistência principais; a preferência pela ocupação ribeirinha; a relação com os Maku, povos que ocupam os igarapés mais interiores, são exímios caçadores, distintos em sua organização social, na sua forma de subsistência e na relação com os brancos e que mantêm trocas e cooperações econômicas com os Tukano Orientais, que os consideram grupo de mais baixo nível hierárquico, com quem não podem casar-se.

*Yepa mahsã*, Gente da Terra, é o modo como se autodenominam aqueles que se consideram descendentes de ancestrais comuns que, guiados por *Doetiro*, empreenderam uma viagem no ventre da cobra-canoa de transformação ou de fermentação (*Pamuri Yuhkksu*), e emergiram como *Gente de Transformação* (*Pamuri Mahsã*), no buraco de transformação, na localidade de *Petape*, no rio Uaupés, mais conhecida como cachoeira de Ipanoré, seu nome na língua geral. Os Tukano dos clãs *Hausirõ* e *Ñahuri* afirmam que os *Yepa mahsã* são *Ñamiri mahsã* (lit. gente das noites) em oposição a seus cunhados Desana, a quem denominam *Wirã* e que consideram *Umukhori mahsã* (lit. gente dos dias). Comumente são denominados por outros grupos Tukano Orientais como *Dahsea*, de onde vem o nome na língua Nheengatu *Tukano* ou *Tucano*, que atualmente também é utilizado como termo de autorreferência, principalmente nas relações com brancos de diversas instituições.

Nos relatos históricos sobre os grupos da região do alto rio Negro e mais especificamente do rio Uaupés, o etnônimo Tukano, *Tucano* ou

*Daxsea* só passou a ser utilizado a partir do século XIX. Os relatórios dos séculos XVIII (Monteiro, Ribeiro e Ferreira) falam da “nação Uaupés” ou das “nações Uaupés”, incluindo sob esse termo as várias “tribos” elencadas. Além disso, em nenhum catálogo de tribos do referido século há menção à “Tribo Tukano” (SILVA, 1966, p. 192). De acordo com Andrello (2010b, p. 134), o etnônimo *Uaupés* ou *Boapés* é alvo de várias divergências, pois, apesar de atualmente ser empregado apenas como nome do rio, teria sido usado no período colonial como referência a seus habitantes, ou a uma parte deles, sendo que, a partir de meados do século XIX, “já era utilizado como designação para todos os grupos do rio Uaupés, majoritariamente da família linguística Tukano, mas entre os quais se incluíam também os Tariano, grupo Arawak falante”.

Desde o século XIX, porém, o etnônimo Tukano, ao lado de outros, figura nas listas de grupos localizados no rio Uaupés, sendo citado pelos viajantes do final do referido século, como o italiano Ermanno Stradelli e o francês Henri Coudreau, os quais, como bem notado por Andrello (2010b, p. 136), fornecem uma relação de grupos indígenas habitantes do Uaupés quase coincidente com a configuração atual. Porém, como pondera, não podemos “estar seguros de que etnônimos usados desde o século XVIII até hoje tenham sido sempre utilizados com referência a um mesmo grupo” (ANDRELLO, 2010b, p. 132). No século XX, esse etnônimo foi registrado por etnólogos como Theodor Koch-Grünberg, Curt Nimuendaju e Eduardo Galvão e incorporado ao jargão da etnologia.

Os Tukano compõem um grupo dividido em aproximadamente quarenta clãs exogâmicos e patrilineares que habitam a região dos rios Uaupés, Papuri e Tiquié estando distribuídos ao longo deste último desde o seu trecho baixo até o seu trecho alto (ANDRELLO, 2010b). Os Tukano se referem a esses subgrupos na sua língua como *mahsã kurari* (lit. grupos de gente). Esses grupos são classificados hierarquicamente entre os Tukano de acordo com a ordem de saída do buraco de transformação, dividindo-se em irmãos maiores e menores e compondo agrupamentos: aqueles que fazem parte de grupos da cabeça, de grupos do corpo e de grupos do rabo da cobra. Cada agrupamento seria idealmente composto por clãs de chefes, cantadores/dançadores, rezadores, guerreiros e servos. Silva (1966) foi um dos primeiros pesquisadores a realizar um esforço em registrar os nomes dos clãs Tukano a partir de informantes dos rios Uaupés e Tiquié, elencando

trinta e seis subdivisões. Mais recentemente outras listas foram apresentadas por autores indígenas Tukano: Maia e Maia (2004), Gentil (2000), e o antropólogo J. R. R. Barreto (2012). Apesar de haver certas concordâncias em relação a quais clãs compõem o grupo de irmãos maiores e quais compõem o grupo de irmãos menores, é impossível definir um consenso em torno da ordem hierárquica exata dos clãs, assunto que é alvo de disputa e de manipulações entre os indígenas.

Historicamente a língua Tukano passou de língua de comunicação predominante entre os grupos dos Uaupés para primeira língua de vários grupos, substituindo o uso de outras línguas minoritárias, movimento captado pelos viajantes, etnólogos e missionários que passaram por essa região. Stradelli (1890, p. 433) registrou que “in tutti le tribù oggi esistenti nell’ Uaupés e affluenti, differente è la lingua, per quanto la Tucana sia quasi universalmente intesa”. Koch-Grünberg ([1909] 1995, p. 250-251) afirma que “la lengua tukáno [es] considerada como el idioma oficial para las comunicaciones entre todos los habitantes de la región del Tiquié” e atenta ao fato de que os *mirítí-tapuyo*, já naquela época, só falavam o *tukáno*. Em um dos artigos sobre sua viagem ao Rio Negro em 1927, Nimuendaju (1982) afirma que

a língua Tucana [é] a mais importante da família toda pela sua extensão, e que de mais a mais está se tornando a língua geral dos índios Uaupés, desde o domínio da língua Cobéua até o curso inferior deste rio. Ela é falada também pelas tribos dos Arapaço, Curauá, Uça, Yi e Mirítí-Tapuya de origem desconhecida, e pelos Yuruparí-Tapuya e Tariana que dantes falavam um dialeto do “Baniua” do Içana.

Silva (1966, p. 304) afirma que

a sua posição [sua situação em uma área tão ampla, onde se acham intercalados núcleos de outras tribos] e o número relativamente grande de Tukano explica-nos, parece, por que a língua Tukano se vai, desde um século, se generalizando cada vez mais. Assim, o explorador encontrará presentemente, em todas as tribos do Uaupés, Papuri e Tiquié, alguns ou muitos indivíduos que entendam ou falem Tukano.

Atualmente a língua tukano é falada por aproximadamente 20.000 pessoas, sendo a língua Tukano Oriental com maior número de



falantes (ISA, 2002). A partir da Lei Municipal n. 145/2002, de 22 de novembro de 2002, foi considerada, ao lado das línguas baniwa e nheengatu, cooficial no município de São Gabriel da Cachoeira. No lado brasileiro do rio Tiquié, a grande maioria dos grupos da família linguística Tukano Oriental utiliza a língua tukano em seu cotidiano, sendo outras línguas, como o desana, conhecidas apenas por homens e mulheres mais velhos. Exceções são as línguas *yeba mahsã*, falada no igarapé Castanha, e o bará e o tuyuka, faladas no alto Tiquié. Neste último caso – entre os Tuyuka do alto Tiquié –, verificou-se, nas últimas décadas, uma tendência à tukanização, que foi revertida após a realização de um projeto de planificação linguística no âmbito da escola indígena  $\text{Utapino}$ pona Tuyuka, a partir de um projeto desenvolvido por AEIT $\text{U}$  (Associação Escola Indígena  $\text{Utapino}$ pona Tuyuka), ISA e IPOL (Instituto de Políticas Linguísticas).

A região do alto rio Negro esteve historicamente submetida ao contato com diversas frentes, sendo que Wright (1992, p. 264) propõe a divisão da história do contato nesta região nos seguintes períodos, que correspondem “às principais formas de penetração e colonização da área por sociedades não indígenas e à política indigenista oficial”:

- 1) as primeiras explorações e o comércio de escravos indígenas, entre aproximadamente as décadas de 1730 e 1760, 2) os descimentos e aldeamentos, entre 1761 e o fim do século, 3) o comércio mercantil e os programas governamentais de “civilização e catequese” dos povos indígenas entre 1830 e 1860, 4) o primeiro ciclo da borracha, entre as décadas de 1870 e 1920, 5) o período das missões, entre 1914 e o presente.

A. Cabalzar (2008, p. 46) retoma essa divisão e acrescenta um item: “6) os últimos vinte anos, período das organizações indígenas e de seus projetos, da demarcação das terras indígenas”.

De acordo com Carvalho (2006, p. 53), após a guerra justa contra os Manao, as ações dos tropeiros dirigiram-se ao alto rio Negro, sendo que, em 1749, o principal Manao, José Menezes Caboquena, conduziu uma entrada portuguesa ao rio Uaupés. Fontes jesuíticas de 1749 e dados registrados pela tropa de escravos do governo entre 1745 e 1747 demonstram que, nessas décadas, havia uma atividade intensa de escravidão no Uaupés e em seus tributários, Papury e *Tikie*, o que é confirmado por fontes orais Tukano, como Kumu e Kenhuri em 1980

(WRIGHT, 1991, p. 161). Através de uma análise da lista de escravos e forros para os anos de 1745-1747, fica evidente a presença de um número significativo de Tukano-falantes, identificada pelo autor através do uso das terminações de nome *-panameno*, *-maxã*, *-maçã*, *-pona*, *puara*, que são todas características de nomes de sib Tukano e que significam “descendente de” e “povo” (WRIGHT, 1991, p. 167-168). Wright (idem, p. 163) aponta que a aliança com chefes poderosos do alto rio Negro e Orinoco, que poderiam servir como guias e fornecedores de escravos, foi a chave para o sucesso do comércio nessa época.

De acordo com Andrello (2010b, p. 112-113), em 1750 a Coroa Portuguesa cria a Capitania de São José do Rio Negro, que continua subordinada ao Grão-Pará; e em 1758, com o Diretório Pombalino, põe fim à escravidão e institui o Diretório dos Índios. A partir de então, os indígenas, vassalos, deveriam ser “descidos” para as vilas ou aldeias comandadas pelos diretores nomeados pelo governo colonial, prestando serviços nas construções e no extrativismo, para o Estado ou para os colonos residentes. Nesse processo, destaca-se o papel dos “principais”, que eram lideranças indígenas que, sob o mando dos diretores de índios, faziam “papel de intermediários e portavam títulos honoríficos, deveriam prover os aldeamentos com novas levas de descimentos” (idem, *ibidem*).

Segundo Hugh-Jones (2010b, p. 319), embora as atividades missionárias nesse momento pareçam ter sido reduzidas, em 1755 a autoridade secular sobre os indígenas foi transferida das missões para oficiais do governo, como juízes e conciliadores. As missões foram colocadas sob a autoridade de O Bispo de Pará, ações que marcaram o começo de uma rivalidade entre religiosos e autoridades civis pelo controle da população, algo que perdura até hoje.

Na segunda metade do século XVIII, ocorre a chegada de diversas comissões de limites de fronteiras portuguesas e espanholas, que demandam alto investimento de mão de obra indígena na construção de edificações na capital e como remadores nas expedições de reconhecimento. Dentre essas expedições, em 1755 chega a Barcelos aquela presidida pelo Governador do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. A construção do forte de São Gabriel da Cachoeira data do início de 1760. Em 1764, registra-se a existência de dez povoações no Rio Negro, além da capital da capitania, Barcelos, e de aldeamentos carmelitas, entre os quais São Joaquim, no baixo Uaupés.

Nesse período as dificuldades dos portugueses em manter a população indígena em aldeamentos começam a crescer; epidemias de sarampo e falta de alimento proporcionam a degradação da vida nesses locais e levam a revoltas indígenas (ANDRELLO, 2010b, p. 113-114)

Tendo como pano de fundo o Tratado de Madri e o Tratado de Ildefonso (1777), a Coroa Portuguesa se empenha em realizar novas expedições para mapear todo o domínio da Coroa, até a nascente dos formadores do Rio Negro (ANDRELLO, 2010b, p. 114). Alexandre Rodrigues Ferreira, que pode ser considerado o primeiro naturalista brasileiro, dedica-se, entre 1785 e 1792, à exploração de vastas áreas da Amazônia, encarregado da expedição científica intitulada Viagem filosófica (LA PENHA, 1982). O Diário sobre o rio Negro ocupa 692 páginas nos 4 volumes da “Revista Trimensal do Instituto Histórico”; e nele consta que em 1785 o naturalista chegou à boca do Uaupés e passou pela boca do Tiquié, seguiu até Ipanoré, de onde os índios remeiros se negaram a continuar viagem (GOELDI, 1982). Entre 1784 e 1789, Manoel da Gama Lobo D’Almada, que se tornou governador da Capitania do rio Negro, percorre toda a extensão do rio Branco e do rio Negro, fazendo os primeiros mapas detalhados da região e fundando no Uaupés as povoações de Ipanoré e São Joaquim. Apesar de sob o seu governo a capitania ter realizado avanços em relação à agricultura, à tecelagem e à criação de gado, essas ações não levaram ao aumento da população dos aldeamentos. E, em carta régia de 1798, a coroa abole o sistema de aldeamentos. Após a extinção do Diretório dos Índios, o rio Negro cai num vazio institucional. Ao mesmo tempo em que, como afirma Wright, vários grupos indígenas retornam às suas terras e recuperam suas perdas, outros parecem ter permanecido sujeitos a uma opressão sistemática, pois nesses anos, segundo Araújo Amazonas, a exploração do trabalho indígena teria alcançado níveis inéditos no baixo rio Negro (ANDRELLO, 2010b, p. 114- 117).

De acordo com Hugh-Jones, S. (2010b, p. 320), entre 1800 e 1850, os missionários carmelitas iam e vinham, e a cada viagem encontravam os trabalhos de seus antecessores em ruínas. Quando os brancos se iam, as populações indígenas desciam das áreas mais retiradas para os trechos mais importantes dos rios Içana e Uaupés; e suas aldeias, então abandonadas, convertiam-se novamente em malocas. Em 1832, o carmelita Frei José dos Santos Inocente, que teve sua presença registrada pelo naturalista britânico Alfred Wallace, fundou missões sobre a parte alta dos rios Negro e Uaupés.

Em 1850 é criada a Província do Amazonas, que institucionaliza um novo programa de “catequese e civilização dos índios” e recoloca em cena o cargo de Diretor dos Índios, com as funções de atrair os “gentios”, grupos indígenas mais isolados, diferentes dos “aldeados” e “civilizados”, “para as margens dos rios, de onde poderiam mais facilmente ser transferidos e engajados nos programas de serviço público da Província” (ANDRELLO, 2010b, p. 118-120). As ações dessa nova Diretoria dos Índios deslocam-se do rio Negro para seus principais formadores: o Içana e o Uaupés. Em 1852 é indicado um missionário Capuchinho, Frei Gregório José Maria de Bene, para catequisar o Içana e o Uaupés; e, como Diretor dos índios, é indicado o tenente de guarnição de São Gabriel da Cachoeira, antigo morador do rio negro, Jesuíno Cordeiro (idem, *ibidem*). Frei Gregório funda um grande número de povoados indígenas: vinte e um sobre o Uaupés, quatro sobre o Tiquié, e dois sobre o Papuri (HUGH-JONES, S. 2010b, p. 321).

Os Diretores de Índios distribuía a pessoas de sua confiança “cartas-patentes”, documentos expedidos pelos militares ou pelo próprio Presidente da Província nomeando “principais”, isto é, líderes indígenas que passavam a ser reconhecidos como tais pelas autoridades, dos quais se esperava a colaboração para o estabelecimento de aldeias e obtenção de trabalhadores. Entre 1848 e 1851, índios do Uaupés foram nomeados principais, e passaram a ser chamados de “tusháuas”. A fim de atender a demandas de militares, comerciantes e diretores pela obtenção de trabalhadores indígenas para a extração de produtos para venda em Manaus, o Diretor dos Índios, Jesuíno Cordeiro, organizava ataques armados a aldeias indígenas e exigia que aldeias dedicassem grande parte de seu tempo à coleta de produtos. Em duas décadas, surgem pressões de Manaus, a partir de alegações de que os Diretores, ao invés de defenderem os índios dos comerciantes, eram seus maiores exploradores. De acordo com Wright, o cargo foi extinto em 1866, mas aqueles que o haviam ocupado continuaram com atividades na região (ANDRELLO, 2010b, p. 120-121).

A partir de meados do século XIX, o endividamento começa a ser empregado no alto rio Negro, “constituindo, paralelamente aos casos de escravização explícita, um mecanismo eficaz de exploração local do trabalho ao criar clientela indígenas”. De acordo com o relato de Alfred Wallace, os produtos da floresta obtidos pelos comerciantes eram exportados para Manaus. Para adquirir mercadorias, os índios

entregavam quantidades desproporcionais de seus produtos, sendo que muitas vezes os comerciantes lhes forneciam cachaça, tornando o escambo desfavorável aos indígenas (ANDRELLO, 2010b, p. 71-72). Segundo Wright (1981, 1989, 1992 apud ANDRELLO, 2010b, p. 72-73), a dívida era uma condição inescapável, e a situação de violência foi a causa principal na eclosão de movimentos messiânicos que ocorreram entre os indígenas do alto rio Negro, a partir de 1850, especialmente entre os Arawak. Para Hugh-Jones, S. (2010, p. 322- 323), as revoltas ocorridas no Içana e no Uaupés coincidiram com as explorações ocorridas a partir dessa época e estão correlacionadas com o movimento crescente e minguante do empenho missionário nesse tempo. No Uaupés, afirma que em 1880 houve um levantamento guiado por Vicente Cristo, um xamã Arapaso, de Umari, povoado acima de Iauaretê, que esteve em comunicação com Tupan (Deus) e com o espírito da Morte e que alegava ser o Supremo Xamã e pai dos missionários. Seus seguidores dançavam ao redor de uma cruz, faziam confissões e batismos públicos, e sua influência se estendeu desde a cachoeira de Iauaretê até São Joaquim, na desembocadura do Uaupés. Pregava a eliminação, pela força, de toda gente branca que maltratava os índios e pregava a reversão da ordem social, de maneira que os índios pudessem ser amos, e os brancos escravos. Foi capturado pelos comerciantes e preso em Barcelos; e seus seguidores se dispersaram.

Com o boom da borracha, seringueiros, com o apoio de intermediários do médio rio Negro, passariam a subir os rios Içana e Uaupés atraindo famílias indígenas para o trabalho nos seringais. O naturalista francês Coudreau, que por aí passou nessa época, afirma que havia vinte e sete comerciantes e um número maior de regatões subindo o Uaupés e o Içana. Stradelli afirmou sobre os índios do Uaupés que, “calculando o próprio trabalho, julgam-se isentos de qualquer responsabilidade, e vão-se”. Daí provém a tradução de Coudreau para o termo Uaupés como ‘em fuga’ ou ‘caminho de fuga’. Stradelli registra que o trabalho nos seringais diminuía a produção de farinha pelos índios do rio Negro, de maneira que os índios do Uaupés eram, então, procurados para fornecer grandes quantidades de farinha. Além disso, esses últimos forneciam borracha produzida no baixo curso do rio Uaupés, bem como a salsaparrilha, as fibras de tucum e curauá, cestas e outros artesanatos (ANDRELLO, 2010b, p. 124-128).

Um ponto importante ressaltado por Hugh-Jones, S. (2010b, p. 326) é que o sistema de caucho alterou a posição do chefe. Nas áreas

menos remotas, os regatões reuniam os índios em acampamentos para temporada da sangria de caucho (abril-dezembro). Ou os comerciantes traziam os índios à força, ou podiam negociar com o tuxaua ou chefe a organização de um sistema de *cauchería*, pelo qual, como contraprestação por um pagamento em mercadoria, o chefe comprometia a liberdade de uma quantidade de trabalhadores. Esse sistema alterou a posição dos chefes, que já era exagerada aos olhos dos comerciantes, os quais pensavam em termos de uma tribo. De um chefe *primus inter pares* (primeiro entre os iguais), este passou a ser um agente dos comerciantes apoiado pela força bruta e por uma cadeia de dívidas. Além disso, estimulou a luta entre tribos para conseguir escravos para traficar, e transformou o papel tradicional dos maku, que passaram de inferiores a escravos vendíveis que poderiam ser capturados.

Em 1900 os índios do baixo Tiquié extraíam caucho por sua própria iniciativa, e os comerciantes subiam até Pari-Cachoeira para comprá-lo. Acima de Pari, limite de navegação para embarcações, os indígenas continuavam escondidos. Ocorreram expedições punitivas dos soldados ao Tiquié, dirigidas pelo superintendente em São Gabriel, nas quais assassinaram os homens, violaram as mulheres, queimaram as casas e roubaram as posses dos índios. Com a ausência da proteção missionária, os indígenas abandonaram de novo as aldeias sobre os principais rios e construíram malocas na selva. Mesmo que o rio Negro não tenha sido uma das maiores áreas fornecedoras de caucho, os efeitos do boom do caucho foram cruciais. Desde então, a região começou a ter uma dependência econômica em relação ao exterior, e a dispor da presença permanente de brancos (HUGH-JONES, S. 2010b, 326-327).

O relato de Koch-Grünberg sobre viagem realizada ao longo do Tiquié no início do século XX está repleto de referências ao envolvimento dos índios na coleta de caucho e de histórias de violência. Sobre o início do trecho baixo do rio, o etnólogo registra:

Acampávamos provisoriamente em malocas que haviam ficado abandonadas desde a época da coleta do caucho e nas quais pululavam as larvas, ou então nos galpões dos coletores de caucho. No baixo Tiquié, há muito caucho, mas sua qualidade é inferior, de modo que não são os brancos que o exploram, mas sim os índios, que o fazem de forma muito primitiva e com rendimento escasso

(KOCH-GRÜNBERG, 1995, p. 249, tradução minha).

No caminho, Koch-Grünberg menciona que encontravam canoas com indígenas que levavam caucho e algumas provisões (farinha, abacaxi, bananas e galinhas vivas) para Abílio, um jovem brasileiro que morava na desembocadura do rio Tiquié (KOCH-GRÜNBERG, 1995, p. 250). No lago Urubu, menciona a conversa com o tushaua Marco, Tukano:

No que se referia a ele, tivera uma grande maloca no Cururu, baixo Tiquié, mas um dia havia chegado o antigo superintendente de São Gabriel, com seus malvados “surára”<sup>25</sup>, e haviam colocado fogo na sua linda maloka e em todos os seus equipamentos domésticos, maltratando a todos os habitantes. [...] Marco saiu, fugindo com os seus para o lago Urubu para buscar a proteção dos Mirití-tapuyo, donos dessa nova maloka (idem, p. 253).

Sobre a visita ao tushaua Joaquim, que é um antepassado dos Ñahuri porã, morador de localidade situada abaixo da cachoeira Tukano, médio rio Tiquié, Koch-Grünberg registra:

Relatou a mim mais histórias horrendas acerca do vil comandante e de seus selvagens soldados. [...] Havia saqueado e queimado seu belo casario, densamente povoado. Os membros de seu grupo haviam dispersado em todas as direções por temor aos soldados. Agora ele se havia estabelecido aqui com uns poucos homens, mas os cultivos eram recentes, e a produção escassa. Faltavam mulheres para processar a mandioca e preparar beiju e farinha. Também sua patente de tushaua, que em outros tempos lhe havia conferido ‘Paĩ’<sup>26</sup> Venancio’, havia se queimado no incêndio (idem, p. 267).

Sobre a passagem no assentamento Iraití, no médio rio Tiquié, onde havia uma maloka Mirití-Tapuio, grupos que até hoje residem nessa localidade, registra:

---

<sup>25</sup> Soldado, na língua Nheengatu. Termo até hoje utilizado na região, inclusive pelos Tukano.

<sup>26</sup> Termo até hoje utilizado na região em referência aos padres.

Também aqui os ‘surára’ haviam cometido estragos, roubando, queimando e maltratando, da maneira mais cruel, os homens, as mulheres e as crianças. Mataram um homem a tiro e acorrentaram o velho chefe. Chegaram a acorrentar um jovem, que abandonaram em São Gabriel sem nenhum alimento. Segundo me contou, haviam lhe colocado grilhões e algemas com cadeados ‘como de minhas mochilas de explorador’, também cadeados que lhe envolviam por todo o corpo, e que passavam ao redor do pescoço. Por fim, com um grande esforço, havia conseguido cortar os grilhões com uma lima e havia podido escapar para regressar à sua terra, aonde chegou fraco como um esqueleto (idem, p. 269).

Um velho cacique o acompanhou até Uira-Poço, onde outrora havia estado a antiga missão de Nazareth, que fora destruída por soldados, e lhe contou

[...] todos os detalhes da covarde ação dos “‘surára’ pushi”, para que eu pusesse sobre papêra e assim poder apresentar um informe ao governador de Manaus. O lugar estava quase totalmente arrasado. Os postes queimados das casas saíam tristemente da vegetação rasteira, que havia voltado a invadir este lugar de trabalho cristão. Desde a costa os soldados haviam matado da maneira mais infame a um índio que regressava de sua canoa de uma festa de kaschirí do Igarapé Castanha, alheio a tudo que ocorria, disparando com sua Winchester. Somente mais tarde obtive detalhes dessa tragédia. Um jovem colono de São Gabriel havia iniciado uma rixa na beira do Caiarý com um cacique dos Tukano chamado Lorenzo, e um escravo maku deste último o havia matado. Como consequência tomaram as medidas de costume, que já tantos estragos haviam causado e que de modo geral iam em detrimento dos inocentes: o superintendente organizou uma expedição punitiva. Alguns colonos, brancos e mestiços e dois comerciantes armênios do rio Negro e do baixo Caiarý se uniram a essa tropa e subiram o Tiquié, saqueando, incendiando e



matando até chegar à aldeia tukáno de Uira-Poço, com cuja destruição colocaram ponto final a seus valentes atos, estes representantes de uma civilização superior (idem, p. 270).

Essas relações persistiram por mais três décadas, enquanto durou o interesse pela borracha, seguindo a extração da seringa no baixo rio Negro, e a da balata na Colômbia – situação registrada por Koch-Grünberg em 1903, conforme vimos acima; por Nimuendaju em 1927; e por Boanerges Lopes de Souza em 1928 (ANDRELLO, 2010b, p. 128; CABALZAR, A. 2008, p. 44-45). Um ponto interessante a ressaltar é que datam dessa época o início de destruição massiva das malocas e o início do saque a propriedades dos grupos Tukano por parte dos brancos, pelo menos nos trechos baixo e médio do rio Tiquié.

Entre os comerciantes brasileiros, está Manduca, figura lendária “até hoje viva na memória das populações deste rio pela forma como controlava o comércio regional e submetia os índios. Manduca Albuquerque possuía uma base na ilha de Bela Vista, a partir da qual dominou toda a bacia do Uaupés até 1920” (CABALZAR, 2008, p. 45). Ainda é possível ver as ruínas da sua casa, que é praticamente uma “parada obrigatória” para quem realiza pesquisas e trabalhos na região, sendo sempre apontada pelos índios: “aqui era a casa de Manduca, comerciante violento...”, costumam dizer.

Sobre sua viagem ao rio Negro em 1928, o Marechal Lopes de Souza menciona, abaixo de Taracua, a passagem pela morada de Francisco Antônio de Albuquerque, “um dos membros da família dos Albuquerque, que monopolizaram, para seu serviço particular, por longo tempo, os índios do Uaupés, baseados na tutela que exerciam como delegados dos índios”. Nessa época o senhor Chico de Albuquerque explorava a abiurana, sucedânea da borracha, e a balatarana, sucedânea da balata, abundante nos igapós do baixo Uaupés e em seu sítio no Cabari, acima de São Gabriel, residência de sua família. Da família Albuquerque menciona também Dona Januária, casada com João Trobadas, nordestino que explorava balata no alto Uaupés e que possuía um armazém de armarinho e miudezas em sua residência no sítio Pituna-capoama (LOPES DE SOUZA, 1959, p. 155-157); e Ciro de Albuquerque, que concordou em acompanhá-lo em sua viagem como remeiro apesar de se esquivar de viajar ao Tiquié desde que fora jurado de morte pelo *tushaua* de Pari em virtude da morte de sua esposa, filha desse *tushaua*, durante o parto (idem, p. 177).

Lopes de Souza relata ainda, no alto Uaupés, a violência dos colombianos que levaram homens e mulheres amarrados à força para trabalhar nos balatais alegando que estes lhes deviam. Em vista disso, indica a urgência de se ampararem os índios dessa região contra violências e abusos dos balateiros e regatões colombianos, com a criação de um destacamento militar na fronteira com a Colômbia, cuja sede poderia ser, sugere, Iauaretê Cachoeira, atendendo alto Uaupés, alto Papuri e Tiquié (LOPES DE SOUZA, 1959, p. 100-102). Sugere que o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) deveria instalar três postos na fronteira. Além disso, menciona a existência de índios errantes moradores do alto Tiquié, fugidos dos colombianos que os perseguiram para conduzir aos balatais (idem, p. 181).

No que tange às atividades missionárias do final do século XIX, Hugh-Jones, S. (2010b, p. 323-325) apresenta um interessante retrato com base nos relatos de Coudreau e Stradelli. Em 1880 os franciscanos chegaram e encontraram o trabalho de seus antecessores em ruínas. Primeiramente o Padre Venancio se estabeleceu em Taracua e reorganizou as missões ao largo do Uaupés, fundando quatro aldeias na parte baixa do rio Tiquié. Em 1882 chegou padre Carnioni; e, em 1883, padre Coppi. Estes dois últimos viajaram ao longo do Uaupés e, como era de praxe, concentraram os indígenas em aldeias missionárias. No Tiquié chegaram a reunir mil indígenas em uma aldeia. Em 1883, divergências entre o estilo mais enérgico de Coppi e o mais calmo de Venancio os levaram a estabelecer três centros: Venancio no Tiquié; Carnioni em Taracua, no baixo Uaupés; e Coppi no Panoré. Taracua era o centro missionário da região; a disciplina era rigidamente aplicada, o sistema de corveia era aplicado para serviços públicos, todos tinham de assistir à missa, e os comerciantes só atuavam com autorização do missionário. Então aconteceu o famoso incidente: Coppi expôs – e ridicularizou – as máscaras de pelo de macaco e as flautas de jurupari às mulheres e crianças durante a missa em Ipanoré. Coppi e Carnioni escaparam por pouco com vida. Por volta de 1888, todas as atividades missionárias na região foram suspensas, inclusive a atuação dos capuchinhos com os Tariana. Para Hugh-Jones, é provável que os comerciantes tenham tido um papel importante na expulsão dos missionários, incitando as revoltas dos indígenas. Segundo o autor, Coudreau afirma que os comerciantes acusavam os missionários de ter relações comerciais, o que era certo no caso de Venancio.

O missionário franciscano Coppi (1883, apud CARVALHO, 2006, p. 494-495) menciona em seus relatos a existência de uma missão (ou aldeamento) franciscana Tucana no rio Tiquié, cuja protetora seria Santa Isabela, com 175 almas, 25 a 30 casas, uma capela pequena, da nação Tukana. O local foi residência do padre Venancio Zillochi, que formou esse aldeamento, e mais três ou mais, no rio Tiquié em 1880. Uma parte desses aldeamentos foi formada em locais onde os carmelitas já haviam formado aldeamentos em 1852. No capítulo seguinte, veremos que essa missão foi instaurada em um povoado Ñahuri porã.

Koch-Grünberg faz referências a antigos aldeamentos que sediaram missões, no relato de sua passagem no rio Tiquié em 1903. Logo no início do percurso, menciona Nanárapecúma (cuja tradução do Nheengatu seria ponta abacaxi), no baixo Tiquié, “uma antiga missão formada por duas cabanas brasileiras e uma grande maloca”, lugar de origem de um de seus remeiros Tukano (KOCH-GRÜNBERG, 1995, p. 248). No caminho para Pari-Cachoeira, menciona o encontro com “o tushaua da antiga missão Tukano situada na cachoeira do mesmo nome, no médio Tiquié, que agora havia construído uma maloca sobre a margem direita um pouco mais abaixo da antiga localidade”. Era o *tushaua* Joaquim [homem Ñahuri porã mencionado anteriormente], que sabia de sua identidade e lhe chamava “Dotoro Ko”. Koch-Grünberg conta que o tushaua se referia com respeito ao Padre Venancio, que dirigiu a missão do Tiquié em 1880, e perguntou se ele poderia encarregar-se de que pedissem a nomeação de outro Pai para o Tiquié. No canto da maloca, mostrou-lhe relíquias da missão: um nicho pintado com a imagem de uma virgem, candelabros de bronze e um sino. Menciona também “a patente de *tushaua*” que lhe havia conferido o padre Venancio e que havia queimado num incêndio causado por soldados (KOCH-GRÜNBERG, 1995, p. 267). Duas horas acima do Igarapé Samaúma, menciona a passagem pela cachoeira Tukano; e um pouco acima, à margem direita, pela capoeira da missão tukano ou Santa Izabel, “tal como os informes oficiais denominavam a antiga residência do Padre Venancio” (KOCH-GRÜNBERG, 1995, p. 268). Alguns dias depois menciona a visita a Uira-poço, sobre a margem direita, onde havia existido a missão de Nazareth (idem, p. 270). Um dia depois chegaram a local onde estava o tushaua Maximiano, que, conforme veremos no capítulo seguinte, é antepassado dos Hausirõ porã.

No passado esta havia sido a grande missão de São José. E, todavia, permaneciam alguns detalhes que

relembavam essa época. Um píer agora coberto pela vegetação rasteira, um pouco mais abaixo do porto atual, era conhecido como o Porto do Pai Venancio. O chefe me mostrou no centro da praça as ruínas da tupanoróka (casa de Deus ou capela) [termo em Nheengatu], da qual só havia a estrutura queimada. Havia sido consumida por completo numa ocasião em que toda a grama dos arredores havia queimado. Nessa maloca também havia agora um nicho pintado com uma imagem de santo. Maximiano me fez várias perguntas, entre as quais em que dia da semana se celebrava a páscoa. O Conde [Ermano Stradelli] havia estado aqui durante yepé semana, uma semana, havia regressado a cachoeira Parý e levou muitas peças etnográficas (idem, p. 271-272).

Em Cachoeira Parý – que, décadas mais tarde, viria a sediar a grande missão salesiana no rio Tiquié –, Koch-Grünberg menciona que não havia rastros da antiga missão de São Pedro, a qual em outra época estivera ali (idem, p. 274). Os Tukano lhe contaram que o Padre Venancio costumava preparar uma beberagem com folhas de coca da mesma forma como se prepara o chá e tinha o costume de beber ocasionalmente. Contaram que na maloka de Maximiano se tomava a coca com uma colherzinha de prata que o padre havia deixado e que era conservada junto à imagem de Tupãna (idem, p. 276).

Em retrospectiva, a atividade missionária no alto rio Negro iniciou na segunda metade do século XVII com os jesuítas (1657-1694), que atuaram junto às tropas de resgate portuguesas no auge da escravidão indígena. Os carmelitas atuaram entre 1694 e 1755 e participaram da implantação da política dos descimentos no alto rio Negro. Os capuchinhos, seguindo os regimentos das missões de 1845 e a política estadual de “civilizar e catequizar”, buscaram estabelecer novos assentamentos entre os Tukano, além de administrar assentamentos. Os franciscanos tentaram introduzir mudanças radicais na cultura tukano e foram expulsos do Uaupés pelos índios após expor as flautas jurupari publicamente para as mulheres, retirando-se em 1888 (CABALZAR, 1999, p. 367; CABALZAR, 2008, p. 44; REZENDE 2007, p. 163). A partir de 1888, as atividades missionárias na região foram suspensas até a chegada dos salesianos e do Monfortianos – estes últimos à Colômbia –, havendo apenas algumas visitas esporádicas de religiosos que não passavam de São Gabriel (HUGH-JONES, S. 2010b, p. 325). A história da evangelização no rio Negro foi marcada, então, por períodos longos

de nenhuma influência com períodos curtos de influência intensa. Os salesianos, por sua vez, estabelecem oitenta anos de atuação ininterrupta (CABALZAR, A. 1999, p. 67).

Na época de chegada dos salesianos, as populações do alto rio Negro estavam à mercê dos comerciantes colombianos e brasileiros, e submetidas ao sistema de dívidas de patronagem, situação que remonta à origem das relações com os portugueses no século XVII (CABALZAR, 2008, p. 45). De acordo com Cabalzar (idem, ibidem):

A partir de 1914, após a viagem de reconhecimento do padre Giovanni Balzola (ver Balzola, [1916] 1926), que já tinha experiência com os índios Bororo do Mato Grosso, os missionários salesianos passaram a dominar o cenário das relações entre índios e brancos na bacia do Uaupés, com aval oficial e verbas públicas que lhes permitiram construir uma eficiente empresa civilizadora.

Foram instaladas missões salesianas em diversos pontos estratégicos no rio Negro: São Gabriel da Cachoeira, 1914; Taracua (Uaupés), 1923; Iauaretê (Uaupés), 1929; Pari Cachoeira (Tiquié), 1940; Santa Izabel (Médio Rio Negro), 1942; e Assunção do Içana (Içana), 1952 (CABALZAR e RICARDO, 2006, p. 93). A maior parte dos adultos e velhos que habitam atualmente as comunidades do rio Tiquié foram alunos internos da missão de Pari-Cachoeira, instalada bem na divisa entre os trechos médio e alto do rio Tiquié. Alguns mais velhos frequentaram a missão mais antiga, instalada em Taracua.

Os missionários tinham como estratégia “penetrar nas consciências dos pais através dos próprios filhos”. E, para isso, implantaram um sistema educacional voltado para crianças e jovens característico da Congregação de Dom Bosco, no qual as crianças eram obrigadas a abandonar seu lugar de origem e família e eram formadas a partir do ideário e da rotina da missão (CABALZAR, 1999, p. 369-370).

O Marechal Boanerges Lopes de Souza, que percorreu o Uaupés e o Tiquié em 1928, traz informações interessantes sobre os primeiros anos de funcionamento da missão de Taracua e sobre os planos dos salesianos de construir uma missão no rio Tiquié. Ao longo do rio Uaupés, menciona diversos povoados em que haviam sido demolidas as antigas malocas e foram construídas, ou estavam em construção, casas e igrejas, sob a influência dos missionários de Taracua, que forneciam ferramentas aos índios. Em alguns casos, as malocas ainda estavam de

pé, mas as novas construções já estavam em andamento. Sobre São Bento ponta, relata: “as duas malocas velhas iam ser demolidas por ordem dos padres”. Sobre o povoado Currupira ponta, de índios Arapaces, relata que “possui quatro casas novas bem feitas, amplas e higiênicas, uma igreja vai ser levantada. Com a morte do velho tuxaua, os seus filhos demoliram a maloca e, a conselho dos padres, iniciaram a fundação do povoado, correspondendo uma casa para cada família” (LOPES DE SOUZA, 1959, p. 152-155). Sobre o Uaupés, o autor afirma que os índios estavam desfazendo-se de itens da parafernália ritual; nesse sentido, cita o caso do abandono do uso do colar de quartzo pelos Tarianas “pelos novos hábitos contraídos por influência dos padres”, ao que contrasta o seu uso generalizado pelos índios do Tiquié (idem, p. 177). Ao longo do Tiquié, do qual, apesar de ter percorrido apenas o trecho médio, também obteve informações sobre o trecho alto, registra a existência de várias malocas, que em certos casos dividiam terreno com algumas poucas casas, feitas de barro ou de madeira. Chama atenção para o fato de que, além da incursão de cientistas e balateiros colombianos, haviam sido feitas viagens pelos padres da prelazia do rio Negro ao longo do curso do rio Tiquié. Além de Balzola, o autor menciona o padre João Marchesi, que subiu o rio Papori até Cupim (Missão ‘Mont Fort’) e de lá passou para o Tiquié por um varadouro que sai de Umari-Cachoeira; e Monsenhor Massa, diretor da prelazia, que visitou as malocas do Tiquié descendo o rumo a Taracua, e excursionou até Pari-Cachoeira, viagem relatada no livro “Pelo rio Mar” (idem, p. 163-164).

Sobre a missão de Taracua, explica que foi fundada pelo padre Balzola, da Prelazia Apostólica do rio Negro, sob orientação de Monsenhor Massa, então prefeito apostólico, e tinha como diretor o padre italiano João Marchesi, auxiliado pelo padre Antonio, de mesma nacionalidade. A missão indígena foi instalada no local onde havia uma maloca de tarianos, e em 1923-1924 começou a funcionar uma escola, sendo que a classe das meninas foi aberta em 1925 com a chegada das irmãs de Maria Auxiliadora (idem, p. 158-159). O Marechal se mostrou muito surpreso com a grandiosidade da obra da missão e ressaltou a participação dos índios na construção:

E a admiração cresce sobremaneira quando então se é informado que tudo aquilo é trabalho destes cinco anos, devido à dedicação dos Missionários e contribuição exclusiva dos índios que entraram com a mão de obra com o maior entusiasmo. As

mulheres, sobretudo, tomaram parte ativa no transporte da pedra, barro para aterro e construção das paredes (idem, p. 158).

Ao longo do relato, constata a “ordem, o asseio e o zelo dos missionários”, e descreve:

Nas festas que nos proporcionaram por ocasião de nossa descida do Tiquié, já na classe dos meninos, já na das meninas, tivemos a satisfação de verificar o carinho, a dedicação e o amor com que as irmãs e os padres tratam a infância indígena. As crianças revelam grande aproveitamento e sobretudo exato conhecimento de nossa nacionalidade. Como em São Gabriel, os missionários de Taracuí imprimem cunho patriótico ao ensino, desenvolvendo nos jovens o amor à Pátria e cultuando a sua Bandeira, os seus grandes homens, as suas datas gloriosas (idem, p. 159).

Sobre a configuração e o cotidiano da missão de Pari Cachoeira, fundada em 1940, apresento os fragmentos do relato de P. Van Emst – que visitou a missão em 1961 – reproduzidos em Cabalzar (1999, p. 370), os quais fornecem detalhes sobre as construções e ressaltam a divisão entre os sexos na missão:

As construções [escolas, oficinas, etc.], as mais velhas de madeira e as mais recentes de pedra, são dispostas ao longo de ambos os lados da igreja. As freiras, as mulheres empregadas no posto e as alunas meninas vivem em um lado, e os homens e meninos do outro. A segregação dos sexos é completa. A igreja tem duas entradas, uma para os padres e meninos e outra para as mulheres. Dentro da igreja, também cada um deles se mantém na sua própria parte. O mesmo se aplica a todas as atividades seculares. (...) O refeitório está equipado com uma escotilha giratória engenhosamente construída, através da qual a comida pode ser passada da cozinha sem que nada mais do que o contato oral seja possível de cada lado. Há, é claro, salas de aula e playgrounds separados para alunos meninos e meninas. O contato direto entre pessoas de sexos opostos, mesmo que padres, freiras, ajudantes leigos ou crianças da escola, é algo que praticamente nunca

acontece (VAN EMST, 1966, p. 177, apud CABALZAR, 1999, p. 370, traduções minhas).

Há algumas décadas, a atuação missionária começou a entrar em certa decadência com a extinção dos internatos, a proliferação de escolas primárias – mesmo que sob a direção das freiras de Maria Auxiliadora –, e a competição de certas instâncias do governo, como o Projeto Calha Norte. A isso se acrescentam a emergência de organizações indígenas e o questionamento crítico de vários ex-alunos da missão em relação aos salesianos. Por influência do Concílio Vaticano II, de 1962, que promulgou uma opção preferencial pelos pobres e desencadeou várias consequências na igreja da América Latina, em 1970 o salesianos começam a fazer uma série de revisões que implicaram a mudança de sua atitude pastoral (CABALZAR, 1999, p. 371). Em 25 de novembro de 1980, em plena ditadura militar, a liderança Álvaro Tukano, de Parí-Cachoeira, participou como testemunha do IV Tribunal Russel, na Holanda, denunciando o etnocídio e a violação de direitos humanos por parte dos missionários salesianos no alto rio Negro. Os salesianos foram acusados de genocídio e etnocídio pelo júri internacional de Rotterdam (TUKANO, 2009).

Nas últimas décadas, novas noções e estratégias pastorais são adotadas, como a noção de aculturação e a adaptação dos valores e preceitos cristãos à cultura dos índios. Entre as estratégias para fomentar essa política, estão a utilização de objetos e procedimentos rituais dos índios nas celebrações católicas; a formação de padres indígenas para facilitar a comunicação e aprimorar a “adaptação”; a formação de catequistas indígenas como pessoas de importância na vida local. Os índios, por sua vez, possuem um discurso mais crítico em relação aos salesianos e, em alguns casos, vêm buscando recuperar práticas rituais que foram reprimidas no passado. Isso não significa que tenham abandonado práticas do catolicismo, como os sacramentos, os cultos dominicais, a celebração do padroeiro do povoado e outras festas do calendário católico, ou as novenas (CABALZAR, 1999, p. 371-374).

No que concerne à política de governo, como efeito do PIN (Plano de Integração Nacional), anunciado pelo governo federal na década de 1970 – então controlado pelos militares –, entre 1972 e 1975 ocorreram a “instalação de postos da Funai e a chegada de militares do Batalhão de Engenharia e Construção e trabalhadores de empresas contratadas para a abertura da BR-307 (ligação entre São Gabriel e



Cucuí) e de um trecho da rodovia Perimetral Norte (BR-210), hoje abandonada” (CABALZAR e RICARDO, 2009, p. 98).

No início da década de 1970, populações indígenas do Uaupés e Tiquié, incentivadas por missionários católicos, iniciam a luta pela demarcação de terras no alto rio Negro (CABALZAR e RICARDO, 2009, p. 98). Os grupos Tukano de Pari-Cachoeira foram os pioneiros, pois desde 1971 vinham enviando “ao Presidente da FUNAI cartas e mapas reivindicando a demarcação de seu território na forma de uma reserva indígena única” (BUCHILLET, 1991, p. 107). Ao longo de mais de vinte anos, esse processo enfrentou muitos percalços: um ciclo de invasão de garimpeiros e de empresas mineradoras; a lentidão da FUNAI; a oposição dos militares, que, em plena ditadura, alegavam ser contrários à demarcação de terras contínuas extensas em faixa de fronteira; a imposição dos militares de reconhecer direitos territoriais indígenas, reduzindo-os às áreas permanentemente ocupadas pelos índios, ou seja, às aldeias e aos seus entornos, e abrindo espaços de fronteira para a exploração por parte de outros segmentos da sociedade nacional; as alianças dos militares com as grandes mineradoras; a implantação do projeto Calha Norte, do qual Pari-Cachoeira foi o “laboratório” (CABALZAR e RICARDO, 2009, p. 98-101).

Um capítulo importante da história de contato no Uaupés, e mais especificamente no rio Tiquié, que atravessou a história da demarcação e que ainda carece de um estudo aprofundando é a “febre do ouro”. Em 1983, índios do rio Tiquié descobriram ouro na Serra do Traíra, dando início a uma “febre que se alastrou por mais de uma década, deslocando índios e atraindo, inicialmente, garimpeiros de outras partes do país e moradores de São Gabriel e, em seguida, empresas de mineração, que invadiram a Serra do Traíra e a região do alto Içana” (CABALZAR e RICARDO, 2006, p. 99). Essas empresas mineradoras eram a Paranapanema e a Gold Amazon, que detinham de licença do governo para realizar “pesquisas mineralógicas” na região (CEDI, 1986). A febre do ouro e o fechamento dos internatos e os consequentes deslocamentos de famílias indígenas para São Gabriel durante o período letivo contribuíram para o rápido crescimento da cidade de São Gabriel da Cachoeira (CABALZAR e RICARDO, 2006, p. 99).

O garimpo do igarapé Castanha, afluente do trecho médio do rio Tiquié, “exerceu forte impacto na vida dessas populações, atraindo um número considerável de pessoas”. Por volta de 80 ou 90% das famílias inteiras ou dos homens do alto Tiquié permaneciam no garimpo por um

ou dois meses no ano, sendo que um terço deles se deslocava uma ou duas vezes por ano para lá, permanecendo entre dois e três meses no garimpo, para garimpar ou vender farinha. No curto período em que o trabalho manual foi compensador, muitos compraram telhas de zinco, motor de popa, máquina de costura, fogões, rádios-gravadores, entre outros bens industrializados. O movimento do comércio de São Gabriel e de comerciantes indígenas de Bela Vista e Pari-Cachoeira teve expansão. Com a saturação do garimpo de aluvião, a atividade decaiu, apresentando-se atualmente como alternativa de renda para poucos (CABALZAR, 2008, p. 47-48). Em 2002, lideranças da comunidade Vila São José Mormes, situada no garimpo Tukano, próximo à Serra do Traíra, encaminharam carta à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) solicitando apoio para solucionar conflitos com garimpeiros e comerciantes brasileiros e colombianos que estariam atuando na área (RICARDO, 2002). Atualmente há rumores de atividades de garimpo, envolvendo inclusive indígenas do rio Tiquié.

Um episódio que marcou essa época e está presente no discurso de vários interlocutores foi o assassinato de três garimpeiros por parte dos índios, após uma série de tentativas fracassadas dos índios do rio Tiquié em convidar os garimpeiros a se retirarem de suas terras. Esse acontecimento obteve repercussão nacional através da mídia (CEDI, 1986). Num ofício dirigido ao Ministério da Justiça (Ofício nº 0058/85 da AUCIRT para o Ministro da Justiça, 16/11/85), do qual aqui reproduzo apenas um trecho, os índios envolvidos nos assassinatos descrevem sua versão dos fatos, justificando-se:

[...] Cansados de escrever carta à Funai, Sr. Ministro, nós, indígenas, sofrendo as ameaças de desafios dos garimpeiros, nós, indígenas, perdemos a paciência e matamos os brancos aqui na Serra do Traíra, usamos nossas armas indígenas como sempre tivemos o segredo em nossas armas, não colocamos relatos dos assuntos, sempre continuará segredo (CEDI, 1986, p. 94).

Nessa mesma época, a alegação da presença de Guerrilheiros colombianos do M-19 serviu como mais uma justificativa da Paranapanema com sua força de segurança na região (WRIGHT, 1986, p. 88). A presença do M-19 no Tiquié e no Içana também justificou a militarização da área do alto rio Negro, de modo que, no início de 1986, aconteceu a mudança da qualidade da unidade militar, sendo criada a 5ª

Companhia Especial de Fronteira, que consolidaria o controle militar da Cabeça do Cachorro (CEDI, 1986, p. 92).

Um dos frutos do PCN é o aumento do contingente militar na região e a implantação de batalhões em pontos estratégicos, por calha de rio. Em 23 de setembro de 1987, foi extinta a 5ª Companhia Especial de Fronteira (5ª CEF), e foram criados o 5º Comando de Fronteira Rio Negro (5º CFRN) e o 5º Batalhão Especial de Fronteira (5º BEF). A criação desta unidade foi fruto do Programa do Governo Federal denominado “Programa Calha Norte” (PCN). A partir de 1º de janeiro de 1988, iniciaram-se as obras de construção dos demais Pelotões Especiais de Fronteira: 1º Pelotão Especial de Fronteira, em Iauaretê (1988); 2º Pelotão Especial de Fronteira, em Querari (1988); 3º Pelotão Especial de Fronteira, em São Joaquim (1988); 5º Pelotão Especial de Fronteira, em Maturacá (1994); 6º Pelotão Especial de Fronteira, em Pari-Cachoeira (1999); 7º Pelotão Especial de Fronteira, em Tunuí (2003). O 4º Pelotão Especial de Fronteira, em Cucuí, havia sido criado em 1940 (CFRN/BIS, s/d.).

Sobre a implantação do PCN no alto Rio Negro e a condição de Pari-Cachoeira como seu “laboratório”, Buchillet (1991, p. 115) apresenta uma interessante análise histórica, na qual conclui:

[...] a ideia por trás do PCN no alto Rio Negro não consiste na prestação de serviços sociais, os quais constituíram um dos principais eixos de negociação entre os líderes indígenas e o PCN. Constatamos que, pelo contrário, sua intenção é a integração forçada dos índios através de uma expropriação da maior parte de seus territórios, mascarada na criação de pseudounidades de preservação ecológica, seu confinamento em terras reduzidas ao mínimo e a sua aculturação econômica. Vimos também que, para conseguir tal objetivo, ela se acoplou a uma estratégia de retomada militar do alto Rio Negro, visando à eliminação do poder da Igreja católica na região. Essa retomada se efetivou segundo dois movimentos: em primeiro lugar, através da construção ostensiva de estruturas sanitárias e escolares que venham duplicar e esvaziar as dos missionários asfixiadas pela falta de recursos financeiros; em segundo lugar, através do reforço da infraestrutura militar regional pela instalação

em três pontos da região (Iauaretê, São Joaquim e Querari) de quartéis, destinados aos “pelotões especiais de fronteira”. [...] o CSN soube habilmente manipular as reivindicações dos líderes indígenas da UCIRT (demarcação de suas terras e autonomia econômica) em benefício das finalidades do PCN. Desse “progresso” tão falado que o PCN deve supostamente levar para a região noroeste amazônica fica claro que os índios se beneficiaram somente de migalhas, na forma de alguns projetos de desenvolvimento econômico ecologicamente predadores (pecuária, venda de madeira, etc.) e de estruturas de assistência materialmente espetaculares mas tecnicamente inoperantes, destinadas a sedentarizá-los em parcelas mínimas de seus antigos territórios transformados em Colônias Indígenas e a subtraí-los da influência política da Igreja. Tudo isso a preço de uma expropriação territorial sem precedente.

Em meio a esse processo, em 1987 foi realizada uma assembleia para discussão sobre o PCN, as atividades de empresas de mineração e a regularização de terras indígenas. A assembleia que fundou a FOIRN reivindicou a demarcação de uma área única no alto rio Negro. Um primeiro modelo de demarcação de terras foi aceito pelas lideranças de Pari-Cachoeira; e, através de variadas portarias, a demarcação feita na época do PCN reduziu os direitos indígenas garantidos na Constituição de 1988, reconhecendo como sendo de usufruto dos índios uma parte muito do menor do que já havia sido reconhecido pela FUNAI entre 1985 e 1987. Com base na nova constituição, os índios reclamaram na justiça. Com a definição de uma nova política de demarcação de terras no mandato do presidente Fernando Collor de Mello, abriu-se um novo caminho para revisão das “ilhas” demarcadas no rio Negro até 1989. Após vários trâmites legais, em 1995 o ministro da justiça Nelson Jobim, depois de se reunir com o então presidente da FUNAI Márcio Santilli e com as lideranças indígenas da FOIRN, consultou em Brasília o alto escalão militar e tomou a decisão de reconhecer os direitos territoriais dos índios do alto e médio rio Negro, demarcando uma terra contínua (CABALZAR e RICARDO, 2009, p. 101-108).

A FOIRN, hoje composta por 89 associações de base, foi formada em 1987 a partir de organizações indígenas que se vinham constituindo

ao longo do rio Negro desde o início dos anos 1980. Se a organização iniciou sua atuação com foco na demarcação, a partir dessa conquista a federação e organizações filiadas passaram a “se dedicar à construção de um projeto de etnodesenvolvimento de longo prazo para a região do alto e médio rio Negro, com atividades de proteção, fiscalização, capacitação técnica, expressão cultural e sustentabilidade das comunidades indígenas” (CABALZAR e RICARDO, 2006, p. 114). Isso incluiu a instalação de uma rede de radiofonia nas comunidades, transporte fluvial, programas de educação escolar indígena, manejo sustentável, comercialização de artesanato, entre outros.

O intuito da instalação da rede de radiofonia era ligar a sede da FOIRN a diferentes aldeias. A rede foi implantada com recursos obtidos junto à Aliança para o Clima, Associação Amigos da Terra e do próprio projeto da demarcação (LACED, 2002). Atualmente o sistema de radiofonia possui horários estabelecidos para uso pela FOIRN e pelo Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro (DSEI/RN).

Em 1999, a FOIRN e a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) celebraram um convênio que criou o DSEI/RN, o qual abrange os municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Izabel do Rio Negro e Barcelos. A área foi dividida estrategicamente em polos, com equipes de saúde compostas por Agentes Indígenas de Saúde (AIS), odontólogos, enfermeiros, médicos, técnicos de enfermagem e outros (GUIMARÃES e MILAGROS, 2006). Ao longo do rio Tiquié, existem três polos base de saúde: um na comunidade de Caruru, no seu trecho alto; um no distrito de Pari-Cachoeira; e outro na comunidade de Bote Purí Bua (São José II). Atualmente há no Tiquié um Agente Comunitário Indígena de Saúde (ACIS) para cada comunidade ou para cada grupo de comunidade e sítios vizinhos.

Como nas demais calhas do alto rio Negro, ao longo do rio Tiquié, lideranças de diversas comunidades têm se organizado em associações indígenas de base e escolares, cuja articulação segue, de modo geral, a lógica de arranjos de descendência e aliança, assim como identificou Andrello (2008) para os índios do Uaupés. As associações são organizadas de acordo com área de atuação, por exemplo educação escolar, artesanato, manejo ambiental. Se atentarmos à dinâmica de composição das associações, veremos que, como ressaltou Cabalzar (2008, p. 49), elas primeiramente começaram “em pequena quantidade e mais abrangentes e depois foram se segmentando para representar um

número menor de comunidades mais próximo social e geograficamente”.

No Tiquié, a UFAC (União Familiar Animadora Cristã) de Pari-Cachoeira, alto Tiquié, fundada em 1972, foi a primeira organização indígena do alto rio Negro. Em 1990, foi fundada a UNIRT (União das Nações Indígenas do rio Tiquié), que abrangia a área entre São João Batista e Acará Poço. Em 1991, moradores das cinco comunidades Desana do rio Umari criaram a ACIRU (Associação das Comunidades Indígenas do Umari). Em 1992, foi criado o CRETART (Conselho Regional das Tribos Indígenas do alto rio Tiquié) pelos moradores das comunidades acima de Pari-Cachoeira; e em 1995 é fundada a CIPAC (Comunidade Indígena de Pari Cachoeira) (ISA, 1992-1995, p. 141). Após a demarcação da TI, ocorreu ao longo do rio Tiquié, assim como em outras sub-regiões do alto rio Negro, uma multiplicação de associações, o que muitas vezes se deu por segmentação de associações anteriores em microrregiões e/ou área de atuação (educação, artesanato, manejo ambiental, etc.). No médio Tiquié, área de interesse deste estudo, tínhamos em 2012 a OIBV (Organização Indígena de Bela Vista); a AMIBV (Associação das Mulheres Indígenas de Bela Vista); a AMIM (Associação das Mulheres Indígenas de Maracajá); 3TIIC (Três Tribos Indígenas do Igarapé Cucura), que abrange os moradores Desana, Tukano e Hupda desse igarapé; OIDS (Organização Indígena para o Desenvolvimento Sustentável), que abrange comunidades entre São João e São Luís; ACIMET (Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié), que abrange comunidades entre Serra de Mucura e Boca de Estrada; a já citada ACIRU; a AEITYKB (Associação Escola Indígena Yupuri, Kisibi, Buu), que atende as comunidades do rio Umari; AEITY (Associação Escola Indígena Tukano Yupuri), abrangendo as comunidades Tukano e Desana entre Santa Luzia e Serra de Mucura; a ACIRC (Associação das Comunidades Indígenas de Taracua Rio Uaupés e Tiquié), a qual reúne as comunidades Tukano, Desana, Yuhupde e Yeba mahsã do igarapé Castanha; a OAIMT (Organização Indígena Associada do Médio Tiquié) (SOARES, 2012).

Os membros de cada uma dessas associações elegem uma diretoria, que gerirá as suas ações no âmbito local e intercomunitário e procurará construir e consolidar parcerias (com pessoal de ONGs, secretarias e órgãos do governo), buscando interlocução, apoio técnico e financeiro para a realização de atividades, geralmente inseridas em projetos de curto ou médio prazo. O nível e a qualidade das parcerias

obtidas e o tipo de projetos desenvolvidos refletirá na criação da infraestrutura da associação, de modo especial na de sua sede, que é composta basicamente por casas (para o funcionamento de secretaria, radiofonia, depósito), placas solares, radiofonias, computadores, impressoras, voadeiras e motores, mas pode incluir também scanner, máquinas fotográficas, GPS, câmera de vídeo, ferramentas agrícolas, antena de internet, etc. Todas essas associações do Uaupés e Tiquié estão afiliadas à FOIRN, e nesse âmbito são assessoradas técnica e politicamente pela Coordenadoria das Organizações Indígenas do rio Tiquié, Uaupés e Afluentes (COITUA), que deve levar suas demandas à FOIRN.

Com a demarcação da terra indígena Alto rio Negro em 1992, assim como em outros contextos indígenas na América Latina<sup>27</sup>, o movimento indígena passa a ter como um de seus principais focos uma revisão da educação escolar na região, respaldados pela Lei de Diretrizes e Bases (LDB) de 1996 e por artigos posteriores que garantem aos povos indígenas o respeito às suas formas próprias de ensino e aprendizagem na educação escolar.

Em 1998, tendo à sua frente o secretário de educação Gersem Baniwa (gestão 1997-1999), inicia-se a formação de professores indígenas no nível do Magistério Indígena pela Secretaria Municipal de Educação (SEMEC). Em julho de 1999, no final de etapas do Magistério Indígena, os professores indígenas criaram a Associação dos Professores Indígenas do alto rio Negro (APIARN), com o objetivo de “valorizar as escolas nas comunidades, reestruturá-las de maneira a valorizar as culturas e as línguas da região [...] e valorizar o trabalho do professor indígena das comunidades, antigamente chamado de professor rural” (ISA, 2000, p. 276). Na mesma época, FOIRN e ISA assinam o contrato do Projeto de Educação Indígena no Alto Rio Negro com a Fundação Rainforest, da Noruega, cujo principal objetivo era buscar a “renovação e a reestruturação das escolas indígenas da região”, investindo na implementação de três redes de ação: Escola Indígena Baniwa e Coripaco, Escola e Educação Tuyuka, e Educação e Valorização da Língua e Cultura Tariana (ISA, 2000, p. 276-277).

A partir do sucesso da experiência da escola Tuyuka, no rio Tiquié, a proposta se disseminou; e, a partir dos anos 2000, foram

---

<sup>27</sup> Conf. Rival (2002) para a Amazônia equatoriana, e Hugh-Jones, S. (1997) para a colombiana.

criadas outras escolas indígenas com propostas que se contrapõem ao teor da escolarização proposta pela missão, dentre as quais a Escola Indígena Tukano Yupuri, no médio Tiquié, com o apoio da FOIRN e do ISA. Apesar de serem sustentadas, em parte, técnica e financeiramente pelo apoio não governamental, essas escolas, de modo geral, reconfiguravam escolas municipais já existentes e que, portanto, eram providas quanto à parte da construção, quadro de professores, parte dos materiais didáticos e escolares, pela secretaria de educação do município.

No âmbito municipal, pode-se dizer que, na gestão da secretária de educação Edilúcia Freitas (2005-2008), uma irmã franciscana, houve um novo esforço para incorporar as demandas do movimento indígena em sua pauta de governo: através do estabelecimento de uma parceria com movimento indígena e ONGs, da continuidade da formação de professores indígenas, da aprovação de projetos político-pedagógicos específicos, da realização de encontros de educação escolar indígena nas calhas de rio, da formação de Assessores Pedagógicos Indígenas (APIs) por trecho de rio, e do desenvolvimento, com apoio do Ministério da Educação (MEC), de um primeiro Plano de Ações Articuladas (PAR) indígena do Brasil, que previa uma ampliação dessas políticas de educação escolar indígena para as demais escolas do município. Os recursos do plano foram cancelados por questões burocráticas, na fase de transição de uma gestão da prefeitura para a outra.

Entre 2005 e 2011, as escolas indígenas do alto rio Negro formaram suas primeiras turmas de ensino fundamental e médio. Atualmente, a Escola Tuyuka Utapinozona e a Escola Tukano Yupuri, que ofertam ensino médio no rio Tiquié, encontram-se em uma situação burocrática nebulosa, sendo consideradas “salas de extensão” de escolas municipais maiores – a Escola São Gabriel, situada na cidade, e a Escola Dom Pedro Massa, em Pari-Cachoeira, respectivamente – e, dessa forma, submetidas à sua gestão. Enquanto a situação do ensino médio indígena continua não resolvida, cursos de ensino superior indígena foram implementados ou estão em fase de implementação. É o caso do curso de Licenciatura Indígena – Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável da UFAM, que formou a primeira turma em 2013 em São Gabriel da Cachoeira; e da recente aprovação parcial pelo MEC do Instituto de Conhecimentos Indígenas e Pesquisa do Rio Negro (ICIPRN), primeira instituição federal de ensino superior voltada especificamente para indígenas no país, que continua em fase de análise.



Um momento importante para a história da região diz respeito ao ano de 2008, quando dois indígenas – Pedro Garcia, Tariana, pelo Partido dos Trabalhadores, e André Fernando, Baniwa, pelo Partido Verde – foram eleitos prefeito e vice-prefeito da cidade de São Gabriel da Cachoeira. O mandato foi marcado, porém, pela distância entre prefeito e vice e pelo afastamento da prefeitura em relação à pauta do movimento indígena, havendo retrocessos inclusive no que tange à política municipal de educação escolar indígena.

Nos últimos anos, São Gabriel da Cachoeira tem tido repercussões negativas na grande mídia. Em 2012 foram veiculadas notícias sobre a atuação de uma rede de pedofilia de crianças e adolescentes indígenas (Baré e Tukano), sendo que em 2013, após oito meses de investigações da Polícia Federal, sete suspeitos foram presos, dentre os quais comerciantes, empresários, funcionários públicos, um professor e um ex-vereador. Em setembro de 2014, o Conselho Nacional da Criança e do Adolescente (CONANDA), órgão ligado à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR), encaminhou à Organização dos Estados Americanos (OEA) um relatório batizado “Dossiê Amazonas”, contendo mais de quarenta denúncias de exploração sexual infantil e pedofilia no estado (Câmara Municipal de Manaus, 01/09/2014). Em 2014, São Gabriel da Cachoeira foi mais uma vez notícia na grande mídia por ser o município que lidera, de acordo com o Mapa da Violência 2014, a taxa de suicídios no país. Os novos dados do Mapa da Violência 2014 revelam que, entre 2008 e 2012, essa taxa na cidade foi de 50 casos por 100 mil habitantes, dez vezes maior do que a média brasileira. Entre os que se mataram, 93% eram índios. Oito entre dez se enforcaram. O suicídio por ingestão de timbó, raiz venenosa que causa sufocamento, foi o segundo método mais usado (Blog Estadão, 2014).

Um fato da história recente que sem dúvida tem impactado a economia local e contribuído para a ampliação de hábitos de consumo, para a transformação de hábitos alimentares, além da criação de novas relações de gênero e geração e de conflitos familiares, é a monetarização crescente dos moradores das comunidades indígenas na última década – dentre os quais os Tukano do Tiquié – decorrente principalmente do acesso a benefícios do governo, tais como aposentadoria, auxílio-maternidade e bolsa família, além do aumento de cargos assalariados, como o de professor das escolas locais e o de agentes comunitários indígenas de saúde. A implementação de projetos comunitários com

apoio não governamental também contribui para esse quadro, embora em menor escala, por exemplo ao atribuir “remunerações” e bolsas para pesquisadores, agentes indígenas de manejo ambiental, conhecedores, técnicos de piscicultura e agrícolas, entre outros.

A partir da leitura desse histórico sobre o contato entre brancos e índios na região do Alto rio Negro, Uaupés e Tiquié, é possível enumerar alguns pontos que devem ser retidos para a compreensão dos capítulos seguintes: (1) a antiguidade do contato direto e indireto entre esta população e os brancos, que remonta à época do recrutamento de tropas de escravos pelo governo em meados do século XVIII; (2) o histórico de violência física e simbólica a que estiveram e estão submetidas essas populações; (3) o modo como o governo cooptou, ao longo do tempo, lideranças indígenas para apoiar na provisão de mão de obra e de produtos, outorgando-lhes funções oficiais e títulos e impactando na organização interna e na noção de chefia dos povoados; (4) a antiguidade da atuação de ordens religiosas na região; (5) a intercalação entre períodos de forte presença institucional e outros de ausência total; (6) o fato de que todos os ciclos – escravidão, comércio, seringa, missão, garimpo, associativismo – ocasionaram e ocasionam épocas de afastamentos dos índios de suas malocas e povoados ou períodos intensos de trabalho extra dentro dos próprios povoados, o que certamente gerou e gera consequências graves na organização social; (7) o fato de malocas terem sido destruídas, e objetos roubados ou trocados desde muito antes de os salesianos chegarem, pelo governo, por comerciantes e, no caso dos objetos, também por cientistas; (8) o fato de esta região ter sido alvo de estudos e de registros científicos desde a época das expedições promovidas pela colônia, sendo, portanto, altamente documentada; (9) uma atitude dúbia dos índios em relação aos brancos, que oscila entre o contato e o afastamento; (10) o interesse dos índios nos brancos, nas mercadorias, em imagens de santos e sinos, em títulos, documentos, papéis, roupas, cachaça, no ouro, e em equipamentos; (11) a visão positiva dos indígenas em relação a alguns missionários; (12) o envolvimento dos índios na construção de povoados, no abandono de práticas cerimoniais e de parafernália ritual; (13) o interesse pela escola; e mais recentemente (14) o surgimento de um movimento indígena e a irradiação de associações por todas as calhas de rio, através da aliança com brancos de ONGs indigenistas.

## CAPÍTULO 2. Rios, casas e conhecimentos: trajetórias Hausirõ e Ñahuri porã

Neste capítulo 2, analiso histórias dos velhos (*buhkwrã kihti*), entendendo-as como conhecimentos importantes (*nirõ kahse*) que integram o patrimônio de clãs e que são transmitidos de geração a geração pela linha patrilinear. A versão *Hausirõ* da origem do mundo e da humanidade se revela como modelo primordial de modos Tukano de construção de pessoas, bem como de produção e transmissão de conhecimentos. Nessa versão, a proeminência do irmão menor perante seus maiores através do acesso aos conhecimentos do irmão maior de todos e a composição da relação de *companheirismo*<sup>28 29</sup> entre os

---

<sup>28</sup> *Bahpa-*, cuja tradução é *companheiro*, parece ser uma noção central que perpassa vários aspectos das relações sociais Tukano, conforme veremos ao logo desta tese. No verbete *Ba'pa* (RAMIREZ, 1997, v. II, p. 15), temos: *yi' ñ ba'pa*, meu companheiro; *da'rasehé ba' pa*, companheiro de trabalho; *a'me kêésehe ba'pa*, companheiro de luta. *Su'tíro ba'pa* é a peça que acompanha outra (num conjunto de peça de roupas). Hugh-Jones, S. (informações pessoais) afirma que entre os Barasana há um dito segundo o qual, se você não faz as coisas em par, o pica-pau irá atingir/bater (você/a árvore?). Então eles dizem “*Baboya, kone haromi*” – “faça de novo (para ter boa sorte), ou o pica-pau irá atingir”. Em outra ocasião, demonstrei como a mesma noção é utilizada para denominar a relação entre constelações cujo ocaso se dá seguidamente, *ñohkoã bahpatirã*, são estrelas que se acompanham (OLIVEIRA, 2010). Ao ser interrogado por mim sobre esse tipo de relação, o mestrando em antropologia Dagoberto Azevedo, Ñahuri porã, explicou-me que este conceito, no que se refere à esfera cotidiana, diz respeito à designação de duplas de homens ou de mulheres que realizam atividades econômicas juntos. Nesse caso, irmãos que pescam juntos ou cunhados que pescam juntos, durante visitas, poderiam ser considerados *companheiros*. A própria pesca conjunta consistiria num contexto de diálogo, de troca de conhecimentos e/ou de reafirmação de diferenças. No âmbito ritual, essa relação é estabelecida quando um homem convida um homem de seu clã ou de outro clã de seu grupo exogâmico, mas não seu cunhado, para tomar parte, por exemplo, em uma cerimônia de *dabucuri*. Dagoberto reforçou a importância do ato de convidar que permeia esse tipo de relação. Além disso, afirmou que se trata de uma relação que se dá estritamente intragênero – não há relação de companheirismo entre homens e mulheres – e intraespécie – não há relação de companheirismo, por exemplo, entre um xamã e um ser sobrenatural, como um espírito dono de animais, pois neste caso, apesar de dialogar, “cada um mantém-se no seu ambiente”.

*Hausirō* e *Ñahuri porã*<sup>30</sup> são pontos que aparecem desde o tempo da convivência interclânica no rio Papuri. As diferentes narrativas sobre as trajetórias dos clãs *Hausirō* e *Ñahuri porã* de ocupação do Tiquié e fundação de comunidades demonstram como versões de histórias constituem diferentes conversas (*ukūse*), que, por sua vez, são parte importante de processos de delimitação de diferenças entre grupos, clãs, segmentos de clãs e grupos de irmãos. A relação de *companheirismo* entre segmentos dos clãs *Hausirō* e *Ñahuri porã* e o angariamento de prestígio perante seus irmãos maiores são atualizados, em novos contextos, em narrativas de homens de tais segmentos.

Devo à etnografia de Gow (1991) sobre os povos do Bajo Urubamba a adoção da estratégia conceitual e metodológica de apresentar em um tópico – no caso, o anterior – a história da região do alto rio Negro e do Uaupés com base nos registros de viajantes, cientistas e missionários, considerados um tipo específico de fonte etnográfica, abordando o modo como “a história, a geografia e os povos como eles seriam vistos por um outsider” (GOW, 1991, p. 59), e, em

---

<sup>29</sup> Walker, H. (2013, p. 4-5), em sua pesquisa sobre os Urarina do Peru, atenta para a existência de uma noção de *fellowship* ou *companionship*, concebida tipicamente como diádica em forma, irredutível ao parentesco, mas mais formal do que a de que *friendship*. Segundo o autor, muitos indígenas costumavam afirmar que todos têm uma companhia e que de outro modo eles não poderiam viver em paz. “Ninguém pode viver só”, diziam. Nessa sociedade a relação de *companionship* se estende para além da sociedade humana para abarcar não humanos, no entanto as companhias devem ser “da mesma raça ou grupo” ou “da mesma atividade”. O autor observou que muitas dessas relações eram inerentemente assimétricas e que em alguns casos havia um poder diferencial mais ou menos explícito. Em certas relações, havia um dono, um mestre ou uma mãe. A noção de *companheirismo* Tukano e as discussões levantadas por Walker remetem ao debate já clássico de Carneiro da Cunha (1979) sobre amizade formal, *companheirismo* e pessoa entre os Krahó, retomado por Teixeira-Pinto (2003) para os Arara, e às elaborações relativas à maestria desenvolvidas por Fausto, C. (2008). Pretendo aprofundar a reflexão sobre as especificidades do *companheirismo* entre os Tukano em uma oportunidade futura.

<sup>30</sup> Nesse sentido, Hugh-Jones, C. (1979, p. 161, apud HUGH-JONES, S. 1993, grifos meus) chamou a atenção para a importância crucial de nomes, laços maternos e a interligação de linhagens aliadas no entendimento da continuidade de grupo na sociedade Tukano.

outros tópicos – o presente capítulo e o seguinte –, o modo como os povos nativos

[...] narram seu passado, e como essa narração está relacionada ao simbolismo do espaço e a categorias de gente e de assentamentos, [...] como essa paisagem é vivida pelos povos nativos: como eles a classificam e como atribuem sentido e valor ao mundo físico que eles habitam, às pessoas entre as quais eles vivem e sobre quem eles sabem (idem, p. 60, tradução minha).

No intuito de escrever capítulos históricos que tomassem em consideração as noções nativas de temporalidade, segui o argumento do mesmo autor de reconhecer a significância da identificação da história e do parentesco por parte dos povos nativos, acatando sua sugestão de que

[...] um povo nativo Amazônico pode experienciar a mudança histórica como central para o processo da vida social. [e de que desse modo] A história deixa de ser o conjunto de contingências que afeta o desdobramento regular de uma estrutura de parentesco, e se torna a dinâmica interna do parentesco. Do mesmo modo, o parentesco se torna um princípio da mudança histórica (idem, p. 204).

Se no caso do Urubamba o idioma do ‘sangue mesclado’ e da mistura é fundamental, a história Tukano é pautada na trajetória de clãs e no estabelecimento de diversas relações sociais com outros, sejam eles outros clãs, cunhados, brancos ou inimigos de várias espécies.

Apesar das diferenças dos locais de origem Arawak e Tukano, Hugh-Jones, S. (2012, p. 142) identifica uma tradição narrativa do alto rio Negro que está ordenada cronologicamente em três diferentes ciclos, os quais seguem um ao outro ao longo do tempo. O primeiro ciclo diz respeito a origens primordiais e tem lugar no espaço-tempo indiferenciado do universo identificado com uma única maloca. O segundo ciclo concerne a uma figura divina ancestral que recebe nomes diferentes nas diversas línguas Tukano, sendo chamadas de Kuwai entre os Arawak e de Yurupari [jurupari] em Língua Geral, e que está relacionada à iniciação de jovens e à criação das flautas sagradas, ao seu roubo pelas mulheres e à sua retomada pelos homens. O terceiro ciclo diz respeito à criação e à emergência dos seres humanos verdadeiros, a como eles se dividiram em unidades étnicas nomeadas ligadas por laços de casamento e troca e à formação e à dispersão dos clãs que as

compõem. Os feitos de vários clãs chefes e histórias de migração e guerra são proeminentes, e as histórias acabam com a chegada de escravistas, missionários, coletores de borracha e outros agentes da sociedade colonial branca. Segundo o autor, resumidamente, do ponto de vista de um outsider, a passagem do primeiro para o terceiro ciclo pode ser descrita como uma passagem do mito à história. Nesta tese, refiro-me, de certa maneira, a cada um desses ciclos, de modo a acomodá-los à lógica de construção da tese.

Neste capítulo, percorrerei uma versão *Hausirō* da história de origem do mundo e da humanidade, versões *Hausirō* e *Nahuri* sobre a convivência interclânica no Papuri e sobre a trajetória de migração dos ancestrais desses clãs do seu rio de origem para o Tiquié. A história do surgimento do ser que deu origem ao Jurupari será mencionada rapidamente por compor a história da segunda tentativa de criação da humanidade e será retomada no capítulo 8, sobre o *abandono* da iniciação masculina, junto à história de origem das flautas jurupari e do roubo destas pelas mulheres. A história do contato com os brancos será tratada separadamente no capítulo 3.

Na elaboração deste capítulo e do próximo, parto do pressuposto de que as diversas modalidades de narrativas históricas Tukano devem ser localizadas no âmbito conceitual do conhecimento<sup>31</sup>, ou seja,

---

<sup>31</sup> Nesse sentido, alguns autores inspiram esta etnografia. De um lado, destaco Barth (1995), que propõe a consideração do “conhecimento como uma importante modalidade da cultura”, entendendo-o como “o que as pessoas empregam para interpretar e agir sobre o mundo: sentimentos bem como pensamentos, condutas incorporadas bem como taxonomias e outros modelos verbais”. Considerando que há diferentes corpos de conhecimentos e diversos modos de conhecimento intra e entre as culturas, Barth afirma que, a partir desse tipo de abordagem, outros tipos de questionamentos são considerados em relação à cultura, tais como “variação, posicionamento, prática, troca, reprodução, mudança e criatividade” (idem, p. 66-67, traduções minhas). Enfim, propõe que se pense cuidadosamente sobre como diferentes tipos de conhecimentos são constituídos, produzidos e usados. Por outro lado, sinalizo Ingold (2000), que afirma que conhecimento consiste na capacidade de situar informação e de compreender seu significado dentro do contexto de um engajamento perceptivo direto com nossos ambientes, capacidade que é desenvolvida quando as coisas são mostradas para nós. Assim como seu pai lhe transmitia conhecimentos botânicos, os Walbiri da Austrália central transmitem conhecimentos aos seus iniciados, através de uma forma de transmissão de conhecimento de geração a geração que toma como base a ideia de que existem

entendo que, no ato de *contar, ouvir, recontar, encenar, registrar histórias*, as pessoas estão estabelecendo relações de conhecimento, produzindo e transmitindo criativamente contínuas especificações e orientações que são fundamentais para se viver adequadamente neste mundo: a demarcação de diferentes tempos e lugares, a categorização de

---

verdades imanentes à paisagem, as quais devem ser reveladas para os noviços através da observação e da experiência direta. O conhecimento é transmitido pelos mais velhos, que contam histórias em contexto e mostram a paisagem e, assim, fornecem chaves para o significado, de modo que o noviço vai do conhecimento mais externo até o mais interno, profundo, através de revelações. Nessa educação sensorial, processos de aprendizagem podem ser concebidos como a aquisição progressiva de chaves para se perceber o mundo ao redor. No conhecimento como revelação, há um processo centrípeto (no coração do mundo), com base em pistas, chaves que destravam as portas da percepção. Esse tipo de compreensão reside em capacidades perceptivas que emergem para todos os seres através do processo de desenvolvimento em um ambiente histórico específico e é base para qualquer sistema de ciência ou ética que tem como objeto o ambiente. Sua busca das origens e formação do conhecimento não revela uma ciência indígena alternativa preferencial à ocidental, mas algo como uma poética da moradia (*poetics of dwelling*). No contexto da etnologia sul-americana, Viveiros de Castro (2002), ao discorrer sobre a qualidade perspectiva do pensamento ameríndio, aponta que uma diferença relevante é que, enquanto o pensamento ocidental é “antropocêntrico” – limita a intencionalidade à espécie humana e atrela a isso uma posição superior desta espécie frente às outras, promulgando uma assimetria entre a espécie humana e as demais –, o pensamento perspectivista é “antropomórfico” e amplia, expande a condição de humanidade para além da espécie humana. Isso implica uma concepção diversa de conhecimento: enquanto para a ciência ocidental conhecer é objetivar, retirar a intencionalidade e a subjetividade, para o pensamento ameríndio conhecer é subjetivar, atribuir intencionalidade. O xamã é aquele que melhor conhece o mundo natural, pois é capaz de captar e traduzir o ponto de vista dos animais – captar que o que é natureza para um pode ser cultura para outro. “Eis aí uma lição que a antropologia poderia aproveitar”, afirma o autor (*idem*, p. 361). Albert (1995), por sua vez, demonstra que Davi Yanomami atribui a violência predatória dos brancos à ‘escuridão confusa’ de seu pensamento ‘plantado nas mercadorias’, sublinhando um antagonismo irreduzível entre dois modos de conhecimento: o dos estrangeiros, que tem raízes na escrita, e o dos Yanomami, fundamentado na visão, no conhecimento xamânico (*idem*, p. 10). A escrita, simulacro de visão, remete ao domínio dos manufaturados. O saber-ver xamânico é alcançado através da ingestão de alucinógeno ampliado pelos sonhos, e se opõe ao saber fazer predatório dos brancos, que toma a floresta como inerte.

gentes, a definição de tipos de relações sociais e de modos de vida.

Neste capítulo, voltarei minha atenção a uma modalidade específica de narrativas, denominadas na língua Tukano *b̄h̄hk̄r̄ā kihti* (história dos velhos), categoria homônima àquela registrada por Hugh-Jones, S. (2012, p. 144) para os Barasana, “*bükü~ra keti*, que é geralmente aplicada para mitos narrados na forma de contos, mas pode ser usada também para fazer referência a outras narrativas históricas, a genealogias e a histórias sobre feitos e gerações prévias e ancestrais de clãs passados”. As narrativas que tematizam a origem do mundo e da humanidade, a fundação dos primeiros povoamentos e a convivência interclânica no rio Papuri revelam modelos primordiais da construção da pessoa e da produção e transmissão de conhecimentos entre os Tukano. Essas narrativas, assim como as narrativas que tematizam a trajetória dos clãs Hausirõ e Ñahuri Porã, sua migração do Papuri e a história de ocupação do rio Tiquié, demonstram a importância da transmissão de conhecimentos nas estratégias de (re)produção desses clãs como grupos sociais, ponto que será retomado no capítulo seguinte ao se abordar a constituição das relações com os brancos.

Ao examinar a maneira como a mito-história Tukano e Arawak é estruturada e memorizada, Hugh-Jones, S. (2012, p. 138-139) analisa a relação entre diferentes modalidades indígenas de discurso e música – “narrativas, cantos rituais, benzimentos xamânicos, cantos de dança e música instrumental” – que se associam ao que os antropólogos costumam chamar de mito, e várias formas iconográficas – “petróglifos, pinturas de casas, padrões de cestaria, mas também características da paisagem, compreendidas em termos gráficos como marcas ou traços de corpos de seres ancestrais e como signos de suas atividades, conforme foram se movendo pelo mundo”, mostrando como “formas verbais e não verbais se relacionam e operam juntas enquanto sistema integrado, [...] como isso pode nos ajudar a compreender as ideias indígenas de tempo e história e em como formas orais e gráficas tradicionais perpassam documentos escritos mais recentes [...]”. Apesar de focar minha análise apenas em *kihti* (narrativas) que pude ouvir e ler, estou ciente de que essas narrativas, tanto as orais quanto as escritas, a todo momento fazem referências a imagens, sons, objetos, cantos e benzimentos, paisagens e padrões gráficos.

Percorrer essas histórias é um modo privilegiado de acessar as diversas transformações da *casa*, as redefinições de certas relações sociais e as variações na atribuição de valores a tipos de propriedades –



conhecimentos e objetos – considerados *valiosos*. Ao acompanhar o modo como os clãs narram suas trajetórias ao longo da história, a vida em uma maloca única, suas segmentações, dispersões e deslocamentos, a constituição de lugares ocupados pelos antepassados e hoje *abandonados* (*wisetori*) e malocas (*wiseri*) específicas de cada grupo de *filhos de um só* (*nik# porã*), a constituição de povoados (*mahkari*), a destruição da maloca, a fragmentação da vida social em diversas casas (igreja, escola, palhoça, posto de saúde), a residência *misturada* (*morêse*) com os cunhados, a construção de malocas com novas funções e significados, as idas para a cidade, veremos como as transformações sociais mais amplas impescindem de ações e decisões cotidianas microscópicas relativas a *esquecer* (*ahkoboho*) ou *lembrar* (*wakũ*), *pensar em* (*#hoña*), *abandonar* (*koa*) ou persistir em práticas e conhecimentos que envolvem a produção e/ou uso significativo de certos objetos.

Narrar histórias inclui a categorização de diferentes tipos de *gente* (*mahsã*) e a criação de relações específicas entre essas *gentes* – relações de *companheirismo* (*bahpatise*), alianças, hostilidade, ou afastamento total entre as mesmas. Diferenciam entre os *nik# porã* (filhos de um só), aqueles que compõem o mesmo clã (*mahsã kura*); os que são cunhados (*peñarã*); os concunhados ou rivais (*pesu-#m#á*); os inimigos (*wahparã*); e *outras gentes* (*ahpe mahsã*), que podem ser outros grupos indígenas ou mesmo os brancos (*pehkasã*, lit. gente de arma de fogo). Marcando sua posição geográfica de moradores dos trechos mais altos dos rios em relação aos moradores de trechos baixos ou das cidades, autodenominam-se literalmente *gente da cabeceira* (*poteri kharã*), termo que também pode ser utilizado para designar os antigos em relação às gerações atuais. Dentre os brancos, distinguem, além daqueles apresentados por Cristiane Lasmar (2009) – ou seja, *missionários*, *doutores* e *peões*, chamados localmente *paí*, *duto* e *pium* –, outras duas categorias que tiveram seus significados alterados ao longo do tempo: os *surara*, termo em nheengatu que designa os militares; e os *patrões*, termo utilizado para designar os patrões de seringa e comerciantes, embora, num sentido mais extenso, possa ser usado em relação a qualquer pessoa não índia que visite a região ou que trabalhe nela.

Além disso, narrativas revelam a categorização de diferentes *momentos*, *épocas* ou *tempos sociais* que são marcados pelo conceito de

tero (RAMIREZ, 1997, v. II, p. 188)<sup>32</sup>. Quando tratamos de trajetórias de clãs e pessoas e da história de contato com os *brancos*, este conceito é acionado para demarcar tempos sociais e geracionais em expressões como *atokatero* (neste tempo, atualmente), *nanokatero* (na época deles, ou seja, de gerações anteriores), *buhkurrätero* (na época dos antigos), *yateropure* (no meu tempo), *pehkasã ehtakatero* (na época da chegada dos brancos), *paya na ehtakatero* (na época de chegada dos padres). Ao passado referem-se como *d̄hporop̄* (antigamente, outrora), derivado da expressão *d̄poro* (antes), que, por sua vez, deriva de *d̄po* (cabeça ou broto novo), o que remete ao modo de organização social Tukano, o qual classifica os filhos que nasceram antes (*d̄hporok̄h̄*) como sendo hierarquicamente superiores aos demais, *irmãos maiores* ou clãs de cabeça.

As narrativas que se iniciam no rio Papuri, rio de origem desses clãs, e continuam no Tiquié, rio de ocupação recente, falam da escolha de locais considerados adequados para morar, tomando como base variados critérios, especialmente a qualidade da área de trabalho para subsistência (*dehsubase*), isto é, para pescar, abrir roça, coletar frutos e produzir a alimentação, bem como falam dos locais que constituem suas *malocas* (*wiseri*). As narrativas falam da construção e da vivência nas malocas, da transmissão de conhecimentos, da realização de rituais, de ciclos de vida e de morte. Falam ainda do movimento de se *espalhar* (*wee site*), ou seja, abandonar esses locais e partir para outros por motivos diversos, como descontentamentos, brigas e doenças, que são geralmente atribuídos à realização de uma categoria específica de *estragos* (encantações xamânicas maléficas), feita com o objetivo de prejudicar um grupo local (*ahpeka*) por parte de *invejosos* (*iñatuhtise kharã*). Nesse sentido, ao se referir aos relatos Arawak sobre a criação e dispersão de clãs, Hugh-Jones, S. (2012, p. 154) aponta para a relação entre casas, lugares, memória e genealogia:

Esses relatos contam sobre a fundação de diferentes malocas, ou como os grupos-de-parentesco-baseados-em-malocas e comunidades

---

<sup>32</sup> Este conceito é amplo e é utilizado, por exemplo, em referência a diferentes épocas, invernos (*poeri*, lit. enchentes) e verões (*k̄m̄ari*), que compõem uma espécie de calendário astronômico-ecológico-social. Também é utilizado para demarcar momentos de se realizarem diferentes atividades ao longo do dia, como em uaritero (momento de banhar), baaritero (momento de comer), darakatero (momento de trabalhar).

mudavam de um lugar a outro, e como se dividiam ao longo do tempo conforme a população crescia e as gerações se renovavam. Para as pessoas que vivem em malocas e, com o passar dos anos, abandonam suas antigas casas para construir novas, a cronologia de suas vidas é marcada por uma série de casas e por deslocamentos periódicos rio acima ou rio abaixo. É, portanto, bem natural que as memórias se conectem com os lugares em que essas pessoas viveram e que genealogias sejam estruturadas como uma sequência de casas – isso reflete a experiência diária.

Nessas narrativas, acontecimentos de um passado remoto são relacionados com histórias atuais ou relativamente recentes de fundação de comunidades ou sítios, pontuando processos que geram, por um lado, a continuidade entre certos grupos de pessoas e parentes ancestrais com seus moradores atuais e, por outro, a descontinuidade em relação a outros, que residem em outras localidades. Ao contar histórias, os narradores distinguem entre aquilo que vivenciaram e o que lhes foi contado, ou seja, o que *ouviram*, através do uso de expressões como “isto eu *vi*” ou “isto eu *ouvi*”. Conforme demonstrarei ao longo da tese, os verbos *ver* (*iña*) e *ouvir* (*tho*) remetem a conceitos fundamentais dos modos de produção de conhecimento Tukano.

Além disso, as narrativas seguem as regras de uma morfologia verbal que, conforme Henri Ramirez (1997, vol. I, p. 119-121), é composta por sufixos terminais, cujos significados se desenvolvem em três eixos semânticos: (1) pessoa, gênero e número; (2) tempo e aspecto, distinguindo entre aquilo que está ocorrendo no presente, o que ocorreu no passado recente e o que se deu no passado remoto; e (3) modalidade epistêmica, que distingue entre visto, sentido (sentido ou percebido por outro sentido que não o visual, como aquilo que foi ouvido), dedutivo (o que não foi visto nem sentido por ninguém, mas é presentemente deduzido por alguma prova, como rastros, marca, sinal) e reportativo (situação vista ou sentida não pelo locutor, mas por outra pessoa).

Apesar de perdermos esses detalhes ao apresentar versões traduzidas, pude observar que as histórias referentes à época mitológica e aquelas referentes a eventos da vida de ancestrais longínquos, como a convivência no Papuri e a ocupação do rio Tiquié, foram contadas através de uma combinação de sufixos temporais que demarcam o

passado remoto e sufixos que oscilam entre as modalidades reportativa e dedutiva. As histórias dos velhos sobre sua infância são caracterizadas pelo uso de sufixos que demarcam o tempo remoto e a modalidade vista ou sentida. Histórias referentes à fundação de comunidades mais recentes, que se passaram na época em que o narrador já era jovem ou adulto, foram contadas no passado remoto e na modalidade vista ou sentida. Interessante ressaltar que algumas vezes, ao mencionar que ouviram histórias sobre os antigos diretamente de um velho, eles utilizam o verbo ouvir (*tuo*), seguido do sufixo referente à modalidade vista (e não àquela sentida/ouvida), combinado com o sufixo temporal referente ao passado recente ou remoto.

Falar em história é falar em versões de histórias. De modo genérico, pode-se afirmar que os variados clãs que compõem o grupo exogâmico Tukano possuem uma versão idêntica da origem deste mundo e da humanidade. Há uma concepção relativa à criação do mundo e da humanidade atual de que em princípio todos viviam próximos, sendo que, em determinado momento, os clãs foram dispersando-se. Desse modo, a partir da trajetória de dispersão de cada clã ou duplas e conjuntos de clãs, a história vai-se tornando mais específica, os grupos seguem trajetórias diversas, ocupam lugares distintos e constituem seus próprios territórios. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que as especificidades de versões e de outros tipos de conhecimentos são elementos fundamentais nas definições nativas de grupos, clãs e segmentos de clãs. Especificações quanto a versões de histórias (*kihti*), personagens e acontecimentos que são privilegiados, lugares mencionados, detalhes fornecidos, explicações para acontecimentos, e a formação de específicos territórios constituem diferentes tipos de *ukūse* (conversa)<sup>33</sup>, o que, por sua vez, é um

---

<sup>33</sup> O antropólogo Tukano J. R. R. Barreto (2012, p. 65) assim se refere à *Uúkunsé*, a arte do saber tukano: “existem momentos específicos em que ocorrem diálogos precisos que se referem à formação da vida Tukana, é o momento em que um pai ou avô conta para seus filhos e netos/sobrinhos fatos que explicam os fenômenos cosmogônicos, como a formação do mundo e dos homens que aos poucos foram estabelecendo a sua culturalidade (indígena rionegrina). Esses diálogos ocorrem em famílias nucleares (pai, filhos e esposa), mas também se estende ao coletivo em momentos oportunos de encontro comunitário em que se realiza a cultura ritual. Nessas condições é que ocorre a prática de *Uúkunse*. A princípio tem vários significados, é um conceito denso e expansivo [...], e é precisamente nessa linha de pensamento que

indicador fundamental na constituição do próprio grupo ou subgrupo, clã ou segmento de clã, na diferenciação em relação a outros, paralelo ou complementar à ideia de descendência por ancestralidade, ou seja, à definição daqueles que são netos/filhos de tal ancestral. Num sentido mais extremo, as versões, assim como os grupos, tendem a se segmentar *ad infinitum*, até o ponto em que a única versão considerada legítima para ser contada por cada homem é aquela de seu próprio pai.

Nesta pesquisa, em vez de me sentar por semanas com um só velho até registrar todos os detalhes de uma única versão, como é o caso de algumas pesquisas acadêmicas e da tradição da série de publicações “Narradores Indígenas do alto Rio Negro”, andei “por aí”, a *escutar* o que talvez sejam partes de variadas versões de dois clãs, ou melhor, de alguns segmentos desses clãs. Se por um lado essa escolha me impossibilitou adentrar nos detalhes de uma versão única e adensar meu entendimento sobre a trajetória de um segmento específico de clã, por outro me permitiu alcançar uma visão mais ampla da dinâmica dos grupos locais e identificar pontos que, por estarem presentes de modo repetitivo nas diversas versões, se revelaram fundamentais na constituição de narrativas Tukano. Por ouvir diversas versões e de certo modo me livrar da obsessão em dar conta de esgotar os sentidos de uma versão única, meus ouvidos foram aguçados no sentido de reconhecer mecanismos de diferenciação de grupos distintos em lugar de priorizar aqueles de identificação internos a um grupo.

Na escrita deste tópico, debruçei-me sobre narrativas que *li*, mas principalmente sobre as que *ouvi e registrei, gravando ou anotando*. As primeiras consistem basicamente em histórias narradas na língua Tukano por um homem do clã Hausirõ porã, finado Joanico Azevedo, a seu filho Ñahuri Miguel Azevedo, morador da comunidade Pirõ Sekarõ (São José I), médio Tiquié, as quais foram registradas por Miguel e seu filho K̄marõ Antenor Nascimento Azevedo e traduzidas para o português por este último, ambos meus interlocutores na pesquisa, com

---

seguiremos, significa falar, discursar, interpretar, descrever com ritualidade a culturalidade tukana, a formação dos grupos tukano, a sabedoria tukana, os conhecimentos tukano, enfim, o ser tukano e logo indígena e ameríndio”. Nas palavras de seu pai, Luciano: “ao mesmo tempo em que tratamos de uma mesma questão, como no caso da instituição do mundo e da formação do homem, apresentamos variações sobre o tema ou que nossa descrição depende muito da transmissão que ouvimos dos nossos pais” (idem, p. 72).

organização, apresentação e revisão do antropólogo Aloisio Cabalzar, no volume 5 da coleção “Narradores Indígenas do Alto Rio Negro”, intitulado “*Dahsea Hausirõ Porã uküse wiophesase merã bueri Turi – Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ porã*” (ÑAHURI e KUMARÕ, 2003)<sup>34</sup>. Essas histórias compõem o material-base para minha descrição da narrativa Hausirõ de origem e transformação da humanidade, sobre a vida interclânica no Papuri (de que tratarei no presente tópico) e a principal versão sobre a ocupação do rio Tiquié pelos Hausirõ e Ñahuri. Histórias contadas para mim por homens e mulheres Hausirõ e Ñahuri porã, com a mediação de seus filhos e sobrinhos, conforme expliquei na introdução, compõem outras versões da vida interclânica no Papuri, histórias de ocupação do rio Tiquié, a formação das comunidades atuais, relação com missionários, criação de associações indígenas e escolas.

## **2.1 Criação do mundo e da humanidade: modelos primordiais de construção de pessoas e conhecimentos**

Neste capítulo, farei referência a seis histórias publicadas em Ñahuri e Kumarõ (2003). Da Parte 1, cito “História de *Bahuari Mahsã* (Gente do aparecimento): O Avô do Universo na criação do mundo” (p. 21- 26); “Primeira Criação dos seres humanos” (p. 27- 33); “Avô do Universo divide os Yepa Mahsã – Seu trabalho é dar nomes” (p. 34-35); e “Segunda criação dos seres humanos” (p. 36-52). Da Parte 2, menciono “História de *Pamuri Mahsã* (Gente da Transformação) – *Yepa Oakh* pede apoio ao Avô do Universo para transformarem os seres humanos” (p. 177-184) e “Transformação dos *Pamuri Mahsã*” (p. 192-207).

As histórias registradas em Ñahuri e Kumarõ (2003) sobre a origem do mundo e da humanidade – ou dos seres humanos tal como existem hoje – e que iremos abordar em seguida não diferem em grande medida, em suas passagens e elementos centrais, das versões de outros grupos Tukano registradas por diversos autores indígenas e não indígenas. Porém, como toda versão, possuem especificidades. Ao apresentar parte dessas narrativas, não tenho o intuito de explorar essas diferenças, mas de demonstrar como elas revelam a centralidade do conhecimento (*mahsise*) no estabelecimento da vida humana neste

---

<sup>34</sup> O processo de publicação do volume 5 dos Narradores Indígenas será brevemente analisado no capítulo 8 desta tese.

mundo e nos processos de constituição das primeiras pessoas (*mahsã*), clãs (*mahsã kurari*) e povoados (*mahkari*). Isso pode ser notado, de modo mais amplo, na história de formação da humanidade que revela modelos primordiais da construção da pessoa, da produção e transmissão de conhecimentos, mas se faz presente em diversas situações e eventos específicos, como na atribuição de *conselhos* e poderes pelo Avô do Universo aos demiurgos que conduziram a transformação da humanidade, na transmissão de conhecimentos dos demiurgos aos proto-humanos ao longo da viagem de transformação como parte da sua composição como humanos, na transmissão de conhecimentos pelos líderes ancestrais para os demais humanos que viabilizaram a abertura e ocupação das primeiras comunidades Tukano, e na transmissão de conhecimentos entre os ancestrais, ou seja, de pai para filho e de irmãos maiores para irmãos menores desde os tempos antigos.

Este último ponto, da transmissão de conhecimentos dos irmãos maiores para os irmãos menores, ganha força na narrativa de homens do clã *Hausirõ porã*, delineando de certa forma sua tônica e justificando o angariamento do prestígio por parte dos últimos perante outros grupos de hierarquia superior. Em sentido semelhante, o papel fundamental do primogênito em determinadas ações, sua liderança e domínio de *conhecimentos importantes*, contrasta com e complementa o caráter sagaz e corajoso do caçula ou do irmão menor, cujas ações são consideradas fundamentais em certas situações.

Um aspecto importante dos mitos Tukano apontado por Hugh-Jones, S. (2009) é que eles tratam sobre criação *ex nihilo* e estão pautados no idioma do parentesco, ou seja, diferem do padrão da mitologia ameríndia definido por Viveiros de Castro (2004 apud HUGH-JONES, 2009, p. 34), no qual a natureza é um “resultado não da criação, mas da transformação”, e a cultura é um produto “não da invenção, mas de transferência”, ou seja, “a origem de implementos culturais ou instituições é canonicamente explicado como um empréstimo – uma transferência (realizada violenta ou amigavelmente, por roubo ou aprendizado, como um troféu ou como um presente) de protótipos já possuídos por animais, espíritos ou inimigos”<sup>35</sup>. Para

---

<sup>35</sup> De acordo com Hugh-Jones, S. (idem), no mesmo artigo Viveiros de Castro contrasta a ênfase ameríndia na transformação e na troca com uma ênfase ocidental na criação e na produção e especula que isso deve estar conectado

Hugh-Jones (2009, p. 34-35), a patrilinearidade e a exogamia Tukano produzem uma transformação na estrutura mítica amazônica, que pode ser prevista a partir da sugestão de Viveiros de Castro (1993) de que os Tukano não se encaixam facilmente na regra amazônica geral:

Essa transformação afasta a herança e a transmissão linear dos temas da afinidade, violência e roubo, comuns às cosmologias da predação, o que se reflete numa mudança da temática da apropriação violenta de troféus e partes de corpos em direção à elaboração de conjuntos de artefatos altamente elaborados que se tornam relíquias de família personificadas transmitidas através das gerações. Essas relíquias são tanto a manifestação espiritual de poderes ancestrais quanto objetificações de partes de corpo que apontam para capacidades, intenções e responsabilidades humanas (HUGH-JONES, 2009, p. 34-35, traduções minhas).

Diferente de outras versões, como a dos Tukano Oye porã (AKITO; KIMÁRIO, 2004) e uma versão dos Barasana (HUGH-JONES, S. 1979), por exemplo, o mundo não foi criado por um casal ou por uma divindade feminina, mas por uma divindade masculina, o Avô do Universo (*Umuko Nehku*), que vivia só na maloca do céu e cujo corpo era composto por instrumentos e poderes: lança-chocalho, forquilha de cigarro, cuia de ipadu, suporte de cuia, cabo de enxó e banco. Recitando *benzimentos*, o Avô do Universo criou, com esses instrumentos, um mundo sustentado por um bastão (*yaig*), que gira e faz rotações responsáveis pelo acontecimento das estações. Este mundo foi criado em camadas: maloca das águas (rio Umari – inframundo), camada das águas, camada de terras e de matas, camada de dia e de ar, camada de peneira de chuva, camada de nuvens, camada de ventos fortes e a camada de espaço vazio – esta última sendo uma camada interminável, onde não haveria gente, mas seres invisíveis, como na Maloca do Céu (ÑAHURI; KUMARÓ, 2003, p. 21-26).

---

com a ênfase amazônica na afinidade sobre a consanguinidade, sugerindo que esta diferença se reflete no mito: enquanto a mitologia do velho mundo está pautada no parentesco, principalmente na paternidade (fatherhood), os protagonistas dos principais mitos ameríndios estão relacionados como cunhados.



Após criar o mundo, o Avô do Universo inicia a tarefa de criar a humanidade. A primeira humanidade a ser criada é chamada de *Yepa Bahuari Mahsã* (Gente de Aparecimento de Terra) ou *Tohó Buhakāri Mahsã* (aqueles que apareceram por eles mesmos). Esses seres possuíam vários poderes e seriam os responsáveis por trabalhar neste mundo criando as condições de vida atual. A criação da primeira humanidade é um processo permeado por *experimentação e tentativa* (*yāase*), *observação* (*iñase*) e readequação das ações – processo que caracteriza, como veremos ao longo da tese, o modo de produção de conhecimento Tukano em diversos âmbitos e que, portanto, pode ser compreendido como um protótipo ou modelo primordial de tal sistema de conhecimento:

Avô do Universo pegou seu banco de quartzo e se sentou, mostrando seus poderes: suporte de cuia e cuia de ipadu. Pegou um pedaço de osso da coluna vertebral, encaixou-o na forquilha de cigarro [...] fazendo a oração [que o kumu atualmente recita por ocasião do nascimento da criança]. [...] Soprou a fumaça de cigarro bem na direção de suas criações, o suporte de cuia e a cuia de ipadu. O suporte de cuia começou a fazer barulho, mas sumiu. O avô insistiu. *Vendo* que não estava dando certo, pensou e disse: Eu estava criando. Vou continuar. Dizendo isso, Avô do Universo pegou sua forquilha de cigarro e se sentou embaixo abençoando... [faz nova oração]. Dizendo isso diminui o calor de seu banco de quartzo branco. Continuou repetindo a mesma oração em todos os seus poderes [...]. Terminando a oração, Avô do Universo soprou bem na direção da criação. *Viu* que começou a se mexer, fazendo barulho dentro da cuia e apareceu, pulando da cuia com os raios, tão enfeitado que nem dava para enxergar, com brincos e colares de ouro. O avô do universo, *viendo que deu certo sua criação*, abençoou [oração]. Abençoou, diminuindo seu calor [...]. Avô do Universo pegou sua forquilha de cigarro branco e deu um lugar para o primeiro sentar. *Vendo que estava dando certo*, abençoou repetindo a mesma oração. Terminada a oração, logo e sem demora, mais um saiu da cuia com os raios. [...] Deu lugar para este segundo sentar.

*Vendo que deu tudo certo com os dois*, Avô do Universo repetiu novamente a mesma oração. Terminando a oração, pularam da cuia, saindo um atrás do outro, mais oito pessoas, três homens e cinco mulheres. Avô do universo pegou seu poder, a forquilha de cigarro, abençoando e indicando seus lugares (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 27-33, grifos meus).

O narrador informa que, na criação da primeira humanidade, o Avô do Universo realiza certos procedimentos idênticos àqueles realizados pelos kumua por ocasião do nascimento da criança: o benzimento relativo ao nascimento e a atribuição de nomes por ordem de nascimento – que, no caso, é por ordem de saída da cuia. Os homens são Yepa OakhꞤ ou Yepa MuhipꞤ (Lua), Dehsubari OãkhꞤ, Warãri OakꞤ, Yupuri Basebo, Buhtuiari OãkhꞤ; e as mulheres, Amõ ou Yepárió, Yupahkó, Yepáñiõ, Pirõ Duhio e Duhigó. Assim como os atuais Kumua, ao atribuir os nomes, Avô do Universo define também o lugar onde irão habitar e as tarefas que desempenharão neste mundo (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 34-35). Esses nomes masculinos são nomes exclusivos de demiurgos, que, com exceção de Yupuri, não compõem nomes pessoais nem clânicos na atualidade. Os nomes de mulheres são todos nomes que atualmente os Tukano atribuem a suas filhas e netas.

Preocupado em criar uma segunda humanidade, capaz de procriar e gerar descendência, Avô do Universo pede ajuda à Avó do Universo. Porém, após várias tentativas (a partir de árvores, animais, paus, troncos e folhas), o casal não tem êxito em produzir pessoas. É assim que aparece, pela primeira vez na narrativa, a noção do caçula como ser curioso e sagaz, recorrente nas histórias contadas pelos Hausirõ. Na ausência da dupla, a caçula *Duhigo*, “corajosa”, lambe um pouco do ipadu da cuia de gerar humanidade do Avô e engravida, dando à luz um ser ambíguo conhecido como *Bisiu*, Dono das Frutas, que é canibal, mas cujos ossos dariam futuramente origem às flautas sagradas (idem, p. 36-52)<sup>36</sup>.

É apenas na tentativa seguinte que se inicia o processo de criação da humanidade tal como existe hoje, a gente da transformação. Seguindo visivelmente uma regra patrilinear e hierárquica de transmissão de conhecimentos, objetos e funções, entre os demiurgos é o primogênito, *Yepa OakhꞤ*, que pede ajuda ao Avô do Universo para criar a

---

<sup>36</sup> Para mais detalhes sobre essa história, ver capítulo 6.

humanidade e é por ele *orientado* sobre quais os procedimentos necessários para se atingir tal fim. Este lhe explicou o que deveria fazer; que na Maloca do Céu existem vários instrumentos com os quais ele conseguiria transformar a humanidade; que ele teria de colocar dentro da cuia todos os ossos das coxas, costelas e membros e procurar todas as árvores deste mundo que têm sangue igual ao dos seres humanos; que precisaria da ajuda das aves (*Miriã Porã Mahsã*) e que a transformação em seres humanos se iniciaria na cuia do universo até a cuia da terra através do cipó karãkó, cipó de leite (idem, p. 177). *Ouvindo* e seguindo atentamente seus *conselhos* – ações fundamentais no modo de transmissão de conhecimentos Tukano –, *Yepa Oakh* cria os primeiros homens e mulheres Tukano. Primeiro ele pega a forquilha de cigarro e faz uma oração, começando no *Yepa Wiika* até o Lago de Leite. Essa oração é atualmente recitada pelo kumu no benzimento da criança recém-nascida. Então sopra em cima do suporte de cuia; e, depois de continuar a oração, sai primeiro Doetiro, segundo Yupuri, terceiro Buú, depois saem três mulheres: *Yepario*, *Yupahkó* e *Duhigó*. *Yepa Oakh* oferece lugar para eles sentarem (idem, p. 178). Esses nomes masculinos correspondem a nomes pessoais e clínicos atuais; e os femininos, a nomes pessoais. Depois disso ele sopra em cima do suporte de cuia, e os ossos caem, transformando-se em seres humanos: homens e mulheres. Na continuidade de seus trabalhos, ele cria o ancestral dos brancos, *Pehkasũ Dupokaku* ou *Bupodiro*. Fazendo mais algumas orações, a maloca do universo fica cheia (idem, p. 179).

Após criar esses primeiros seres humanos, *Yepa Oakh* pede mais uma vez *conselhos* ao Avô do Universo, que lhe explica que ele teria os poderes do próprio Avô do Universo para guiar a transformação dos seres humanos até o Buraco da Transformação, por onde a humanidade pisaria na terra. Ao receber a orientação de que a humanidade deveria transformar-se no universo até o Lago de Leite em uma determinada forma, *Yepa Oakh* pergunta ao primogênito, Doetiro, de que forma os seres vivos desejavam transformar-se. Este se reúne com seus irmãos, e eles optam por se transformar como pássaros e peixes. *Yepa Oakh* faz orações sobre a cuia do Universo, estica o cipó karãkó do universo e liga a Cua da Terra ao Lago de Leite. A humanidade se transforma em aves e corre para baixo com o cipó, caindo no Lago de Leite, onde todos se transformam em peixes, e os corpos dos peixes se transformam num grande barco, que na verdade era

uma cobra, à qual os velhos kumua chamam *Pamuri Pirō*, Cobra da transformação [lit. cobra da fermentação] (idem, p. 180-182).

Em determinado ponto da transformação, há uma atualização da regra patrilinear e hierárquica de transmissão de conhecimentos, objetos e funções, no nível da relação entre demiurgos e ancestrais. O primogênito, Doetiro, primeiro a sair da cuia de transformação, torna-se o líder da Transformação e recebe de Yepa Oakhꞑ a lança-chocalho de pedra branca, uma espécie de bússola que só ficaria totalmente inclinada apontando para o zênite quando chegassem ao Buraco de Transformação, ou seja, em Petape, cachoeira de Ipanoré (idem, p. 182).

No início todos os ancestrais dos que hoje consideramos grupos Tukano Orientais viajavam na mesma canoa de transformação, que, partindo do Lago de Leite (situado no local que hoje é Manaus), seguiu um longo caminho. Os organizadores da viagem eram os líderes, Doetiro e Yupuri (idem, p. 182-183), aparecendo, portanto, aqui mais uma vez a ideia da composição de pares, da relação de *companheirismo*. Durante a trajetória no ventre da cobra-canoa de transformação/fermentação, vão progressivamente se tornando pessoa (conf. HUGH-JONES, C. 1979; ANDRELLO, 2004, 2006). Nas palavras do narrador, é uma “viagem longa como criança dentro do útero alimentando-se pelo cordão umbilical. [...] o barco estava impregnado de leite e mel da frutinha karakó. Com esse leite e mel, os Pamuri mahsã estavam crescendo na viagem como a criança se desenvolve na barriga da mãe” (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 184). De acordo com (HUGH-JONES, S., no prelo, s/p, traduções minhas), “a transformação de espíritos em seres humanos é modelada na passagem da concepção ao nascimento e na passagem da infância à vida adulta, de modo que os três processos – jornada, gestação e ciclo de vida – são alinhados e tratados como um só”.

Nessa versão podemos enumerar aproximadamente quarenta Casas<sup>37</sup> que compõem a trajetória dos grupos Tukano Orientais, cuja localização corresponde atualmente a pontos situados no baixo rio Negro, Belém, rio Solimões, rio Amazonas, médio rio Negro (Santa Isabel), alto rio Negro e afluentes, como Uaupés, Papuri e Tiquié.

---

<sup>37</sup> Para os povos Tukano, o processo de transformação na humanidade atual se deu através de uma viagem no bojo de uma cobra-canoa. Ao longo do percurso, foram feitas paradas em certos locais, as casas de transformação, que são “casas subaquáticas da gente-peixe, locais onde, ao obter novos instrumentos, fazem crescer seus respectivos grupos” (ANDRELLO, 2012).

Algumas Casas de Transformação possuem significado especial por demarcarem pontos da viagem em que os quase humanos vão tornando-se humanos gradativamente, à medida que atingem certas fases do ciclo vital, as quais são mencionadas pelos kumua durante os benzimentos de parto, nominação e puberdade. Ao longo da viagem, a cobra-canoa realiza imersões na terra, parando nesses locais conhecidos como *Casas de transformação*, que são malocas ancestrais onde pouco a pouco os demiurgos vão atribuindo aos humanos em formação os objetos e plantios necessários para viver no mundo que em breve passariam a habitar: ipadu, tabaco, tipos de terra, ipadu, banco de vida, suporte de cuia de vida, peneiras, suportes de cuia, bancos, enfeites de dança (busa), caixas de ornamentos (mahapoari akaro), lanças-chocalhos, bancos cerimoniais, suportes de cuia, penugens (enfeites de plumas), enxós cerimoniais, instrumentos musicais, outros objetos rituais e até mesmo paricá. Durante o trajeto, os demiurgos recitam vários benzimentos que seriam utilizados pelos seres humanos atuais, dentre os quais aqueles já mencionados relativos ao ciclo de vida da pessoa, rezas de proteção, reza para ter saúde. Além disso, derivam de eventos acontecidos nessa viagem primordial as fórmulas de outros tantos benzimentos. Mas há também lugares e casas maléficas onde encontraram ameaças e desafios: doenças, como varíola, decorrente das pessoas que não conseguiram local no Buraco de Transformação; dilúvio, incêndio; Anta e monstros – *Sepirõ* (monstro cobra), *Dasepirõ* (Cobra Tukano) –, que vão sendo enfrentados por *Yepa Okhñ*, *Doetiro* e outros demiurgos com ajuda e os poderes do Avô do Universo e até mesmo dos Diroa, os irmãos trickster da mitologia Tukano. Durante a trajetória da cobra-canoa, os diferentes grupos ou ancestrais de grupos Tukano Orientais que estão a bordo dela se separam e param em regiões específicas onde estão localizados seus buracos de transformação e onde emergem como pessoa humana (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 199-205).

É somente após a transformação de diversos grupos que Doetiro indica que finalmente os ancestrais dos *Yepa mahsã* ou Tukano chegaram ao seu buraco de transformação, Petape, em Ipanoré, no rio Uaupés. É *Yepa Oakhñ* que, com uma lança-chocalho e o porta-cigarros, faz, através de uma reza, uma linha de transformação. Nesse momento, a ordem de saída de cada ancestral do Buraco de Transformação definirá a ordem hierárquica entre diferentes clãs Tukano. Os Maku são definidos como hierarquicamente inferiores aos Tukano, ao passo que os *wai*

*mahsã* (conf. nota 14) são excluídos do processo de transformação. Na descrição são ressaltados os nomes dos dois primeiros Tukano: “na terceira vez que fez a oração deu um barulho e saiu Doetiro, brilhando como o sol, com todos os enfeites dourados, então saiu Yupuri, e muitos outros”. Esses outros são qualificados como “seus irmãos menores”. Também é mencionado o nome do último, Nuhuïro, “último grupo Tukano”. Além disso, menciona-se que “fecharam os buracos com os pés para que não saíssem outros Wai mahsã que não prestavam”. Doetiro, então guia da transformação, é o primeiro a sair, estando no topo da escola hierárquica, e ao mesmo tempo torna-se o responsável por *mostrar* aos seus irmãos menores cerimônias e benzimentos, além de cuidar do seu povo a partir de um conselho de Yepa Oakhu, que em seguida desaparece (idem, p. 205-206).

Por fim, reproduzo a versão *Hausirõ* para o motivo mítico da má escolha (HUGH-JONES, 1988; ANDRELLO, 2006), que é importante justamente por demarcar a diferenciação entre modos específicos de ser e viver dos Tukano ou dos indígenas de modo geral e os modos dos brancos, que apontam para definições de tipos específicos de mundos, pessoas, conhecimentos e objetos:

Daí Doetiro *viu* dentro da maloca uma mesa sobre a qual estavam vários objetos: a cuia de ipadu de longa vida (nohari waharo), cuia de ipadu de mudar de pele (sutiwehtiri waharo), a lançachocalho (yaip~~u~~), o cabo de enxó cerimonial (swoyahpu), as plumas de dança (bahsa busa), um par de brincos de ouro (sïopuri), cariços, bancos cerimoniais, suportes de cuia, flautas sagradas (miria), braçadeiras (kihtio), e ainda chapéu, espingarda, espelho, toalha, livro, pente, sabão, todos feitos de ouro. Próximo da maloca, o buraco da transformação estava fervilhando. Do buraco saía uma voz que dizia: – Mõyũ marirîpé (quem banhar nesse buraco vai ficar sempre jovem). Doetiro, antes de distribuir, *aconselhou* a todos os Pamari mahsã, explicando o significado de cada cuia. – Vocês o que desejarem, está aqui, escolham! Eles pegaram primeiro os ornamentos, bancos, cariços, maracás. Para eles eram coisas boas, de ouro. As cuias ninguém pegou. O último, o branco, pegou o livro, depois toalha e sabão. Saiu e foi mergulhar no buraco. Lavou-se, por isso

ficou branco. Já os índios, sem coragem para pular naquela água que parecia ferver, só molharam as palmas dos pés e das mãos. Depois de se lavar, o branco tirou o chapéu, a espingarda, o espelho, lambeu um pouquinho o ipadu de vida longa, mas quando foi lamber da outra Doetiro impediu-o dizendo que ele estava pegando muitas coisas e o mandou que ele fosse embora para outra parte. Os outros Pamari Mahsã ficaram com inveja do branco e tentam flechá-lo, mas ele atirou com a espingarda, sem medo. A cuia de mudar de pele estava cheia de insetos, escorpiões, baratas, cigarras, centopeias, todas as espécies de cobras. Por isso os velhos diziam que o livro e o chapéu dão inteligência e ajudam a pensar (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 206- 207).

As escolhas apresentadas nessa narrativa indicam que coragem, violência desmedida, avidez e uma inteligência específica representada pelo livro e relacionada à escrita definem o modo de ser do branco em contraposição ao modo de ser Tukano, que, por contraste, é caracterizado pelo interesse por objetos cerimoniais, pela falta de coragem e pela inferioridade bélica e inveja em relação aos brancos. A atitude de Doetiro revela características típicas de irmão maior, chefe indígena, ou daquele que está em posição hierárquica superior – clânica ou geracional – de *aconselhar* seus menores em relação a suas escolhas, outorgando-lhes, no entanto, a possibilidade de decisão. Em relação aos brancos, seu papel é de impor limites aos desejos insaciáveis destes últimos e controlar a proximidade em relação ao seu mundo.

## **2.2 Abertura de povoadamentos e transmissão de conhecimentos: a vida interclânica no Papuri**

Nas narrativas sobre a ocupação dos primeiros povoadamentos<sup>38</sup>, há uma continuidade da tendência verificada no tópico anterior em relação à transmissão de conhecimentos através de uma linha masculina e hierárquica, vertical. Enquanto até a transformação o foco estava na atribuição de conhecimentos e objetos por parte do Avô do Universo aos demiurgos e de ambos aos seres humanos em formação, ao serem

---

<sup>38</sup> Para a escrita deste tópico, consultei uma parte da história “Vida de Doetiro”, que compõe a Parte 2 do livro Ñahuri e Kumarõ (2003, p. 217-232).

transformados e dar-se início à ocupação das primeiras comunidades a maior ênfase é dada aos processos de transmissão de conhecimentos por parte dos primogênitos, Doetiro e Yupuri, aos demais. Além disso, o fator conhecimento toma grande importância nos arranjos e angariamento de prestígio e prerrogativas rituais dos Hausirõ perante seus irmãos maiores.

Primeiramente os ancestrais de todos os clãs Tukano vão estabelecer-se juntos num lugar chamado Piracuara (*Wai peri*, literalmente Buraco de Peixe), situado no rio Papuri, afluente do Uaupés, onde abrem um povoado, iniciam trabalhos de roça, pesca e coleta. Doetiro usava o fumo de multiplicação de gente, abria novas comunidades – são mencionadas *Mahsâpuhtipa e Yehemahko* –, fazia cerimônias e transmitia aos seus irmãos ensinamentos sobre benzimentos, cerimônias e cantos de kahpiwaia. Além disso, ensinava como cheirar paricá, fazer estragos, virar onça, fabricar instrumentos e adornos, “pois estava ficando velho e estava chegando sua hora de morrer e, de acordo com a orientação de Yepa Oakhã, ele deveria instruir a todos” (idem, p. 218). Conforme veremos no capítulo 7 desta tese, entre os Tukano a fase que antecede a morte de um velho é um momento fundamental para transmissão de conhecimentos importantes para seus filhos, principalmente aos primogênitos.

Quando chegou sua hora de desaparecer, formaram grande povoação. Doetiro se ornamentou. Chegaram ancestrais de outros grupos, e Doetiro foi falando as rezas, e ele e todos os ancestrais desapareceram. No lugar de Doetiro, fica seu filho Yupuri, e com ele estavam seus irmãos *Doetiro, Seribhi Oakhapea, Yupuri Ñeteduhka, Yupuri Toarõ, Yupuri Pamõ, Buú, Doe, Hausirõ e Ñahuri*, que “viveram muito tempo, recordando benzimentos, mas viviam em malocas separadas” (idem, p. 218-219). Pela primeira vez, são citados na narrativa nomes de ancestrais que encontram algum eco nos nomes de clãs que atualmente ocupam o Tiquié e na ordem hierárquica que define os modos de tratamentos e suas relações de *consideração*<sup>39</sup>: *os Pamo, Buú, Hausirõ e Ñahuri*.

---

<sup>39</sup> Consideração é o termo utilizado em português para o conceito de Ehopeose [Heopeose], que designa algo como acreditar, depositar confiança, respeitar alguém (conf. RAMIREZ, 1997, p. 55). Aqui ele é utilizado no sentido de respeito às relações hierárquicas entre clãs maiores e menores.



Nesse ponto da história, surge mais um ponto relevante para nossa análise. Pela primeira vez se observa o recurso do narrador do clã Hausirõ em angariar prestígio perante seus irmãos maiores pela via do conhecimento: desvaloriza seus irmãos maiores, que são exatamente aqueles com quem atualmente compartilha o mesmo rio – Pamo, Buu e Doe, que nem haviam sido citados anteriormente –, tachando-os de desinteressados, e ressalta o interesse de Hausirõ em aprender benzimentos, equiparando-o, por fim, a Yupuri, o irmão maior de todos:

Os cinco primeiros eram bons benzedores, tinham aprendido tudo com Doetiro. *Vendo que tudo estava dando certo* com seus irmãos, ele quis ensinar também para os outros menores, decidiu ensinar também para seus irmãos menores. Mas Yupuri Pamo, o primeiro desse grupo, não se interessava. Tentou também com Buu, que reagiu da mesma maneira. Um dia ele teve a ideia de ensinar para Doé, que também não quis. Foi depois com Hausirõ que aprendeu bem todos os benzimentos, cantos e cerimônias. Os velhos dizem que Hausirõ foi como Yupuri porque ficou entendendo e mais tarde foi considerado o melhor nos benzimentos. Por isso os outros três ficaram um pouco de lado. Isso sempre foi motivo para discussões [...] (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 219).

Como podemos perceber, a questão da inteligência, do interesse, da sagacidade, da coragem, do irmão menor – no duplo sentido de caçula de um grupo de irmãos consanguíneos e de membro de um clã hierarquicamente inferior – é uma constante em diversas narrativas Hausirõ porã e pode tomar variadas formas. Devido a essas suas características, o irmão menor realiza ações socialmente relevantes: é o caso da passagem citada acima, em que o irmão menor garante a continuidade da linha de conhecimentos do irmão maior; assim como é o caso da irmã caçula que, conforme vimos acima, foi a primeira mulher a gestar e gerar uma criança – e, embora ela tenha originado um ser maléfico, este mais tarde veio a dar origem às flautas sagradas. Nas narrativas contadas e registradas pelos Hausirõ (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003), esse tipo de situação aparece diversas vezes, sendo central, por exemplo, na história de origem da noite, em que, num grupo de três irmãos, é o caçula que, “sendo o último, o mais inteligente”, após tentativas frustradas dos dois primeiros irmãos, garante a existência da

noite, por ser o único a *escutar, memorizar e realizar* as instruções (modo de se adornar e rezas) ensinadas pelo Dono da Noite aos irmãos para que pudessem abrir adequadamente a caixa da noite (idem, p. 190).

É durante a residência conjunta no Yupuri e, portanto, desde o início dos tempos dessa humanidade que aparecem os primeiros conflitos entre irmãos que os levam a se segmentar ou a se *espalhar* (*wee site*), como costumam dizer os Tukano – acontecimento comum na trajetória de clãs atuais, conforme veremos no próximo tópico deste capítulo. Durante uma festa de dança de kahpiwaia, Doetiro, que era o baya, sente-se insultado por seu irmão maior *Yupuri*, que era o organizador da festa. Os dois brigam e marcam uma luta para o dia seguinte. *Yupuri*, protegido com cigarro benzido (*wetimuro*), tem sua casa atacada por Doetiro e seus *companheiros*, mas não morre. Contra-ataca, matando muitos, mas não consegue matar Doetiro, que foge para um lugar chamado Tão. Mesmo vencendo, *Yupuri* e *Seribhi*, *Ñeteduhka* e *Toarõ*, que o apoiaram, desiludidos, vão para baixo, na direção de Manaus (idem, p. 219-220).

Apesar de desaparecer junto com Doetiro, *Yupuri* deixa seu filho ir na canoa com *Kumarõ*, irmão menor, que rouba e cria o menino. Os *Kumarõ* porã, melhores benzedores, dão a ele o nome de seu pai, *Yupuri*, para liderar a nova geração. Com a concessão de Doetiro, ensinam-lhe benzimentos e cerimônias. *Yupuri* é morto precocemente pelos Desana Botea Porã, mas sua mulher *Wanana* foge para *Caruru* do *Uaupés* e dá à luz um menino que é benzido por seu pai – o pai da moça, no caso – com o mesmo nome de *Yupuri*<sup>40</sup>. Este, quando se torna um rapaz, já era baya, pois vinha aprendendo cerimônias desde criança. Os *Kumarõ* lhe dão os ornamentos de seu finado pai, e ele fica como chefe. Depois de ter três filhas mulheres com uma mulher *Wanana*, os *Kumarõ*, preocupados com a continuidade da linha dos chefes, decidem procurar outra mulher para ele, indo até a foz do igarapé *Buriti*, acima de *Iauaretê*, com seus cunhados *Tariana*. *Yupuri* fica com duas mulheres, e a esposa *Tariana* dá à luz um menino e depois outro. Os *Kumarõ* porã cuidaram de ambos. Essa passagem é importante, pois traz uma questão que, ao longo da discussão, toma relevância: a repetição em torno do

---

<sup>40</sup> Como veremos a seguir, nas narrativas sobre os antepassados dos Tukano é corrente a repetição de nomes masculinos de avôs, pais e filhos, algo que proporciona uma sensação de confusão entre os personagens, mas é compreensível se considerarmos a regra de nominação Tukano em que a pessoa deve receber o nome de um parente paterno morto de duas gerações acima.

nome Yupuri, que é repassado de geração a geração, por uma linha de descendência que tem a especificidade de ser composta por chefes que são cuidados e formados em benzimentos e conhecimentos cerimoniais pelos homens de um clã que é servidor do clã superior, ou seja, por seus irmãos menores. Todos os homens que levam o nome Yupuri, além de serem líderes, são aqueles que realizam cerimônias e transmitem seus conhecimentos aos filhos de seus irmãos menores, com os quais convivem<sup>41</sup>.

Yupuri teve uma descendência numerosa:

Os Kumarō porã benzeram e deram ao primeiro o nome Yupuri e ao segundo Seribhi Oié. [...] Seguiram o terceiro, Doetiro, o quarto, Yupuri Ñeteduhka, o quinto, Yupuri Toarō, o sexto, Yupuri Pamō, o sétimo, Buú, o oitavo, Doe, o nono, Hausirō, o décimo, Ñahuri, o décimo primeiro, K̄marō, o décimo segundo, Ahkuto Seribhi (Bohso Kahperi), o décimo terceiro, Yupuri Waduhka (Koãpa), o décimo quarto, Baáporã, o décimo quinto, Nuhuïro (Kõhãpa). Yupuri com seus irmãos cresceram em número, formando grande população em Wahpu. Ele era o líder e ensinava rezas e cerimônias, sempre acompanhado pelos servidores K̄marō porã (idem, p. 224)

A maior parte dos nomes aí citados – o primeiro e aqueles do sexto ao décimo terceiro – são reconhecidamente nomes e apelidos de clãs que atualmente habitam o Uaupés – como é o caso do Oye, que é considerado o clã de posição mais alta na hierarquia Tukano e ao longo do rio Tiquié, o que remete à ideia de uma relação de consanguinidade e corresidência entre os ancestrais de todos os grupos. A ordem em que esses nomes são citados revela a posição hierárquica de cada clã, do ponto de vista do narrador.

No episódio de inauguração de uma maloca nova de Yupuri em Wahpu, mais uma vez aparece a estratégia de legitimação e de empoderamento de Hausirō e seu companheiro Ñahuri perante seus irmãos maiores, através da demonstração de maior interesse em relação

---

<sup>41</sup> O nome Yupuri, nos tempos atuais, é justamente o escolhido para dar nome à escola implantada em São José através da parceria entre os Hausirō e Ñahuri, conforme veremos no capítulo 3.

aos conhecimentos relativos à vida cerimonial. Mas isso é ironizado por seu irmão maior Ħremiri e companheiros (ancestrais de um clã que reside atualmente no Tiquié e em seu afluente, igarapé Castanha), levando a um mal-estar entre esses clãs. Yupuri *aconselha* os dois primeiros a se separar de Ħremiri:

Um dia, ele [Yupuri] fez uma maloca nova com seus empregados K̄maro-pōra e Ap̄keria. Quando ficou pronta, convidaram Doe para ele inaugurar (nit̄wasase). Mas ele era desinteressado. Hausirō esperava que Doe o chamasse para participar junto. Ele convidou, mas foi na frente, sem esperá-lo. Mesmo assim Hausirō foi com Ñahuri, bem enfeitados. Yupuri estava esperando eles, no meio da manhã, perto da maloca, animando com tambores e buzinas sendo tocadas. Chegando na maloca de Yupuri, esse gostou de ver chegar pessoal bem animado. Entrando na maloca, foi até o último quarto, fazendo zoar a lança-chocalho. Só depois disso Yupuri e seu grupo saudaram e conversaram, indicando os lugares para assentar, bem no meio da maloca, em destaque. Logo após, mandou suas esposas e noras oferecerem caxiri para eles. Depois de duas rodadas de caxiri, iniciaram a dança e canto, por volta do meio dia. Hausirō era o baya. Ħremiri e seus companheiros sempre atrapalhavam o passo das damas, esticando varas no caminho. Ele ainda aturou por algumas horas. Pararam, sentaram-se e fizeram os diálogos com seus irmãos, até chegar em Ħremiri. Disse para ele: Então, meu irmão maior, você está atrapalhando minha dança. É bom você ficar quieto. Estou fazendo essa dança para nosso irmão maior. Depois ele continuou a dançar. Ħremiri e seus parentes inventaram outra brincadeira e começaram a jogar pedaços de terra nas mulheres. Ele dançou a noite inteira. No dia seguinte, as mulheres ficaram doentes, talvez a terra tivesse sido soprada. Vendo isso, Yupuri aconselhou Hausirō a se separar de Ħremiri, porque ele não era bom. Voltando, o pessoal de Hausirō e Ñahuri se separaram do pessoal de Ħremiri. Aqueles dois viviam na maloca de Hausirō, que conhecia

melhor os benzimentos e cerimônias. Depois que saíram, foram morar em tapiris, sem construir maloca. Hausirõ e Ñahuri continuaram a morar lá e fazer suas festas. Tornaram-se um grande grupo (idem, p. 224-225).

Um ponto fundamental nessa narrativa é que ela sublinha que, desde tempos imemoriais, membros dos clãs Hausirõ porã e Ñahuri porã partilham um território comum, atividades cotidianas, políticas e cerimoniais, estabelecendo uma relação de companheirismo ou parceria (bahpatise), ponto importante para se compreender a política interclânica contemporânea, como veremos ao longo da tese. Mas ainda no Papuri, devido a um desentendimento cotidiano – as esposas dos Hausirõ reclamavam que os filhos dos Ñahuri porã “faziam cocô em lugar limpo” –, os Ñahuri se separam e vão morar em *Tabutiya*. Os Hausirõ continuaram morando lá, mas perderam a animação. Essa situação revela a dinamicidade da política intra e interclânica Tukano, que, por um lado, é constituída pelo estabelecimento de *companhias*, e por outro é marcada por conflitos que levam à dispersão e ao afastamento entre irmãos, famílias, clãs.

Uma questão a se considerar é que o angariamento de prestígio através da via do conhecimento por parte desses clãs de hierarquia relativamente baixa só é possível devido à disposição de Yupuri, líder maior, em ensinar e *aconselhar* seus irmãos menores – oportunidade que Hausirõ soube aproveitar, a despeito do desinteresse de ancestrais de clãs hierarquicamente superiores.

### **2.3 Fragmentos da história de ocupação do rio Tiquié pelos Hausirõ e Ñahuri porã**

Neste tópico abordarei alguns fragmentos de trajetórias dos *Hausirõ* porã (da linha de descendência de *Ahk#to*, irmão menor de *Hausirõ*) e Ñahuri porã<sup>42</sup> (das linhas de descendência de *Ñahuri* e de *Uremiri*)<sup>43</sup> sobre a migração do Papuri e a ocupação do rio Tiquié. Ao

---

<sup>42</sup> Para além da versão Hausirõ porã registrada no volume 5 dos Narradores Indígenas, registrei em campo fragmentos de narrativas contadas por homens de diferentes segmentos do clã Ñahuri porã.

<sup>43</sup> Conforme me explicaram Rafael Azevedo, Ñahuri morador de Wariã Tuhkurõ, e o antropólogo Aloisio Cabalzar (informações pessoais), pode-se identificar entre os Ñahuri porã, residentes do médio de Tiquié, quatro linhas de

apresentar essas narrativas, pretendo demonstrar como diferentes trajetórias, ou diferentes modos de narrar trajetórias, constituem tipos específicos de *conversa* (*ukūse*), que, por sua vez, são elementos centrais na constituição de clãs e de segmentos de clãs. Essas trajetórias revelam que a abertura de novos povoamentos e mudanças recorrentes de uma localidade para outra consistiram em processos de (re)conhecimento de uma extensa área, conduzidos através de um método próprio de *experimentação* (*yāakeose*) voltado para a busca da identificação de lugares bons para se viver. Esses lugares, que foram outrora habitados pelos ancestrais, atualmente são referidos nas narrativas sobre as trajetórias de clãs ou segmentos de clãs como *casas/lugares abandonados* (*wisetori*) que compõem seus amplos territórios. Conforme me explicou o antropólogo Ñahuri porã Dagoberto Azevedo:

Ao narrar trajetórias, os velhos se reportam a muitos lugares onde viveram seus ancestrais, no rio Papuri e na rota de migração para o rio Tiquié. Ao ocuparem lugares, constroem malocas, delimitam áreas de subsistência e realizam rituais. Ao mudar de lugar para lugar, identificam os lugares que são bons para viver, demarcando o território próprio. Nas suas narrativas, os velhos se referem a estes lugares como *wisetori*, que são os sítios e aldeias abandonados, ocupados antigamente pelos ancestrais de seu clã. De certa forma, as pessoas sentem que são donas desse lugar, em alguns casos retornando depois de longo tempo. Outras pessoas que querem abrir e viver num wito de outros têm que pedir licença deste lugar, senão pode haver conflitos e acusações.

---

descendência, assim ordenados hierarquicamente: os Borato paramerã (netos de Borato), Beyu paramerã (netos de Beyu), Ñahuri paramerã (Netos de Ñahuri) e Ƴremiri paramerã (netos de Ƴremiri). Descendentes de *Borato*: Ernesto Pedrosa e filhos [Oanꞑ, Serra de Mucura]. Descendentes de *Beyu*: Nelson Pedrosa e filhos [Oanꞑ, Serra de Mucura] e filho de Guilherme Pedrosa [*Wahpꞑ Nꞑhkꞑ*, Cunuri]. Descendentes de *Ñahuri*: filhos de Adão Azevedo [*Bote Purĩ Bua*, S. José II], e filhos de Aprígio e Alcídio; filhos de Luciano [*Mahāwai Tuhkurō*, Pirarara]; filhos de Rodolfo [*Wariã Tuhkurō*, Acará Poço]. Descendentes de *Ƴremiri*: filhos de Alcides e Daniel Pedrosa; filhos de Domingos Sávio [*Wahpꞑ Nuhkꞑ*, Cunuri].

Na versão *Hausirõ* (ÑAHURI e KUMARÕ, 2003), o principal motivo pelo qual os antigos realizaram o movimento de dispersão do Papuri para o Tiquié foi a escassez de peixe em Piracuara. A mudança foi incentivada por uma irmã deles, casada com um homem Tariana e moradora do Tiquié, que levou notícias (*kihti*) sobre o lugar. Ao vararem do Papuri ao Tiquié, moraram provisoriamente em uma casa do tipo *#sowi*<sup>44</sup>, em *Wau Pamo*, sítio no igarapé Macucu (*Bopeya*). As mulheres reclamam que queriam morar em um sítio maior, mas eles só mudam definitivamente para o Tiquié quando Hausirõ vai até a foz do Tiquié e, ao chegar ao outro lado de *Pirõ Sekarõ* (atual comunidade São José I, habitada até uma década atrás pelos Hausirõ), sai para pescar com o cunhado e vê que o rio tem muitos peixes e que eles são bons. A mudança de localidade e a transição da vida no igarapé para um rio maior traz consigo uma modificação nos hábitos alimentares: os Tukano, que só comiam peixes de igarapé, passam a comer peixes grandes, de rio, realizando benzimentos para isso. Hausirõ passa a ter o domínio do território ocupado anteriormente pelo Tariana, que se retiram devido a uma briga com os *Sararoporã* (Yuhupda), os quais se tornam ajudantes de Hausirõ, indicando o caranzal mais próximo.

Os primeiros a morar em Pirõperi foram Hausirõ, *Ahk#to e B#pokasa*, e finalmente o irmão maior próprio deles, *Seribhi Isia*<sup>45</sup>. Hausirõ e *Ahk#to* são nomes de homens três gerações acima dos atuais homens mais velhos moradores de *Sopori Bua* (São José meio): Hausirõ

---

<sup>44</sup> Em seu estudo sobre os Tuyuka do alto Tiquié, Cabalzar (2009, p. 332-333) apresenta a distinção entre diversos tipos de casa. Basariwi é “definido por construções maiores, por malocas de porte, cujo espaço interno comporta rituais para um grande número de pessoas, que afluem de vários grupos locais da região”; e o autor o relaciona a clãs de alta hierarquia, que coordenariam a realização de grandes rituais. *Usowi* (casa de jacaré) consiste de um tipo mais comum: “construção menos dispendiosa que a primeira, dispõe de espaço suficiente para a realização de rituais menores, e é apropriada para um único grupo doméstico ou para, no máximo, três fogos”. E, finalmente, *wi wai kaniari wi* (tapiri de pescador) são “casas provisórias, comparáveis pelos Tuyuka às dos Maku, em geral usadas para permanência em roças mais distantes ou em expedições de caça ou pesca”.

<sup>45</sup> Enquanto esse narrador do clã Hausirõ porã se refere a seu ancestral pioneiro pelo nome de Hausirõ, Vicente Azevedo, do clã Ñahuri porã, corresidente dos Hausirõ, afirma que a dupla de homens dos clãs Hausirõ e Ñahuri porã que vieram do rio Tiquié era denominada KUMARÕ Isia e Ñahuri Sarapo (ÑAHURI e KUMARÕ, 2003, p. 13).

seria ancestral de Clemente Azevedo, e *Ahkuto* de Miguel Azevedo. Instalado no Tiquié, Hausirõ recebe por intermédio dos *peonã* (hupde) cartas-patente<sup>46</sup>, que haviam sido prometidas a ele e a Ñahuri anos antes, quando estiveram por Barcelos, seguindo Yupuri na direção de Manaus. O pioneirismo na ocupação do rio e a posse desses objetos exógenos, que são mencionados até hoje como uma espécie de item de propriedade desses clãs, conferem certo prestígio à sua trajetória.

A continuidade da relação de companheirismo entre *Hausirõ* e *Ñahuri*, que havia ficado no Papuri, é garantida pela insistência de Hausirõ e seus irmãos. Depois de Hausirõ ter mandado recado três vezes para que Ñahuri viesse juntar-se a eles, *Ahkuto* vai pelo rio até *Tabutiya*. Hausirõ já havia rezado cigarro para que ele viesse. Então Ñahuri sobe para o médio Tiquié, guiado por *Doetiro Kumapataro*, caçula de todos. *Hausirõ* entrega a *Ñahuri* sua carta-patente. “Novamente estavam todos juntos”.

Nessa narrativa, os Hausirõ porã clamam para si o feito de terem sido os primeiros, entre os antepassados dos atuais moradores, a ocupar a região, reforçando a ideia de que, na época da chegada de Hausirõ, o Tiquié era vazio, inabitado até as cabeceiras. Hausirõ é descrito como um grande negociador, que, antes da chegada de Manduca, comerciante que dominaria o Uaupés, ia para São Gabriel e Manaus, onde fazia negociações. Tinha um bongo grande e remeiros; levava trabalhadores e produtos da região, como bancos de madeira, remos, arcos, balaios, cumatás, cerâmicas e farinha. Hausirõ negociava com um tenente<sup>47</sup> que tinha um preceptor em São Gabriel. *Ñahuri* atuava junto com ele, como inspetor. Traziam sal, sabão, munição, roupas, redes, anzóis, cortes de pano, panelas. Um dos motivos de atração de outros clãs Tukano e grupos exogâmicos para esse rio teria sido, para além da fartura de peixes e qualidade das terras, a notícia dos negócios de Hausirõ e o interesse por mercadorias. Portanto, a relação de *companheirismo* entre *Hausirõ* e *Ñahuri* é atualizada; e, com a posse das cartas-patente e o domínio dos negócios no Tiquié, ambos passam a ter prestígio em relação a seus irmãos maiores.

---

<sup>46</sup> Ver, no capítulo anterior, a explicação sobre a distribuição de cartas-patentes.

<sup>47</sup> Provavelmente se trata do tenente Jesuíno Cordeiro, que foi nomeado Diretor dos índios dos rios Uaupés e Içana em 1852, ou dos alguns variados militares que ocuparam o cargo de diretores dos índios entre 1850 e 1870 na região (ANDRELLO, 2010b).



Por ser o primeiro a chegar, *Hausirõ Maximium* teria precedência sobre a indicação de quais trechos de rio deveriam ocupar os membros de outros clãs Tukano e Desana, vindo dos Uaupés e recém-chegados ao médio rio Tiquié, delimitando territórios e fronteiras para moradia e subsistência, como a pesca (ÑAHURI; KUMARO, 2003). O trecho abaixo apresenta, na versão *Hausirõ* de ocupação do Tiquié, a parte que ressalta o pioneirismo e o papel de Hausirõ na distribuição dos lugares. Alguns clãs, no entanto, já haviam ocupado concomitantemente outras áreas:

Só depois apareceram os Tuyuka. Com o passar do tempo chegaram os Dipeporã em Bayapé, mais tarde alguns Desana em Bayapé e Warusererakó. Quando Hausirõ entrou no igarapé Umari, encontrou seus irmãos Buú e Pamo. Eles conversaram, perguntaram onde estavam morando e Hausirõ indicou para eles morarem em Imisa Poa (Pari-Cachoeira). Mas antes de eles irem para lá, esse local já havia sido ocupado pelos Batitorora (Parísia). Os Buúporã ficaram ajudando Hausirõ. Naquele tempo, os Buberaporã também já tinham ocupado a região onde estão atualmente, na foz do Cabari. A maloca de Hausirõ era animada, mas faltava um mestre para tocar a flauta jurupari chamada Deéyã. Por isso mandaram recado para Doe no Turi, que sabia tocar, para vir para cá. Eles vieram, porque estavam isolados lá. Quando chegaram ficaram em Pirõperi e esse povoado ficou maior ainda. [...] Nessa época chegou outro irmão maior de Hausirõ, Ûremiri. [...] [que havia se envolvido na morte do inspetor Tariana e de seus companheiros, no Uaupés, como aliados dos Desana]. Depois os Ûremiri porã fugiram, vindo atrás de seu irmão Hausirõ. [...] chegaram notícias de que os Tariana viriam perseguir para se vingar [...] [então Hausirõ mandou] que eles saíssem e fossem morar no igarapé Castanha (Bukaya), em Trovão (Bupora). Aí moraram uns seis anos. Fizeram roças, plantaram, mas se desentenderam. Depois Hausirõ mandou recado para os Tariana dizendo que ele tinha mandado eles embora para o rio Pirá e Traíra. Eles acabaram se espalhando

com outras brigas, uma parte voltou para junto de Hausirō e outra parte foi para abaixo da foz do Castanha, em Dasura. Os que ficaram com ele, depois pediram um terreno e ele cedeu a roça com barraca que tinha na foz do Botariya (igarapé esteio). [...] Hausirō foi distribuindo pouco a pouco trechos do rio para os grupos que chegavam. Primeiro, ele fazia pescaria até nas proximidades da atual Warusererako (S. João). Com a chegada dos Dipé porã, cedeu-lhes o Miōra (lago de Cabari) até acima de S. Francisco (igarapé anta). De Miōra até Pari-Cachoeira ficaram os Buuporã e Pamōporã. Quando os Uremiri Porã voltaram de Trovão Hausirō cedeu-lhes o trecho entre a foz do igarapé Anta (que fica a montante do atual povoado de S. Luzia) e Merewararipamō. [...] Daí até onde está hoje Boca de Estrada ficou Hausirō, indo às vezes a jusante até Pirarara. Até hoje ainda usam toda essa área. O pessoal que hoje está em Cunuri e Pirarara foi morar nesses locais para vigiar a área. Pirō Sekaro era uma grande vila. O igarapé Castanha também fazia parte, até a foz do Peneira (ÑAHURI; KUMARO, 2003, p. 229-232).

Membros de outros clãs, de maior hierarquia, confirmam essa versão da história, conferindo certo prestígio e poder político a esse clã de relativamente baixa hierarquia. Um exemplo é a história de ocupação de uma localidade no trecho médio no Tiquié conforme registrada por Orlando Moura (2012), do clã Ñahi Diipe, no qual relata o encontro de seu antepassado, chamado Doe, com Maximium (Hausirō). Doe, recém-saído de Pari-Cachoeira, onde havia sido “rejeitado” pelos Tukano do clã Paresĩ, estava descendo para ir morar no rio Negro e encontra com Maximium (nome brasileiro de Hausirō), que o persuade a ocupar um trecho do médio rio Tiquié. Aqui reproduzo apenas algumas passagens:

Doe tinha viajado de Pari com sua família, mas demorou a descer e planejou passar a noite no sítio do Maximion. De tardinha bem próximo à atual Mohsã Bua (Barranco de urucum) tentou parar. Como o Maximion era homem guerreiro (Uhp̄i Mahs̄) tinha seus guardas ao redor de sua maloca que acabaram descobrindo Doe com o barulho causado por ele mesmo. Como Maximion

sabia que em Pari morava o seu considerado irmão maior logo o chamou consideravelmente. O Maximion foi o primeiro a ocupar esse território de São José como gente guerreiro (Uhipi Mahsæ) e acabou morando no Urucum. Ocupou o território do igarapé Castanha até Trovão e no rio Tiquié até Caruru e abaixo até abaixo da atual Boca da Estrada (Doera). Após o banho o Maximion convidou o Doe para uma conversa prolongada e fez um trato dividindo o território de ocupação. Como ele ocupou primeiro tinha que ser respeitado. Ele tinha fama de guerreiro. Maximium falou que tinha o seu território enorme, assim como o igarapé Castanha, apresentando muito lagos e os peixes e acabou indicando o território para o Doe. Pediu que a partir daquele momento cada qual ou cada grupo teria seu determinado território, assim como o lugar de pesca, caça, lagos. A única coisa que faltava era o caraná. Isso cada pessoa que precisasse iria buscar. Próximo à foz do Castanha tinha carnaúba e no Castanha onde tinha caraná. Por enquanto isso ficava para domínio destes dois sibs, *Turo porã* e *Di'ípe Porã*. No trato seu irmão falou que se eles vieram para ocupar esse rio era para ficar permanecendo até o fim. Assim, após essa longa conversa o Maximion indicou demarcando seu território. Ele subiu falando, começando no Ahko Tuhturi ñoa, ou seja, no ponto de correnteza. Aí pouco abaixo na margem esquerda ficaria um cacuri. Isso seria a marca do limite e nenhuma pessoa ultrapassaria aquele limite e sim somente o grupo considerado. Então o limite com os Parĩsi ficou na boca do Paraná Tumbira. Ali ele pediu a mesma coisa para o Doe. Como o sinal da divisão do território pediu que colocasse um cacuri na margem esquerda em frente à boca do Paraná. Daí cada grupo tinha seu território definido e o Maximion pediu que informasse a mesma coisa ao chefe dos Parĩsi, indicando o tamanho do território que foi dividido. Esse trato não foi contado para ninguém, somente a esse grupo Di'ípe. Também indicou

lagos, igarapés e pediu que escolhesse o lugar de preferência para morar (MOURA, 2012).

Conforme nos revela essa narrativa, não foi apenas o fato de ter sido pioneiro na ocupação do rio Tiquié, mas seu caráter de *uhpi mahs*, guerreiro, dono de uma maloca cheia de guardas<sup>48</sup>, que inspirou esse respeito ou *consideração* de grupos de hierarquia mais alta em relação a um irmão menor. Nota-se que o narrador se refere a Maximium como membro do clã *Turõ Porã*. Turõ porã, que significa literalmente filhos de um tipo de sapo venenoso, é um termo utilizado por homens Tukano do Tiquié como apelido de dois clãs considerados guerreiros e dominadores de poderes xamanísticos maléficos – os Hausirõ porã e os Uremiri porã.

Há dois tópicos sobre guerras que compõem o volume 5 da coleção “Narradores Indígenas”. No primeiro, Miguel Azevedo, narrador Hausirõ porã, refere-se a um tempo em que todos os grupos que habitavam a região do Papuri, Uaupés e Tiquié eram guerreiros. Havia o costume de realizar expedições para se apropriar de ornamentos e de outros bens existentes nas malocas. “Os velhos faziam reza para a criança crescer mais rápido, e quando jovem ficarem corajosos e bravos. Desde criança já vinham sendo instruídos como usar arco e flecha, como se defender e fugir, etc.”. Ao narrar a história de hostilidade entre os Desana – moradores do Urucu – e os Eduria – do igarapé Castanha –, que teria ocorrido antes da chegada de Hausirõ ao rio Tiquié, Miguel menciona que os Desana se uniam com seus cunhados Tukano, porém não especifica o clã (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 235). A única referência mais clara ao caráter guerreiro de Hausirõ é feita na história que relata a sua participação em uma incursão guerreira a convite do chefe Makuna Bopeidupu, com quem tinha uma relação de troca de mercadorias por objetos locais, contra seus cunhados Yohoarã. Apesar de Hausirõ ser citado como um dos principais guerreiros, certos artifícios são utilizados para “moralizar” seu comportamento e minimizar sua fama; e, por fim, o narrador afirma que, apesar de Bopeidupu dizer que os Tukano eram os mais bravos, na verdade eles não tinham participado da incursão e que, apesar de alguns dizerem que quem fazia guerra contra os Yohoarã eram os Tukano, eles na verdade só os tinham *acompanhado*. O narrador finaliza dizendo que até hoje

---

<sup>48</sup> Esse termo é utilizado pelos Tukano em variados contextos, como veremos ao longo da tese: ora como guarda, ora como vigia, ora com segurança. Corresponde à categoria Tukano de *iña koteg*.

eles têm raiva dos Tukano e que, com o tempo, surgiu o boato de que eles viriam vingar-se. Em virtude disso, Hausirõ se preparou para a guerra; sempre estiveram atentos, mas até hoje eles não vieram (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 239-243).

A fama guerreira dos Hausirõ porã é reconhecida ao longo do rio Tiquié. Um homem Tuyuka (informações pessoais) menciona uma relação prévia de hostilidade entre Hausirõ e Bope, que antecede a incursão feita junto com os Makuna e remete à época de residência no Papuri, sendo o motivo para o movimento da ida do Papuri para o Tiquié:

Finado papai contava que uma vez os Hausirõ ouviram que Bope ia incursionar no Inambu [afluente do Papuri]. Esse Bope roubava caixas de ornamentos. Os Hausirõ, ouvindo isso, se prepararam e, quando eles passaram, atiraram com arco e flecha. Então o pessoal do Bope emborcou a canoa e ficou embaixo. Com medo de um revide, os Hausirõ vieram embora. Isso ocorreu há uns 250 anos. Ocuparam o Castanha. Lá que começaram as relações com os Makuna. Na incursão que eles fizeram com os Makuna para acabar com os Yohoarã, depois da guerra, os pajés Makuna se reuniram para tirar deles aquele pensamento de ódio, de guerra, e os tranquilizar. Mas então, sabendo que tinha sobrado alguns Yohoarã e que eles podiam se multiplicar, então eles benzeram um saco com pimenta, carajuru e cinzas que eles podiam utilizar caso houvesse uma tentativa de revide. Desde o pós-guerra que eles viviam em igarapé. Em Wahpaya, lá que tinham maloca, não na beira do rio. Uma vez [aqui a história já é narrada em tom de piada], na época que os padres vieram com seu reitor, quando chegaram perto de São José soltaram um foguete. O velho que já era bisneto de Maximium ouviu e achou que eram os inimigos Yohoarã. Eles sempre viviam alerta. Arrumaram tudo e partiram. No meio da viagem à noite, bateram num toco, a canoa virou, perderam tudo, molharam até o saco de uhpi. A mulher o ralhou, falou que ele, que era o mais valente, estava passando por essa situação... Meu irmão conta que, na época que

viajava com o comerciante Sabá, o pai de Clemente, dizem as mulheres, carregava esse saco, mas ele nunca viu.

Nas conversas corriqueiras do dia-a-dia, no entanto, homens Hausirõ costumam comentar que os Tukano nunca foram um povo guerreiro, em contraposição a outros grupos, como Yohoarã ou os antigos Yanomami, que eles assim consideram, ou os Maku, a quem julgam guerreiros por fazerem guerras interclânicas com o uso de arco e flecha e curare. O potencial guerreiro dos Tukano seria, segundo dizem, realizado através de ataques xamânicos: *sopros* ou *estragos*, ou seja, benzimentos feitos para causar doenças em alguém com quem se desentenderam ou com inimigos propriamente ditos, ou até mesmo para ocasionar destruição de comunidades inteiras por doenças ou por brigas. Os Tukano seriam, portanto, especialistas do *sopro*. Segundo me contou um velho Hausirõ porã, referindo-se ao passado, “quando o kumu *soprava*, já sabia o nome da pessoa, como ela era; e, em qualquer lugar em que estivesse, a pessoa morria, seu coração parava. Cada comunidade tinha seu especialista”. De qualquer forma, é importante ressaltar que, em todas as histórias Tukano sobre incursões guerreiras, os narradores destacam de diversas maneiras a importância de uma espécie de xamanismo guerreiro: na formação de guerreiros desde crianças através de reza (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 235); na menção ao guia pajé, que lhes dizia como seria a guerra e que benzia o cigarro de proteção (idem, p. 240); no uso do *uhpi koo* (lit. líquido de guerra), uma espécie de bebida que permite ao guerreiro ver os seus inimigos como se fossem animais e, dessa maneira, tomar coragem para matá-los [dados de campo]; no cigarro de proteção (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 235); no uso de *uhpi muro* (lit. cigarro de guerra), cigarro benzido para que os vigias da maloca de seus inimigos se tornem sonolentos e os esqueçam (idem, p. 236) ou para que seus inimigos não os reconheçam (idem, p. 237), a fim de que seja mais fácil matá-los.

Essas narrativas indicam que, diferente de membros de clãs de alta hierarquia, que herdaram poder e prestígio de uma linha direta de descendência que os identifica com a posição de chefia e de domínio de conhecimentos importantes, esses clãs de baixa hierarquia angariaram prestígio acessando conhecimentos de irmãos maiores, ocupando pioneiramente a área de Tiquié, estabelecendo relações com comerciantes brancos e disseminando medo via guerra direta ou

xamânica – ponto que, de certa forma, ocultam de suas próprias narrativas.

Histórias que ouvi em campo de homens Ñahuri porã que são descendentes diretos de Ñahuri (Ñahuri paramerã), do segmento desse clã que possui um histórico de *companheirismo* e corresidência com os Hausirõ porã, são praticamente idênticas à história narrada pelos Hausirõ. No entanto, Vicente Azevedo distingue entre duas gerações Hausirõ e Ñahuri: aquela que teria saído do Papuri e ocupado primeiramente o rio Tiquié, liderada pela dupla Kumarõ Isia e Ñahuri Sarapo; e uma subsequente, que teria consolidado a ocupação, liderada por “Yupuri José Maximiano, que recebeu uma patente como segurança do governo nesta região, e seu menor Uremiri Manuel Inspetor, tuxaua que recebeu uma espada como fiscal do governo, ambos revezavam-se no comando dos trabalhos e nos cuidados da área” (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 13).

Assim como os Hausirõ, na explicação sobre a causa da dispersão desses clãs do Papuri para o Tiquié, Vicente Azevedo se refere àquela ocasião narrada pelos Hausirõ em que os irmãos menores deflagraram a inveja de irmãos maiores por os terem superado nas danças cerimoniais realizadas na inauguração da maloca de Yupuri. Mais detalhadamente, explica que havia uma grande praça para fazer *testes* e que os menores ganharam dos maiores, utilizando expressões como “os menores eram bons”, “o caçula sempre é o mais inteligente”.

Também se referem ao interesse suscitado pela irmã Tukano casada com um Tariana que residia no Tiquié, a qual lhes falou que o rio era bom de morar e que tinha peixes. Mencionam o trajeto feito pelo igarapé Wahp̄ e a construção de uma primeira maloca, onde ficam hoje a comunidade *abandonada* Pirõ Sekarõ (São José I) e o cemitério dos velhos. Diferente da versão Hausirõ, mencionam que, antes de o Tariana morar ali, quem morava eram os Eduria, na parte do médio Tiquié, e os Tatuyo, na parte do Alto. Ressaltam, em suas versões, o fato de que primeiramente seus antepassados não queriam sair do Papuri para se juntar a Hausirõ no Tiquié, mas que só decidiram vir quando Hausirõ enviou um cigarro benzido para Ñahuri. A decisão teria sido “efeito do cigarro”. Mencionam a construção de outra maloca, onde hoje é a comunidade Sopori Bua (S. José meio), e a chegada de “outro grupo da canoa de transformação”, o *branco*, que precisava de “ajudante”, demarcando aí a posição de inferioridade hierárquica dos Tukano perante os *brancos*. Atribuem a entrega de cartas-patentes a Maximum

ao fato de ele colaborar com o comércio dos *brancos*. Dizem que Maximium era chefe e que Manuel, de apelido Beirinho, do clã Ñahuri, era o inspetor, o vigia. A mercadoria ficava com Maximium, e Manuel era o segurança. Até hoje homens Ñahuri porã guardam uma espada que pertencia ao inspetor Manuel.

Os homens Ñahuri da linha de descendência Ƴremiri (Ƴremiri paramerã) apresentam alguns detalhes específicos sobre a convivência entre os ancestrais dos diferentes clãs Tukano no Papuri e sobre a ocupação do rio Tiquié. A versão de Jovino Pedrosa desestabiliza a ideia de uma parceria imemorial entre os Hausirõ e Ñahuri, destacando a coresidência e o compartilhamento de atividades cerimoniais entre Ñahuri e seus irmãos maiores Yupuri e Doe, além de uma relação de companheirismo entre Ñahuri e Doe, que “andavam juntos”. Enquanto isso, Hausirõ figura apenas de modo negativo, como fazedor de um tipo específico de *estrago*, *duhpo ñahke* (lit. cabeça, coçar), que influencia o pensamento de Ñahuri para mudarem de localidade. Essa versão é muito detalhista por citar variados *lugares de ocupação antiga (wisetori)* dos Ñahuri, ao longo do Papuri, Uaupés e Tiquié. A construção de uma casa de dança e a realização de cerimônias e benzimentos demarcam a intenção prévia de permanecer num lugar, que é interrompida pelo desejo súbito de mudança de lugar:

Saiba que os nossos antepassados morando nas Casas de Transformação (Pamuse Wiake), Territórios de Transformação (Pamuse Wisetori), viviam bem. Depois de muito tempo, nossos antepassados conversaram sobre deixar Pamu Wiake, vieram e se dispersaram por esta terra. Vieram descendo e chegaram ao lugar chamado de Taputiri [ou Tabutiya?]. Foi neste lugar o primeiro habitat onde moraram vários anos sendo Gente de Transformação (Pamuri Mahsã). Quem sabe quantos anos moraram naquele lugar? Ali foi construída Casa de Dança. Nhahuri andava junto com Yupuri e com Doe. Doe era maior, e Ñahuri era irmão menor. Andavam juntos. De lá eles vieram migrando. Enquanto eles estavam morando naquele lugar bem, em harmonia, o Haüsirõ fez duhpo ñahke. Em consequência disso, pensaram em mudar de lugar. Diziam: “os nossos irmãos maiores não estão parados, vamos partir”. Daí vieram descendo até chegar a esta região.



Assim, nossos avôs vieram e chegaram a esta terra, vindos pelo rio, e pararam em lugar conhecido como Bihsumu, onde construíram Bahsari Wi (Casa Cerimonial de Dança), e Nhahuri promoveu festa de dança cerimonial. Novamente, apesar de estarem bem organizados, se sentiram insatisfeitos, daí pensaram em mudar de lugar. Desceram e chegaram a Pamuri Wi, lugar conhecido como Panoré. Chegaram a Thopa Duri. Construíram Casa Cerimonial de Dança. Ali fez dança cerimonial, fez benzimento do cigarro, benzimento de *wee*. Assim eles viviam naquele lugar. Naquele lugar também surgiram críticas destrutivas. Insatisfeitos com as críticas, fofocas, disseram: “vamos deixar este lugar e partir para rio abaixo à procura da marcação de Wisetori”. Todos em consenso resolveram partir do Topã Duri, Pamuri Wi, até a foz do Piroã Kahsaya Pito (rio Tiquié). Adentrando na foz, construíram casas, levantaram Bahsari Wi (Casa de Danças Cerimonial). Assim eles fizeram naquele lugar (Entrevista com Jovino Pedrosa).

Na continuidade dessa versão, a ocupação do Tiquié pelos Ñahuri não ocorre através do mencionado convite de Hausirõ, mas se dá, num primeiro momento, pelo consentimento de homens de um clã menor, os *Khoapã porã*, que lá residiam. Estes lhes indicam um local para morar e área de subsistência (dehsubase), demarcando limites territoriais. Em Yawi, os Ñahuri viviam como filhos de um só (*nik# porã*), construíram *Basariwii* [maloca, casa de dança], para estabelecer um *elo de diálogo* (*ukūse ames#ase*). Posteriormente, migram para a Cachoeira Tukano, por indicação direta do tal cunhado Tariana, que aqui recebe o aditivo de ser caracterizado como um homem que andava com comerciantes brancos:

[...] Mas o solo era desfavorável para plantio e trabalho de agricultura. Por causa disso, começaram a mobilizar a migração para outro lugar. Em meio a isso, surgiu ukūse [aqui no sentido de desentendimentos]. Em consequência disso, disseram: “vamos adentrar no K#hsa (rio Tiquié), em busca da construção dos Wisetori”. Nhahuri incentivou dizendo: “vamos entrar neste rio, povoar, e somente assim teremos um futuro

melhor”. Do Kuhsaya Pito (foz do rio Tiquié) entraram até chegar em Ƴrenu Wito, perto dos Tukano Khoãpa Põra. Eles eram filhos da prima cruzada [filha da irmã da mãe] deles. Ao chegar àquela área, conversaram com eles explicando a dificuldade de encontrar lugar propício para morar. Os Khoãpa porã eram seus irmãos menores. Com eles conversaram, e estes afirmaram: “já que vocês vieram filhos da prima cruzada, nós vamos ‘dividir’ área de dehsbasé [subsistência]. Vão acima de nós. Pois esta área já estamos ocupando”. Os Tukano Khoãpa Porã estabeleceram limite de dehsbase com meus avôs começando em Mimiña Pito, pouco acima de Pamora, até em Buhkaya Yuhti Pito. Feito o pacto da divisão do dehsbasé, agradeceram e foram subindo até chegar a Yawi [Sítio de Fátima]. Era nessa área que meus avôs faziam dehsbase com seus niku porã. Sabe-se que eles viviam como se fossem niku porã, levantavam Bahsariwi para fazer ukuse amesuose com seus pais. Ali levantaram Bahsari Wi e promoveram festa de dança cerimonial tukano. Naquele lugar também se sentiram insatisfeitos. O cunhado deles Tariano, originário da Cachoeira da Onça [Iauaretê], andava no rio, acima desta nova povoação, com um comerciante não indígena. Informou ao Ñahuri, por conhecer o rio: “na área da cachoeira tukano, tem lugar propício para morar, tem cachoeira, terra para construir casas, meus cunhados”. Ñahuri respondeu afirmativamente: “vamos, lá será melhor do que aqui”. Dito isso, nossos avôs adentraram mais no rio. Ao chegar lá, nossos avôs levantaram Bahsari Wi, promoveram festa de dança cerimonial e depois disso acabaram falecendo (Entrevista com Jovino Pedrosa).

Nas narrativas de homens do segmento Ƴrēmiri paramerã, do clã Ñahuri porã, dois pontos são fundamentais na diferenciação entre os Ñahuri porã e os Hausirõ porã e outros clãs Tukano: a forma de ocupação (guerreira ou pacífica) e o modo como fizeram a trajetória do Papuri ao Tiquié (por terra ou por rio). Em sua versão, Jovino Pedrosa ressalta que, na época de chegada dos Hausirõ, o Tiquié era ocupado

pelos Yahuana, que foram desalojados por aqueles através de guerra. Além disso, o narrador ressalta que Maximium era o capitão e que os demais grupos Tukano eram seus *wiseri dhoka kharã*, o que significa dizer, conforme me explicou Dagoberto Azevedo, que grupos hierarquicamente superiores tinham *consideração* por seu irmão menor, ou seja, reconheciam sua liderança no processo de ocupação do Tiquié. Reflexivamente, o narrador sublinha que os diferentes clãs ou segmentos de clãs possuem *modos* específicos de *conhecer* a história de ocupação do rio Tiquié:

Este rio era *ahko ma*, rio de transformação (lit. caminho ou linha<sup>49</sup> de água) dos Yahuana, dizia meu pai. Ao chegar, Hausiro Maximium teve briga com os originários deste rio. O capitão era Maximium junto com Hausiro. Meu pai dizia que eles vieram por via terrestre varando na floresta para chegar neste rio. Nossos avôs [Ñahuri porã] vieram por via fluvial. Os grupos Tukano de Bati Torora, Bubera Porã, Ûremiri turo, Diipe Porã, Pamõ Porã, Doe Porã são *wiseri dhoka khara do Macimiu*. A pessoa, para liderar uma casa comunal, um espaço do território, ser líder de todos os Niku Porã, era sucedido da linhagem que já tinha esse papel. Por esta razão, o filho dele veio trazendo os seus Niku Porã por via terrestre, dizia meu pai. Pensava: “por que será que eles faziam isso? Foram eles que fizeram os Yahuana abandonarem esse rio”, dizia meu finado pai.

---

<sup>49</sup> Inspirada em Hugh-Jones, S. (1995), Cabalzar, F. (2010, p. 86-87) afirma: “dentre as imagens que, no rio Negro, ao lado da noção de Casa, seriam muito mais proeminentes que as genealogias, na circunscrição da circulação de vitalidades por linhas paternas na região, estão as noções de linhas e caminhos. Linhas que servem como ligação umbilical entre o presente e o passado ancestral; jornadas ao longo dos rios originais; deslocamentos das gerações sucessivas ao longo dos rios, deixando seus mortos; nos ramos da mandioca ou da coca, que se reproduzem vegetativamente (apresentando nós em intervalos regulares). Ao lado destas noções, estão aquelas também mais consistentes com a ideia de filiação, ou sucessão de ligações pai-filho: Casa concreta; Casa como lugar de um grupo lingüístico completo; corpo segmentado da anaconda; a ideia de uma mão com cinco dedos; da cabeça e troncos de corpo humano; de um rio com seus afluentes; da coluna vertebral e as vértebras (S. Hugh-Jones, 1995, p. 239)”.

Dizia que nunca *viu* deste fato. Depois de este rio ser abandonado, eles vieram chegando neste rio – assim falava meu pai. Eu pensava que eles eram moradores originários deste rio. Não era assim. Meu pai me contou, quando eu estava na transição para vida adulta, que, acima dessa nossa área, eram os wisetori (territórios) dos Yahuana. Eles aniquilaram os Yahuana por causa de abundância dos peixes deste rio. Doe wisetori (territórios) abandonados dos Yahuana foram-se ocupando, assim contava meu pai. Esse ponto fez-me refletir muito: qual foi o motivo maior para este fato naquela época? Aos poucos estamos conhecendo a verdadeira ocupação desta região. Pensava que eram os primeiros moradores e originários deste rio. Ao ouvir isso, acreditei categoricamente. Quanto ao nosso *modo de conhecer* a ocupação deste lugar, temos diferenciação (Entrevista com Jovino Pedrosa).

Não é na narrativa sobre a ocupação do rio, mas numa história sobre lutas ocorridas antes da chegada dos Tukano Hausirõ Porã, que o narrador deste último clã, Miguel Azevedo, afirma que os primeiros povos que viveram no Tiquié foram Waiãra [Yuriti], Parëroa [Barasana], Eruria [Eduria], Saraporã [Yuhupde] e outros. Porém, ao contrário do que foi afirmado pelo narrador Ñahuri porã, Miguel Azevedo não faz referência direta à relação entre a chegada dos Hausirõ e a dispersão desses povos. Nesta versão, quando os Hausirõ chegaram, os últimos, com exceção dos Saraporã, já haviam partido rumo ao Pirá Paraná. Na mesma narrativa, não obstante, de modo semelhante ao que foi afirmado por Jovino, Miguel menciona que o rio Tiquié não é o rio de transformação dos Tukano, que eles estão apenas cuidando desse lugar, que seu lugar de origem é Papuri, Turi, Wahpũ e que, portanto, lá eles poderiam “discutir”. Tais elementos apontam para uma relação entre lugar de origem e conversa (*ukũse*):

Em 1982, no igarapé Caju (afluente do Pirá Paraná) um velho Eruria chamado Sabino perguntou-me (Miguel Azevedo) onde eu morava. Respondi que era aciminha da foz do Castanha. Ele quis saber se havia muitos moradores nesse rio. O velho Eruria explicou que esse rio era deles, rio de transformação de seu povo. Miguel respondeu que poderiam voltar, se quisessem, que

há pouca gente no Tiquié e há muita área para trabalhar e pescar. Completou que está morando onde seu avô chegou. Por isso, o Tiquié não é nosso. Alguns dizem que é nossa área de pescaria, nossos caranazais, etc. O mais certo é que pertencem aos primeiros que habitavam aqui, como os Eruria e Parerõa. Mais certo ainda, estamos aqui, cuidando do que é dos outros. Nossa área mesmo é no Papuri, Turi, Wahpu. Lá podemos discutir, nosso lugar de origem é de lá (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p. 237).

## **2.4 Fragmentos das trajetórias de segmentos do clã Ñahuri porã e a fundação das comunidades atuais**

Os fragmentos de narrativas sobre as trajetórias de segmentos de clãs Ñahuri porã e da fundação das comunidades que hoje habitam versam sobre alguns pontos comuns: os motivos que cercam o abandono de uma localidade, o processo de se *espalhar* (*wee site*) e identificar um outro lugar para viver, as negociações relativas ao estabelecimento em territórios, a disputa entre diferentes segmentos de clãs e entre clãs pela precedência sobre territórios, a reivindicação do protagonismo na ‘abertura de uma comunidade’ e na circunscrição de limites territoriais para moradia e subsistência (*dehsubase*) entre filhos e netos de diferentes irmãos.

Conforme vimos, a ocupação da área que hoje corresponde às comunidades *Pirõ Sekaro* (São José I), *Sopori Bua* (São José Meio) e *Bote purĩ Bua* (São José II) é antiga, remetendo à época da chegada dos *Hausirõ* e *Ñahuri* no rio Tiquié. Vários narradores mencionam em suas narrativas uma época, provavelmente mais recente, em que os descendentes diretos de Ñahuri moravam juntos e/ou próximos dos Hausirõ porã. Após alguns desentendimentos, segmentos do clã Ñahuri foram se *espalhando* (*wee site*), dispersando, ocupando localidades mais abaixo, de modo que apenas os filhos do finado Feliciano continuam até hoje convivendo com os dois segmentos do clã *Hausirõ porã* que lá habitam. As outras comunidades em que realizei meu trabalho de campo, *Wahp# Nuhk#* (Cunuri) e *Mahawai Tuhkurõ* (Pirarara), são mais recentes. *Mahawai Tuhkurõ* foi fundada por descendentes diretos de Ñahuri que não quiseram mais morar próximo aos Hausirõ; e *Wahp# Nuhk#*, por grupos de irmãos Ñahuri porã, da linha de descendência de

Uremiri, que residiam anteriormente em *Dahse Poea* (Cachoeira Tukano).

#### 2.4.1 Trajetórias recentes de descendentes de Ñahuri: permanência em *Pirõ Sekarõ* e fundação da comunidade *Mahawai Tuhkurõ*

Em suas narrativas, um dos descendentes diretos de *Ñahuri*, Vicente Azevedo, conta sobre o evento que desencadeou uma das rupturas entre os *Ñahuri porã* e os *Hausirõ porã*, que levaram os primeiros a se *espalhar* (*wee site*) e ocupar outros trechos no rio Tiquié. Dizem que, nas danças com jurupari, as mulheres ficavam proibidas de ver as flautas, mas um dia uma avó dos *Ñahuri* espiou as flautas, e o *vigia*, que ficava cuidando da porta da maloca, contou para o chefe dos Hausirõ. Este a *soprou*, e no outro dia ela amanheceu morta. Com isso, os Hausirõ mandaram os Ñahuri embora. Segundo Vicente, os Ñahuri sentiram-se seguros para ocupar outros lugares, porque *tinham muitos conhecimentos*. Porém cumpriram uma trajetória agonizante, na qual, ao tentar ocupar outras localidades, sofreram as consequências maléficas dos ataques xamânicos dos Hausirõ que os queriam por perto. Seus antepassados decidiram, então, retornar para perto de Hausirõ, diferenciando-se de outra parte dos descendentes de Ñahuri, que estão *espalhados*, assim como descendentes de outras linhas (*Borato, Beyu e Uremiri paramerã*), por optarem por residir em outras localidades:

Então os Ñahuri porã, que *tinham muitos conhecimentos* (os Hausirõ sabiam benzer kahpi, e os Ñahuri dançar Kahpiwaia) foram embora mesmo. Foram primeiro para Samaúma. Lá os Hausirõ mandaram cigarro soprado para eles voltarem, então aconteceu uma epidemia de diarreia de sangue. Depois foram para Oan [Serra de Mucura]. Lá os Hausirõ sopraram de novo, e era um lugar muito bravo, cheio de bicho de caça e onças, perigoso. De lá foram para Yaiwii [Sítio Fátima]. Eles deixaram um papagaio para cuidar da maloca. Um dia chegaram uns enviados dos Hausirõ e enterraram cigarro soprado lá. À tardinha, quando o chefe da maloca chegou, o papagaio avisou que havia chegado gente e enterrado cigarro. Ele só não sabia dizer onde era. Então um dia teve uma chuva forte que rachou a terra no meio, bem perto da maloca.

Então, o meu avô quis ficar morando perto dos Hausirõ. Outros, devido às brigas com eles, se *espalharam* e, por isso, até hoje tem Ñahuri em Cunuri, Pirarara e Mucura, *espalhados*. Às vezes eles me *ralham*, porque estou aqui com os Hausirõ (Conversa com Vicente Azevedo; diário de campo).

De fato os homens de outros segmentos do clã Ñahuri porã costumam se mostrar desgostosos com o fato de Feliciano Azevedo, pai de Vicente, sendo deste clã, ter decidido continuar a corresidir com os Hausirõ. Na fala de um homem da linha de descendência de Uremiri:

O pai de Vicentinho não veio, porque o Miguel [ou foi Joanico, pai dele] falou um monte de coisa para ele e ele ficou lá, [...] porque isso fica muito complicado, porque Vicentinho não é Turõ porã, é Ñahuri; Miguel é Turõ porã, Miguel, ele não queria mais deixar ele vir com a gente, porque ele “amava muito para ele” [provavelmente no sentido que essa palavra tem no original em Tukano, em que amar: sovinar] para ele ficar com ele...

Sobre a convivência com os descendentes de Ñahuri junto ou próximo aos Hausirõ em São José, o motivo de sua dispersão e a história da ocupação da comunidade *Mahawai Tuhkurõ* (Pirarara) e do sítio à sua direita, *Wãria Tukurõ* (Acará Poço), há diferentes versões.

Balbina, filha de Sabino Azevedo, que era o segundo filho de um grupo de irmãos que ocupou tal território, refere-se a um tempo em que seus pais moravam em São José e a um período posterior em que migraram para o sítio Fátima, que na ocasião era moradia de Feliciano:

Esta casa que eles chamavam de Wii estava em São José mesmo, meu pai que era responsável pela maloca. Outros eram meu tio paterno, finado Dika (Ricardo) [mais velhos que Sabino, mas não teve filhos], Luciano, Udupu (Rodolfo) [filhos de Manuel, irmão mais novo], moravam naquela casa. Mas outros também viviam de forma diferente. Enquanto viviam nessa casa, uma jovem adoeceu de tuberculose. Tendo medo disso, atravessaram do outro lado do rio e se instalaram em outro lugar acima do povoado. Enquanto estavam lá, no outro lugar, é que retornaram dos estudos. Eles estavam lá por medo da tuberculose.

Vendo que a finada mãe do Miguel também adoeceu disso, seguiram, atravessaram novamente para onde ficava a casa do pai do Feliciano. Por isso ficamos por muito tempo ali (Entrevista com Balbina Azevedo).

Sobre a mudança para o local que atualmente é chamado comunidade Pirarara, Balbina explica que era uma área na qual seu pai costumava fazer pesca para subsistência. Menciona o encontro de seu pai com Mário Pata, do clã maior Uremiri porã, que estava abrindo uma roça nessa localidade, e seu êxito em afastá-lo, através do recurso da desqualificação do lugar. Além disso, ressalta que participou, junto com seu pai e irmãos, da queima da roça naquele território:

Naquela época, meu pai velho já costumava pescar (para comer) naqueles lugares. No lugar que passaria a ser hoje aqui, a turma do Pata também estava abrindo (o lugar). Então o meu pai encontrou o Pata no meio do rio e conversou com ele. Disse a ele: “aqui existem muitas doenças, malária, AVC, reumatismo. Isso não quer dizer que eu estou sovinando de vocês. Estando no lugar que vocês estão agora [Igarapé Castanha], vocês podem pescar aqui, mas não façam casa aqui”. Depois de termos passado uma semana lá para baixo [pescando para subsistência em Fátima, território dos Nãhuri], retornamos. Estavam meu pai velho [Sabino], meu irmão maior finado [provavelmente Aprígio], Bati e Mário [irmãos menores dela]. Como não tínhamos força para remar, dormimos em Nãmura [lago abaixo da atual Pirarara]. No outro dia, chegamos aqui, havia muito sol, devido a isso meu irmão mais velho disse: “vamos queimar”. “Vão lá queimar”, disse nosso pai velho. Atravessamos e queimamos a roça, mas não queimou bem. No outro dia, enquanto subíamos, Mário estava subindo, meu pai contou a ele que tinha queimado a roça.

Em seguida Balbina problematiza a suposta pretensão de Luciano Azevedo, filho de Manuel, irmão menor de seu pai, em dizer que ele foi o primeiro a chegar a Pirarara. Para tanto, esclarece que, além de abrir e queimar uma roça, foi seu pai, Sabino, quem delimitou os lugares de moradia e área de subsistência dos filhos de cada irmão:



Ele, o Luciano, já tinha subido com Kuisere, passou a morar lá com ele, depois fez sua farinha, beiju, e retornou rapidamente para cá. Esse fato fez com que ele passasse a dizer que ele foi o primeiro a chegar. Aquele lugar onde o Gilvan [bisneto de Sabino] está preparando a terra é onde o Luciano vivia, para começar a plantar sua maniva. Vendo que o rio inunda, nós passamos para o lugar onde está a sepultura de meu pai. Por isso o meu pai dividiu assim: “os filhos de vocês, meus netos, vão pescar com espinhel”. Então, para isso ele articulou para morarem próximo ao lugar onde tinha muitos igapós de caatinga. No tempo de cheia, era muito bom para esperar com espinhel, ele viu. Por isso seus filhos, seus netos [de Luciano], moram nessa localidade, no sentido rio abaixo, por isso o Luciano mora aqui no lado de baixo.

O velho Luciano Azevedo, por sua vez, em sua versão, atribui o motivo da mudança de sua família para uma nova localidade, Pirarara, a um *estrago* feito por outros, e toma para si o protagonismo de afastar os *Turõ porã* (apelido do clã Ƴremiri porã) daquela área:

Morávamos em Manu Bua. Enquanto moravam naquela localidade, invejosos praguejaram e tornaram as comunidades más, então eles se espalharam até aqui no lugar chamado Mahã Tuhkurõ [lit. Poço de Pirarara]. Antes de existir esta comunidade, estava o pessoal de Buhkuya [igarapé Castanha], Turõ porã. Eles iriam fazer o trabalho de abrir a roça para iniciar a comunidade. Enquanto eles planejavam isso, eu os ralhei pra espantar, sovinei a área de pesca. Agora, neste tempo, eles estão no local chamado Balaio (Entrevista com Luciano Azevedo).

Por outro lado, membros do clã Hausirõ porã e de outros segmentos dos Ñahuri procuram atribuir a seus próprios antepassados a precedência sobre tal território, afirmando que este teria sido cedido por eles aos atuais moradores. Nesse sentido, vimos que, na versão Hausirõ porã sobre a ocupação do rio Tiquié (mencionada no tópico 2.2), o narrador afirma que os moradores de Pirarara estão lá para *vigiar* os limites do território [que se deduz ser uma área Hausirõ]. Homens Ñahuri porã da linha de descendência de Ƴremiri, atuais moradores de

Cunuri, afirmam que quem indicou aquele local para Sabino e irmãos e para Luciano e irmãos residirem foram seus antepassados, sendo que cada narrador atribui a seu avô ou a seu pai tal ação generosa. Na versão de Jovino Pedrosa:

“Todavia, tinha o Doe em Pirarara-Poço, que era meu tio paterno (irmão maior de meu pai), avô dos moradores da referida comunidade e meu avô também, este meu tio paterno ancião de nome Ricardo e outro Sabino. Apesar de estarem vivos, foram morar em São José com seu concunhado. Na época tinha acontecido desentendimento entre eles. Meu pai já era *buhku* (velho) naquele tempo. Em consequência do desentendimento, Ricardo e Sabino, que são meus tios paternos (irmãos maiores de meu pai), vieram ocupar e morar em *Mhawi Tuhkuro*. O irmão do Sabino, Ricardo, na época era *bayaro*, assim me informaram. Ao ver sua chegada à nossa comunidade, meu finado pai disse-lhes: “meus irmãos maiores, vocês estão retornando [...]. Façam a comunidade de vocês lá naquela área”.

Nas narrativas de homens que compõem outro grupo de irmãos, que também descendem da linha de *Uremiri* e residem em *Wahp# N#hk#* (Cunuri), teria sido o avô deles que “deixou onde hoje é Pirarara” para Rodolfo Azevedo (irmão menor de Luciano que atualmente habita o sítio vizinho, *Wāriā Tukurō*) quando este veio de São José. Romero Pedrosa conta o que escutou com seu avô e com o irmão maior de seu pai, Antônio Pedrosa:

O Rodolfo morava lá no Mihpīta, aí depois disso ele ficou lá em Bote Purī Bua (São José II). Aí, depois disso, houve desentendimento, brigaram. Aí de noite mesmo ele foi remando, baixando aqui. Ele chegou bem aqui. Chegou com meu avô. Ele contou sobre o conflito e pediu [lugar para ficar]. Porque naquele tempo velho era brabo mesmo. “Porque tu fez assim?”, meu avô perguntou. “Então eu vou deixar uma terra”. Porque Fátima, naquele tempo, era do Ñahori. Então, “deixei uma terra pra ti”, ele falou. Aí ele olhou, no outro dia ele deixou lá. Atualmente é Pirarara [possivelmente ele se referia a Acará Poço, que está à direita de Pirarara]. Por isso que

meu tio falou: “não é terra própria pra ele, não”. “Eu que deixei pra ele”, nosso avô falou (Entrevista com Romero Pedrosa).

O pai de Romero, Ermínio Pedrosa, apresenta essa mesma versão e menciona que, num primeiro momento, Rodolfo ocupou a comunidade de Cunuri e que é com a chegada de Luciano que o seu pai indica o território de Pirarara para eles viverem. Desse modo, ele também estava protegendo o território da ocupação por parte dos *Uremiri porã*. Mas cita a anuência de Ângelo, que era de um segmento de clã superior ao dele. Além disso, ressalta as complicações advindas da convivência entre irmãos maiores e menores (no caso, Hausirõ e Ñahuri):

Meu finado pai trouxe o seu Rodolfo a este local. Quando a gente está numa comunidade formada por irmãos maiores e menores, sempre ocorrem desavenças. Por esse motivo, meu pai o tinha convidado para vir com ele. Ele, o pai do Rafael [Rodolfo], morou por aqui. Os filhos deles nasceram nesta comunidade, Cunuri. Depois, o pahko põra (filho da irmã da mãe), Luciano, pai do finado Mandu, chegou também. Daí meu pai disse para eles: “os Turõ Põra [clã *Uremiri porã*] estão querendo ocupar nossas terras. Isso é da área de Pirarara”. Recomendou que eles fossem ocupar e morar lá. O Ângelo também entrou em consenso de eles ocuparem e morarem naquela área. Na verdade quem ia ocupar eram os Turo Põra, inclusive o tal Mário Pata. Assim, eles estão morando com seus filhos e aumentando cada vez mais sua linhagem (*mahsã puhti*) (Entrevista com Ermínio Pedrosa).

Aloísio Pedrosa, filho do irmão menor do pai de Ermínio, atribui a uma disputa sobre área de caça a confusão entre os Hausirõ e os Ñahuri que teria levado uma parte dos descendentes de *Ñahuri* a sair de São José. Reafirma a versão de que teria sido o pai de Ermínio que primeiramente acolheu Rodolfo em Cunuri e posteriormente indicou que ele morasse em Pirarara, ressaltando que Pirarara pertence àqueles da linha de descendência de *Uremiri*:

Houve uma confusão entre os de Miguel [Miguel Azevedo, Hausirõ porã, morador de São José], porque aí não tinha limite para fazer caçaria, porque aí a gente vive muito pertinho. Então, eles mudaram para cá. Aquele Rodolfo, aquele velho,

que chegou aqui [em Cunuri]... ele estava aqui com o irmão dele [no sentido de membro do mesmo clã], que tem o nome de coração *Uremiri*. O pai do Ermínio, Avelino, José e Antônio, que deixou este lugar aqui para eles, deixou ele ficar aqui em Pirarara poço, por isso eles moram aqui. Porque nós já estávamos aqui. Porque Pirarara poço eles não têm, é nosso (Entrevista com Aloísio Pedrosa).

#### 2.4.2 Trajetórias recentes de descendentes de *Uremiri* e a fundação da comunidade *Wahp# Nuhk# (Cunuri)*

A atual comunidade de *Wahp# Nuhk#* (Cunuri ponta) foi fundada por descendentes dos moradores da antiga *Dahse Poea* (Cachoeira Tukano). Os homens deste segmento do clã *Ñahuri*, *Uremiri paramerã*, destacam, em suas narrativas, a tentativa de implantação de uma missão Carmelita nessa localidade. Alguns velhos afirmam que a missão em Tukano Cachoeira não vingou porque o “pessoal de cima”, moradores de Pari-Cachoeira, fizeram um *estrago*, que levou muitas pessoas à própria morte e à paralisação da missão. Se não fosse isso – dizem, em tom de desgosto –, ali haveria uma grande missão, e não em Pari.

Até hoje os *Ñahuri* porã de Cunuri possuem na sua palhoça o sino que pertenceu a essa missão, que guardam como sendo uma verdadeira relíquia desse segmento de clã. Contam que, quando a missão acabou, havia dois sinos. Um deles, os Tuyuka de São Pedro o levaram; e o outro, os salesianos que se instalaram em Pari na década de 1940 o tomaram. Esse sino foi devolvido aos *Ñahuri* na época de atuação do salesiano Padre Antonio Scolari, em 1964, a pedido de Ângelo, que era liderança da comunidade, provavelmente por ser um segmento de clã hierarquicamente superior, da linha de descendência de *Beyo*. Havia também uma imagem de Santa Isabel, que depois foi levada para Tapurucuara [cidade de Santa Isabel]. Luciano, morador de Pirarara, que nasceu em Cachoeira Tukano e viveu a infância em Cunuri, afirma: “quando era menino, havia um sino nessa comunidade, e eu gostava muito de bater aquele sino. Como eles sovinavam (gostavam muito) esta comunidade e consideravam aquele sino, guardavam lá”.

Ermínio Pedrosa afirma que primeiramente seus antepassados viviam em Mihpita, de onde vieram migrando para ocupar Cachoeira Tukano. Jovino Pedrosa narra a chegada dos Carmelitas, o maltrato que

eles dispensavam aos indígenas, o *sopro* feito por um Ñahuri porã a um padre que o levou a ir embora. Menciona o episódio do *sopro* feito por alguém da fronteira [trecho alto do Tiquié, fronteira com Colômbia]. Como não possuíam conhecimento de *ahpekase bahsero* – benzimento maligno para as pessoas dispersarem – e, portanto, não tinham como *desconstruir* esse *sopro*, *espalharam-se* (*wee site*), procurando outro local para viver:

Estavam bem organizados, e foi aí em Dahse Poea que começaram a chegar os padres Capuchinhos, conhecidos na época como jesuítas [ou seja, os Carmelitas]. Depois de falar com finados anciões, abriram missão. Disseram: “vamos construir missão e reunir muitas pessoas neste lugar”. Enquanto estavam nessa pactuação, ocorreu novamente algo errado com nossos avôs. Os padres maltratavam, batiam nos anciões. Por isso o ancião *assoprou* o padre com benzimento maligno. Por esse motivo, o padre foi embora, e ficou somente um salesiano em Dahse Poea. Entre eles, os antigos falavam que não estava dando conforme sonhado. Nossos pais já estavam neste tempo. Ele me informou que era jovem. Foi nessa época que meu tio paterno Uremiri acabou morrendo. Depois que meus avôs se fixaram em Dahse Poea, uma pessoa da fronteira deste rio passou nesta comunidade e, vendo que ninguém lhe oferecia alimentos, fez *ahpeka*. Sempre tem pessoa sovina de alimentos... Por causa do *ahpekase*, meus avôs e meus pais se dispersaram. Quem é que podia arrumar, desconstruir este *assopro*? Pois ninguém sabia, e nem eu sei *ahpekase bahsero* (Entrevista com Jovino Pedrosa).

Ermínio Pedrosa reafirma essa versão e conta como foi o processo de dispersão de seu pai, que primeiramente foi morar junto com um concunhado em Wehko wi e, devido a um desentendimento, foi morar em Wehku Duri, onde foi *enterrado*:

Por esse motivo, o meu avô disse: “vamos procurar terra que seja boa para a gente morar”. De fato os Ñahuri porã se *espalharam* migrando para outros lugares, inclusive para perto dos seus cunhados (*pëyarã*). Meu pai disse que foi morar

perto do seu concunhado (pesu), em Wehko Wi. Lá ele morou vários anos. Foi meu avô que o levou naquela comunidade. Seu concunhado tinha convidado para morar com ele. Sabemos que numa comunidade sempre há problemas. Em certa ocasião de festa de caxiri, os dois se desentenderam. Por esse motivo, a gente retornou para a área de nossa origem, mas Tukano Cachoeira estava abandonado (*kōapeoka*) por causa do ahpekasé. O meu avô, retornando, ficou morando em Wehku Duri, lugar onde ele foi enterrado (yorsaró) (Entrevista com Ermínio Pedrosa).

Jovino, por sua vez, conta que seu pai havia ficado sozinho em Dahse Poero. Quando decide se juntar a seu irmão Ƴremiri [pai de Ermínio], em Wehku Duri, este morre, deixando-o sem *companhia* para *ukūse* (conversa):

[...] somente os meus tinham ficado em Dahse Poe. Todavia, seu irmão Ƴremiri morava em Wehku Duripu, e meu pai foi morar com ele. Assim contou meu pai. Logo que meu pai se juntou para morar com seu irmão, este morreu, deixando o meu pai em apuros e sem *parceiro* para momentos de *ukūse*. Assim, meu pai, Yupuri Doe, ficou sozinho.

Jovino afirma, então, que foi seu pai o responsável pela construção de comunidade e abertura de roça em Wahpɛ nɛhku, Cunuri ponta, quando ele já era nascido:

Em certa ocasião, meu pai disse: “vamos abrir e construir a comunidade em Cunuri ponta”, que tinha dois lugares planos, propícios para construir nova comunidade. Foi assim que meu pai iniciou nova comunidade, isso já comigo. Neste Cunuri ponta, foi meu pai o primeiro a abrir roça, já com a intenção da formação do mahkã [comunidade]. De tal modo, meu pai incentivou: “filhos, vou estar com vocês neste lugar e tenha certeza de que vamos morar bem”.

Ermínio afirma que o pai de Jovino Pedrosa os convidou para mudar para Cunuri e fazer roça; e explica como, ao longo do tempo, membros de outros segmentos de clã Nɛhuri porã foram chegando e se aglutinando nessa localidade. Ermínio estabelece uma continuidade

entre a área da comunidade ocupada atualmente por cada um dos moradores e seus antepassados. Destaca a chegada e a posterior retirada de Ângelo, que, apesar de não ter participado da abertura da comunidade, era considerado *líder tradicional por ser de um segmento superior, os Beyo paramerã*.

Tinha outro meu tio, o pai do Jovino. Ele disse: “temos lugar ótimo para nos mudar. Vamos abrir juntos uma roça bem grande”. Na verdade o meu tio, o pai do Jovino, já estava se tornando idoso. Apesar da idade, ele fez sua roça nesse local. Enquanto estava em processo da abertura e construção da comunidade, foram chegando os pais do Pedro [Severiano e esposa]. Ele foi animando e incentivando, dizendo que, nos anos idos, a gente era do mesmo grupo, de uma comunidade. Eu já estava com a idade de 18 ou 20 anos. Eu era pessoa adulta e madura, apesar disso não tinha mulher. Somente depois chegou o finado pai de Pedro. Meus pais já tinham suas casas. Além dele, chegou o nosso tio paterno (irmão maior dos nossos pais), que era o pai do Nelson [Guilherme]. Passou a morar nesta comunidade. E o local que era sua casa, perto do pé de castanheira, era local da casa do pai do Nelson, aquele Guilherme. Ângelo e o pai do Pedro construíram casa bem ali na beira do rio. Neste local, onde está a casa do meu filho, era local da casa do finado do meu irmão paterno (irmão menor do pai), de nome Adão. Foi aqui que fui criado (*mahsakaro*), somos de uma família só. Estando ali onde é a casa do José que tive a minha esposa. José não abandonou ku ya wiito’ re. Ele é meu irmão menor, sabe? A área do finado Arike [Henrique] e do finado Domingos, pai do Jovino, vai seguindo ali. Depois o finado Joaquim Pedrosa, o qual veio de São José em consequência de kumuka (desentendimento) e, chegando aqui, fez sua casa. Foi padre Ezequiel a nos organizar da forma de comunidade. Ayuru [Ângelo], irmão do nosso pai, era o nosso líder tradicional; mas, por motivo da doença de seu filho, acabou partindo para outro lugar e nos deixou por aqui. Sabe... nós sempre nos divergimos quando

[alguém] fica doente. Ele dizia: “são vocês que estão fazendo ‘feitiço’ para meu filho”. De falar isso, foi embora. Desse lado de cá, morava o finado Olegário, irmão menor do pai do Pedro (Entrevista com Ermínio Pedrosa).

Em seguida explica como, com o passar do tempo, chegaram seus sogros e cunhados Desana (*peñarã*) e que, com isso, eles passaram a viver *misturados* (*morese*), como até hoje vivem nessa comunidade. Menciona mais uma vez a influência dos padres na organização da comunidade e o processo de implantação de uma escola, com apoio de seus filhos que se haviam formado na missão:

A gente já estava na época de mudança, época dos padres. O local onde Pedro reside foi o primeiro local da casa do pai dele. Meus pais tinham suas casas somente na beira do rio, mais ou menos de quatro ou cinco casas, todos Tukano. Desana ainda não moravam não. Depois disso que os Desana chegaram aqui. Nós éramos somente Ñahuri nesta comunidade. Posteriormente, já com idade madura, tendo recebido educação escolar dos padres e já casados, pensamos que deveria ser implantada escola nesta comunidade. Nossos filhos concluíram oitava série, pois naquela época só tinha esta etapa escolar. Eles passaram a ser professores nos ajudando a organizar de maneira mais eficiente a comunidade. Nosso sogro, Mandu, do rio Umari, tinha partido para Santa Isabel com intenção de morar na cidade (*mahkari*) definitivamente. Lá [o sogro e a família do sogro] não conseguiram se dar bem, acabaram retornando. Ele chegou e passou a morar conosco, sendo nosso sogro. Assim, passamos a morar e conviver com os Desana, “misturados com desano”. Tinha quatro filhos. Foram nascendo e convivendo com os nossos filhos e se casaram com as nossas filhas. Estava bom.



## 2.5 Interlúdio: Lamento Tukano: desintegração da casa, dispersão dos clãs e fragmentação de conhecimentos

Ao se tratar de história, é fundamental considerar o grau de importância que os Tukano atribuem a essas *kihti* (narrativas) sobre origem, dispersão e ocupação de territórios se compararmos a outras histórias, como aquelas das quais tratarei no capítulo seguinte, sobre missão salesiana, garimpo, escola, associações indígenas. Essa importância repousa no fato de essas narrativas estarem no âmbito dos conhecimentos considerados valiosos (*nirō kahse*), constituindo item importante da propriedade de clãs e de segmentos de clãs: conversa (*ukūse*). É importante ressaltar e citar mais uma vez a afirmação do Ñahuri porã Jovino Pedrosa, da linha de descendência de Æremiri, dispersa na sua explicação sobre a ocupação do rio Tiquié: “quanto ao nosso *modo de conhecer* a ocupação deste lugar, temos diferenciação”. Aqui o narrador está nos dizendo que há variadas formas e versões a respeito da ocupação do rio que atualmente habitam e que essas variações delineiam diferentes formas de *ukūse* e grupos, sejam eles clãs, segmentos de clãs, grupos de irmãos. Contar histórias é um modo de conhecer; e distintos modos de conhecer compõem agrupamentos diferentes.

A narração dessas histórias muitas vezes implica a realização de uma reflexão muito própria sobre transmissão de conhecimentos valiosos. É o caso da narrativa<sup>50</sup> que apresento em seguida e que pode ser entendida como um lamento. Um lamento que toma um caminho peculiar por invisibilizar ou minimizar a responsabilidade dos agentes externos pela espécie de corte na linha de transmissão de conhecimentos sobre a origem e a trajetória dos clãs, configurando-se num discurso diferente de tantos outros que já presenciei – por exemplo, daqueles proferidos nos grandes encontros no âmbito do movimento indígena, que ressaltam a culpa dos salesianos nos processos de “perda cultural”. A responsabilidade é aqui assumida pelo autor, atribuída à sua falta de *interesse* em *escutar* seu pai e ao mero acaso trágico – a morte prematura de seu pai antes de chegar o momento propício para transmissão de tais conhecimentos, que se sucedeu à morte dos irmãos

---

<sup>50</sup> Trata-se da narrativa de Jovino Pedrosa sobre a ocupação do Tiquié por parte dos seus antepassados, da qual excluí as passagens já mencionadas nos tópicos anteriores deste capítulo.

maiores de seu pai, fatos que, por sua vez, o impossibilitaram de *escutá-los*. É um duplo lamento. O lamento do pai, narrado pelo filho, por não encontrar (*bohka ukũse*, devido à morte de seu irmão maior; e o lamento do próprio filho por não ter escutado suficientemente o pai antes de este morrer. Lamento duplo. Duplamente fúnebre, pois chora a morte de pessoas e a morte de conhecimentos.

Esse lamento revela o teor dialógico do conhecimento Tukano, a importância da constituição de uma *dupla* ou *par* caracterizada por uma relação de *bahpatise*, *parceria* ou *companheirismo* entre os Tukano. Esse conceito mencionado ao longo deste capítulo em relação à política interclânica aqui aparece em um contexto específico, de troca interna de conhecimentos sobre origem e trajetória, entre homens de um segmento de clã ou entre os filhos de um só (*nik# porã*): não é possível fazer isso *sozinho* (*nik#ta*); é necessário um interlocutor para que se possa constituir *ukũse*, para se criar um elo de diálogo (*ukũse amese*), para se seguir transmitindo conhecimentos que garantam a especificidade de grupo, ou seja, de um grupo composto por filhos de um só (*nik# porã*). Para que esse *elo de diálogo* seja criado, é necessário morar junto, numa *casa única*, *ser nikã wiseri porã, filhos de uma única casa, nikã bahsakari kharã, gente que faz uma só festa cerimonial*, contexto que permite reunir-se para falar mutuamente, dialogar. Hoje moram *espalhados* (*wee site*), separados, em povoados diferentes e em casas nucleares, *misturados* (*morerã*) com cunhados, diferente do tempo de antigamente. Esse conjunto de fatores dificulta a transmissão (*wereese, ukũse*)<sup>51</sup> e a *captação* (*t#oñase*) desses conhecimentos.

O problema da dispersão se relaciona à situação da falta de especialistas para transmitir os conhecimentos valiosos e à falta de um *mahsã s#ori nig#*, *um chefe, uma liderança* (lit. o que cuida, organiza a gente) – fatores que impossibilitam a vivência nos moldes dos antigos, como *nik# porã*.

A narrativa seguinte revela o lamento por não se encontrarem mais nas *pam#se wiake* (*casas da transformação*), *nos pam#se wisetori* (*lugares abandonados da transformação*), uma vez que o *ukũse* deve estar relacionado ao lugar de origem, e hoje moram num lugar sobre o qual não têm autoridade de falar. Há um lamento pelo fato de, nesse novo lugar que foram habitar – o rio Tiquié –, os homens das gerações

---

<sup>51</sup> Ambos os termos foram, algumas vezes, indistintamente traduzidos como “transmitir” na narrativa abaixo.

de seus avôs (*ñehk~~h~~s~~h~~mã*) e dos seus pais (*pahk~~h~~s~~h~~mã*) terem morrido prematuramente. O conceito usado para definir a morte desses antepassados é forte: *werĩpetiama* – uma combinação de dois verbos, *morreram* e *acabaram*. Com essas mortes, acabaram também conhecimentos, muitos dos quais ficaram no *esquecimento*, por não haver continuidade na sua linha de transmissão. É caso de certos *benzimentos* relacionados à casa, à floresta e ao ciclo anual. Aqui vale uma digressão. Quando afirma que *benzimentos* (*bahsese*) são a visão das conversas/falas (*ukũse*), o narrador está atentando a um ponto importante, que é a relação entre duas modalidades de conhecimento: *kihti* (*histórias*) e *bahsese* (*benzimentos*). Um homem Tukano maduro, diferente de uma criança e de um branco, quando escuta uma *kihti* consegue identificar, em várias passagens, referências a fórmulas de *benzimentos*. Isso ocorre porque, como pontuou Buchillet (1998), vários procedimentos realizados pelo *kumu* durante o *benzimento*, muitos dos quais envolvem interações interespecíficas (entre seres humanos, animais e espíritos), estão pautados em eventos ocorridos em épocas remotas que deram origem a determinadas doenças ou conferiram a certos elementos e seres propriedades maléficas ou terapêuticas.

A ideia do acesso ao *conjunto de conhecimentos*, indicada pela expressão *ukũse t#o#peo* (*ouvir tudo*), é fundamental para sua transmissão convicta e se contrapõe à situação atual de fragmentação de conhecimentos, quando entendem que conhecem pouco, apenas passagens, por terem ouvido pouco de seus pais – o que dificulta a transmissão das gerações de adultos atuais para os mais novos. Além disso, há uma crítica às inovações pessoais da narrativa. Mesmo que se assumam que ocorrem acréscimos, estes não são bem-vindos.

A *conversa* (*ukũse*) aparece como um tipo de conhecimento que é importante item de propriedade de clã ou de segmento de clã, como algo que se tem ou não se tem, ou que se tem muito ou pouco, de acordo com o que se *ouviu* com seus antepassados: os antigos são retratados como *ukũse k#okara* (aqueles que tinham conversa), ao passo que a geração atual é aquela em que a conversa aparece como algo que não está (*mari*) ou que não se tem (*moó*).

Muitos conceitos que constituem a base da transmissão de conhecimentos e mnemônica Tukano são mencionados durante o lamento em referência à transmissão das *ukũse* (conversas): *iña* (ver), *were* (contar), *ukũ* (falar), *t#o* (ouvir), *t#o mi* (captar), *t#o kahsa* (captar e situar; ou conf. RAMIREZ, 1997, p. 77, em que *kasa*: fazer uma

estratégia, analisar; *t̃ho kasa*: planejar; *t̃ho yã'a kahsa*: analisar refletindo), *t̃ho peo* (escutar tudo), *t̃hoña* (conf. RAMIREZ, 1997, p. 192: perceber, pensar, refletir, sentir), *t̃homahsĩ* (saber ouvir), *t̃hoñe* (entender, captar um conceito), *boka* (conf. RAMIREZ, 1997: achar, encontrar; *nii boka*: acertar num dizer, conseguir argumentar, adivinhar). Expressões negativas revelam a dificuldade do processo de transmissão de conhecimentos, como *Basiowe* (literalmente “*não é fácil*”).

Há um momento certo do ciclo de vida masculino para se iniciar de modo mais contundente a transmissão de conhecimentos sobre a trajetória dos clãs, ou seja, da história de origem e transformação, a vivência no Papuri, a ocupação do rio Tiquié e a fundação das comunidades atuais: quando se considera que eles deixam de ser *wimarã* (crianças) e passam a ter o “olhar maduro”. O processo de aprendizado desses conhecimentos é parte constituinte desse amadurecimento, e o acesso a esse tipo de conhecimento é considerado um elemento importante para a autoestima da pessoa, do homem.

O debate e a concorrência clássica entre os diferentes clãs ou grupos Tukano em contexto de rituais e festas em relação a quem detém a versão correta da história aqui são retomados e resignificados no contexto do repasse da história a partir da pergunta de outros, os antropólogos. A especificidade das versões é posta como “uma confusão de falas que atrapalham” o entendimento do antropólogo.

Por esse motivo [pela morte de seu irmão maior], o finado meu pai *lamentou-se*, dizendo “está sendo difícil *encontrar ukũse*”, pois se tem facilidade de acesso ao *ukũse* estando com o mais velho e com os irmãos maiores do grupo. [...] Meu pai estava vivo, e eu já era casado. Bem, a gente já deixou os lugares de *Pamuse Wiake* (Casas de transformação), os *Wisetori* dos nossos avôs. Nunca deu certo. Porque poderíamos voltar aos lugares dos *Pamuse Wisetori* (Lugares de Transformação abandonados) já deixados pelos avôs – isso que comentava meu pai. Meu pai me explicava: “filho, todos os nossos bisavôs que vieram e nos trouxeram do *Pamuse Wiake* morreram ao chegar a esta área”. Meu pai dizia que encontrava dificuldade em *dominar* os conhecimentos dos antigos e de me *transmitir* sobre *Pamuse Wiake*. Por isso, não *tenho* e nem *ouvi* todo *ukũsere* e sentia dificuldade de

transmitir todo o conjunto dos conhecimentos dos antigos. Meu pai também *não ukūse t#opeo* (ouviu todos os conhecimentos dos antigos). Apenas me transmitiu *as passagens do Pamuse Wiake*. Daí *bahsiotikati ukūse* (*ukūse* para mim é muito complexo, não é fácil). Sinto dificuldade em dizer sobre como viviam por não ter *ouvido* todos os conhecimentos dos antigos. Os que *conhecem* devem *ter* muitos. Meu pai não *contou* tudo por desconhecer isso também. De tal modo, torna-se difícil afirmar a causa da saída dos meus avôs dos *Pamuse Wiake*, pois não *vi* e não *escutei* os pais dos meus pais. O meu tio paterno (irmão maior de meu pai), de nome Ricardo, tinha me *contado*. Mas não *consegui captar todas as transmissões*. Nunca tinha pensado que isso seria *importante* nessas épocas atuais. Além disso, meu pai nunca me incentivou falando sobre as passagens por meio de *ukūse*. Apesar disso, sei até onde consegui *ruminar as transmissões* do meu pai.

Quando eu era jovem, eu não tinha *preocupação* com isso ainda. Mas alguns que já estavam com idade já tinham perspectiva de vida equilibrada. Estava vivendo e morando junto do meu pai, amadurecendo a vida adulta.

[...] Meu pai nunca mencionou data das vindas dos meus avôs do Pamuri Wisetori até nesta área e a passagem de anos em *Dahse Poea*, nunca me disse isso. Numericamente não sei informar, pois os antigos desconheciam a contagem não indígena. Hoje em dia, pessoalmente, fico pensando: por que será que meu finado pai nunca mencionou isso? Como será que meu finado pai me diria sobre a vinda dos *Pamuri Mahsã* (Gente de Transformação), de que forma *Pamuri Mahsã* vieram? Eu nunca fiz essas perguntas. Desinformado disso, *bahsiotiwi* (torna-se difícil) dar *informações convictas*. Torna-se difícil dizer: “filho, nossos avôs vieram e deixaram nossas terras de origens por causa daquilo ou disto”. Assim, às vezes fico inseguro. Depois que meu pai abriu esta comunidade [Cunuri], eu já estava adentrando na vida adulta. Vendo isso, meu pai

dizia: “vocês ainda são crianças, caso fossem adultos transmitiria a vocês, pois quanto mais se adentra na vida adulta mais se torna possível assumir e ter estes conhecimentos”. Por isso sinto falta destes *conhecimentos*. Mas atualmente me faço várias questões: como meu finado pai *contaria* sobre os *ukūse*, como meu finado pai *transmitiria* sobre os *Pamuri ñekusumua* (*avôs da transformação*), sobre os *Pamuri Mahsã*, sobre os modos de vida dos *Pamuri Mahsã*, sobre a vinda dos *Pamuse Wiake* até esta região? Nossos avôs tinham essa forma de *ukūsetise* (*fazer conversa*). Tere ne nīta bahsiotiwu yure (Isto não é fácil para mim). Meu finado pai *transmitiu* somente a parte contada no início da minha fala, sobretudo sobre os *Wisetori*. Meu pai, sem *transmitir* todos os conhecimentos, ficou doente e morreu inesperadamente. Tornou-se difícil ter *parceiro* para troca e encontro de *ukūse*. Tornou-se impossível perguntar ao meu pai sobre como era antigamente, sobre por que fizeram isso. De fato, ele ficou impossibilitado de *transmitir*, dizendo: “filho, meu pai dizia assim *ukūse*, dos nossos pais são estes, posteriormente vocês *transmitirão* desta forma, depois da minha morte, não deixem de lado estes *conhecimentos*”. Meu pai faleceu nos anos em que eu comecei a *entender o valor destes conhecimentos e a apreendê-los com maturidade*. Assim, ficou impossível *ouvir* tudo do meu pai. Atualmente, esses antropólogos não indígenas vêm e chegam *perguntando*; torna-se difícil *contar*. E parece que a gente não tem *ukūse*, por não ter ouvido nossos pais. Caso tivéssemos *escutado*, seria muito bom. Aos que ouviram *ukūse* dos seus pais, facilita *tuokahsa nuko ukūro* (transmitir e informar convictamente). Ao ouvir *ukūse* dos outros sobre as vindas dos meus avôs dos *Pamuri mahsã* e a vinda dos *Pamuse Wiakpure* até esta área, procuro *tuokahsa nuko* (apreender e situar o entendimento sobre) os modos de vida dos antepassados. Antes eu perdia o fio da meada dos *ukūse*.

No início, quando foi dito que em São José iria ter encontro dos *buhkura ye ukūse* (*conversa dos velhos*) [promovido pela escola indígena], fui participar sem entender nada. Questionei o que seria tratado, qual seria a pauta. Então, fui perguntando ao filho do irmão maior de meu pai, o finado Feliciano [da linha de descendência de Ñahuri], por que estavam se reunindo tanto e queriam tratar muito disso. Assim, ele foi me ajudando a entender sobre aqueles encontros. A minha resposta a ele foi a seguinte: “eu nunca *escutei*, mas vou acompanhá-los, de acordo com a *conversa* de vocês”. Desconhecendo sobre como os Pamuri mahsã vieram, perguntei-lhe. Ao *rememorar* as transmissões de meu pai [Feliciano contou a Jovino a versão que escutou do pai de Jovino], sobretudo os *Wisetori*, lugares perpassados pelos meus avôs, me senti satisfeito e senti autoestima (*añukarosa*).

Dos benzimentos de proteção da comunidade, de *omepuri na ahpose*, *kumukari na ahpose* (*arrumar inimizade*), *dita ahpose* (*arrumar a terra*), *niku porare neeku suori bahsese*, *niku porati na we bahsese* (*benzimento de parto*), meu pai *ukutiwi* (não me contou). Depois o filho do irmão maior de meu pai, o Odolfo [Rodolfo, da linha de descendência de Ñahuri] foi me *transmitindo* e me direcionando aos conhecimentos dos meus avôs. Ele, meu irmão, dizia: “nossos avôs viviam *juntos* numa *casa comunal*, faziam festa cerimonial de dança juntos, mas nós, de hoje, deixamos de viver conforme as práticas dos nossos antepassados”. Assim me fez *rememorar* e pensar que os antigos viviam de modo muito diferente de hoje. Instiguei meu irmão maior: “por que nós de hoje *moramos separados* uns dos outros do *nosso grupo*?”. É essa a realidade atual. Nos tempos idos, *vivíamos e morávamos juntos*, mas atualmente nosso grupo está *disperso*, isso nos impossibilita de criar momentos de *ukūse*, e acabamos sendo vistos como se não tivéssemos nada de *ukūse*. Nossos pais morreram quando éramos ainda *crianças*. Quem é que podia nos transmitir *ukūse*?

Certamente são vários os *conhecimentos* dos nossos avôs, pois conheço a *ukũke* deles. O meu pai nunca me falou sobre como os nossos pais faziam diálogo. Torna-se desfavorável dizer que meu pai me contou assim. Enquanto estava na adolescência, meu pai, que era o último do grupo vivo dos meus pais, faleceu. Sendo assim, não tenho tantos *ukũse*. Alguns me questionam perguntando se eu não tinha escutado nada dos meus pais. A este questionamento, procuro dizer: “realmente não escutei”. Mas aos que escutaram deve ser bom como referência nas *na ukũka* (suas falas). Seria muito bom que a pessoa soubesse *dizer, orientar* sobre como viviam os nossos antepassados e os nossos pais em *Pamuse wiake*, como promoviam encontro de *ukũse* dessa forma. Assim, criaria mais *ukũse amesuose* (elo de diálogo).

Sabe-se que meus avôs viviam como se fossem “filhos de um mesmo pai”; levantavam *Bahsariwi* para estabelecer *ukũse amesuose* com seus pais. A falta dos *Bahsase Wiseri* (Casas de Dança), dos *Bayaroa* (Mestre em cantos e danças), dos anciãos, dos *ensinadores* dos cantos e cerimônias nos impossibilita de viver como *niku porã* (filhos de um só). Por falta disso, não vivemos de acordo com os *Pamuri Mahsã*. Assim dizia meu pai. Estamos hoje com essa realidade. Eles, os antigos, eram muitos *niku porã*. Eram irmãos maiores, filhos dos irmãos maiores. *Nahori* estava com seu irmão menor Kumaro e Uremiri, conhecidos como *niku porã* de *Nahori*.

Agora, encontramos-nos nesta situação de conhecer somente pouco. Por não termos escutado os nossos pais, é impossível falarmos convictamente sobre como os nossos pais vieram parar nesta área e sobre como os *Pamuri Mahsã* vieram passando durante suas viagens. Alguns falam de uma forma, outros de outra forma. Isso causa uma confusão. Até dificulta *transmitir/informar* detalhadamente aos pesquisadores sobre a vinda dos nossos antepassados a esta área, pois eles querem *ouvir*



detalhadamente as causas, origens das causas. Todavia, é preciso *contar* de acordo com o que a gente *ouviu*, sem mentir. Os acréscimos geralmente são vistos como se fosse “flagelar” os *ukūse* dos antigos. Portanto, tem de ser transmitido até onde conseguiu ouvir.

Consideram-se os *benzimentos* a visão dos *ukūse*. A pessoa que domina usa os *benzimentos* conforme ela ouviu. Tem de ser transmitido conforme ouviu dos anciãos, pois se baseia também nos Pamuri Mahsã e veio acompanhado junto com eles. Os *benzimentos* surgiram junto com os Pamuri Mahsã. Para nós está difícil acessá-los também. Não temos a referência original, de criar diálogo, como os *Pamuri Mahsã*, que promoviam festa cerimonial, e dessa forma surgiram tantos benzimentos a serem perpetuados. Torna-se difícil incentivar de acordo com o pensamento dos nossos ancestrais, devido à morte prematura dos avôs do nosso grupo. Na época éramos jovens na transição para a vida adulta. Estamos sem *ukūse* dos nossos antepassados. Quem se disponibilizaria a nos contar os benzimentos, mitos da vinda dos Pamuri mahsã, dos nossos avôs; *transmitindo* e *complementando* as partes que foram deixadas em fragmentos? Quem se dispõe a nos *transmitir* as *fórmulas dialógicas* dos Pamuri mahsã, de onde vieram, de que forma vieram? Como trabalhar para chegar e encontrar todos esses *conjuntos dialógicos* dos nossos avôs? A pessoa que ouviu *benzimentos* tem pleno domínio e usa de acordo com o que ele ouviu do seu pai.

Nossos pais, habitando em uma só casa, tinham vantagem cotidiana de se reunir para falar mutuamente dos *benzimentos* e de mitos. Quando se mora sozinho, sem a pessoa para falar *ukūse*, torna-se impossível, pois como a gente vai encontrar *ukūse*? Ao tratar desses conhecimentos, penso o porquê da vinda dos meus avôs a esta região e o porquê de deixarem sua terra natal. Eu queria ouvir muito sobre estas questões. Pessoalmente desconheço por não ter escutado as

causas e questões que os fizeram deixar sua terra natal e vir a este lugar. Atualmente não temos a quem recorrer a fim de ouvir destas questões, pois estamos sem nossos avôs e nossos pais.

Certamente, alguns, por sorte, conseguem *ver* seus pais, seus avôs paternos. Eles têm possibilidade de adquirir [ukūse] *ouvindo-os* e *escutando-os*. Desse modo, ao serem perguntados, transmitem e informam convictamente. Eu *informo* e *transmito* até onde consegui ter acesso a esses *ukūse*, mas sem acrescentar ou inventar além daquilo que *ouvi* e *escutei*, *transmitido* pelo meu pai. Tenho somente versões do meu pai. Não tenho versões dos outros.

Os *benzimentos*, meu finado pai nunca a mim os mencionou ou transmitiu. E eu nem tive preocupação de perguntar-lhe, para o caso de que ficasse órfão, de que maneira, quais fórmulas seria preciso usar nas estações dos anos, *kumukari ahpose* (*arrumar* inimizade), *arrumar* a floresta. Não era simplesmente construir casa e habitá-la, mas precisava *benzimento* de uma casa. Esse conhecimento ficou em *esquecimento*. *Benzimento de arrumar casa*, *benzimento de kumakari ahpose* (*arrumar* inimizade), *benzimento de muhipuri ahpose* (*arrumar* folhas de caraná), não tenho. Simplesmente fiz casa e moro sem usar *benzimento de arrumar* a casa. Aos que ouviram, a vida torna-se harmoniosa morando na sua casa. Eles *arrumam* a comunidade com *benzimento* defumando o breu *benzido*.

Por desconhecer todos os conjuntos de *ukūse*, dificulta a *transmissão* aos pesquisadores não indígenas. Sinceramente, seria muito bom se houvesse duas ou três pessoas para trocar e complementar entre elas os conhecimentos dos nossos pais. Caso estivessem vivos nossos pais, haveria espaço de diálogo maior e fortaleceria os *ukūse*. Particularmente, sinto insegurança de informar ao ser perguntado por Melissa. Por isso, disse a ela: “vou contar até onde *sei* e daquilo que eu *escutei*”. Certamente, o não indígena conta até onde ele *tem conhecimento*. Imagina nós, que não

somos povos acostumados a escrever no papel. Por isso, digo a Melissa: “vou contar e informar até onde sei e ouvi”. Foi isso que disse a ela. Estou informando a ela a versão que *ouvi* sobre os fatos ocorridos para com nossos pais, mas são fragmentos. No entender dos outros, não sei se estou informando coerentemente. Ela já tinha me esperado desde antes de ontem. Quando cheguei, ela me informou do que se trataria nossa *conversa*. Retornando a casa, refleti: “por onde começar e como é mesmo a vinda dos primeiros *Pamuri mahsã*?”. Isso me fez pensar muitas coisas. Hoje, com muita disponibilidade, afirmei: “vou informar a ela”. Estou *contando/informando* conforme o que eu *ouvi*. Caso tivesse *ouvido* tudo, *contaria* tudo a ela, pois eu também não *ouvi* tudo. Ontem contei a ela em português os fatos ocorridos para com meus pais. Certamente, não dominamos bem a língua do não indígena. Particularmente, sinto que consegui contar, mas não sei se ela me entendeu. Hoje conto com a língua Tukano sobre como os nossos pais vieram, como viviam, como chegaram a esta área [...]. Ainda dizia: “não temos autoridade de falar *as coisas deste rio*, temos autoridade de falar dos nossos *Pamuse Wiakpure, Pamuri Ma* (caminho/linha de transformação). Desconhecemos o *ukūse* deste rio”, dizia meu pai. Ninguém do alto, baixo e os seus tem como referência o *ukūse* por meio deste rio. “Este é nosso rio, nosso *Pamuri Ma*” (caminho de transformação), ninguém se referencia desta maneira a partir deste rio. Meu pai dizia: “filho, não se pode referenciar a partir deste rio; mas pode-se ter referência por meio do *ukūse* das terras dos nossos ancestrais, lugares sagrados dos nossos ancestrais e dos Rios de Transformação dos pais”. Funciona desse jeito. Eu não tenho autoridade de dizer que este rio e esta terra são dos meus ancestrais. [...]. Aos poucos estamos conhecendo a verdadeira ocupação desta região. Pensava que [os Hausirõ] eram os primeiros moradores e originários deste

rio. “Eles chegaram por via terrestre varando na floresta” – assim ouvi dizer do meu pai. Ao ouvir isso, acreditei categoricamente. Quanto ao nosso modo de conhecer a ocupação deste lugar, temos diferenciação. [...]

Esses fatos contados por meu pai me fizeram pensar profundamente, pois não conseguia compreender esses fatos, sentia-me confuso sobre como os nossos avôs vieram das *Casas da Transformação*, os bisavôs dos *Pamuri Mahsã*, e por que deixaram *Pamuse Wisetori*. Em consequência disso, estamos nesta situação. Apesar disso está tudo bem. Precisamos *ouvir, escutar e completar mutuamente* sobre a vinda dos *Pamuri Mahsã*, sobre como eles vieram. Isso que precisamos *saber escutar* e somar força uns aos outros conforme a gente conhece. Ao *ouvir* da pessoa mais sábia, precisa-se *compreender*. Por falta desses atributos, eu não alcançava a compreensão maior e mais ampla. Com o passar do tempo, fui entendendo sobre como vieram os nossos avôs e assimilei que nossos avôs vieram dessa forma. Antes, acreditava que a gente já era e estava nesta região. Pensava que estavam morando no *Pamuse Wiake* dos seus antepassados.

Atualmente, torna-se difícil contar, por ausência dos nossos pais e dos nossos avôs, pois todos eles já morreram. Como encontrar *ukūse* fundamentalmente originais? Eis a minha questão. São essas minhas informações sobre a pergunta da Melissa. Quis falar e informar isso a ela. Para mim termina por aqui a *transmissão* que obtive do meu pai, e não tenho outras versões a declarar (Narrativa de Jovino Pedrosa).

## **CAPÍTULO 3. Modos de contato e de apropriação de conhecimentos dos *brancos***

Neste capítulo, seguirei falando de *história (kihti)*, com o intuito de compreender como os Tukano significam as relações que construíram com os diversos tipos de *brancos* que atravessaram a sua história, ressaltando o modo como essas relações possibilitam a apropriação de modos de conhecimento exógenos. Entrarei no âmbito de uma história mais recente, em produção, cuja maior parte a geração atual – de velhos, adultos e, em alguns casos, jovens e crianças – vivenciou, ou seja, não apenas *ouviu* falar, mas *viu*, sendo que inclusive atuou diretamente nos acontecimentos. Transitarei por discursos ou narrativas sobre diferentes tempos do contato que, longe de representar todas as fases de um histórico de contato do rio Negro, dizem respeito a momentos ou épocas (*tero*) que foram priorizados nas histórias que meus interlocutores contaram: a chegada e o estabelecimento dos salesianos, a implantação de escolinhas comunitárias, as *andanças* de homens e mulheres em atividades extrativistas e de comércio, o tempo do garimpo, e finalmente a domesticação da escola pelos Tukano através da construção de uma maloca-escola.

### **3.1 O tempo dos padres e das freiras**

De acordo com Ñahuri e K~~u~~marõ (2003, p. 244-255), antes da chegada dos salesianos, os rios Uaupés e Tiquié estiveram por um tempo dominados por Manduca Albuquerque e seus irmãos, filhos de um comerciante português com uma indígena Pira Tapuia. Enquanto recebiam dinheiro do governo português para dar “educação e civilização aos índios”, construíram várias casas para si, dentre as quais a casa em Bela Vista, baixo Uaupés, a partir da qual Manduca coordenava o comércio nesse rio e em seus afluentes. Além de serem violentos e explorarem o trabalho dos índios, Manduca e seus irmãos figuram, nessa narrativa, como pessoas que negavam conhecimentos aos índios, pois se preocupavam com o fato de que, “conhecendo mais, estes poderiam ser mais do que eles”. Foi devido às denúncias dos abusos de Manduca que o governo mandou o *Pe. João*, salesiano, verificar se ele estava trabalhando com as escolas. No ano em que o Padre chegou, Manduca se retirou. E o Padre, subindo a Taracua, Iauaretê e Tiquié, não encontrou a escola de Manduca e o denunciou. Com o comportamento

negativo de Manduca, havia um contexto positivo para a chegada dos salesianos e para a implantação de educação escolar indígena na região: os padres surgiram como figuras opostas à violência e à avareza dos comerciantes: protegeriam os índios da exploração e dos maus-tratos e seriam generosos, oferecendo escolas.

Nas narrativas de meus interlocutores, alguns velhos que vivenciaram e *viram* a chegada dos missionários salesianos aos rios Uaupés e Tiquié contam como *chegaram os padres*, aos quais se referem como *mahsã heōrã*, *aqueles que estavam trazendo civilização*, ou literalmente *aqueles que os tornariam considerados*.

O ano exato da chegada dos padres eu não lembro. Da chegada dos primeiros padres não lembro, mas sabe-se que chegaram muitos padres. Chegaram padre Frederico, Dom José, quando eu era criança. Fui batizada pelo Dom José. Foram eles os primeiros a chegarem a este rio, *mahsã heōra* [trazendo civilização, consideração]. O padre *Keaduro*, quando éramos crianças, distribuiu-nos roupas para vestirmos. Foram eles os primeiros a abrir a missão de *Pari Siripa* [Pari-Cachoeira]. Os padres começaram a implementar educação nos vestindo com roupas, redes para dormir (Catarina Azevedo, Ñahuri porã, comunidade WahpꞤ NuhkꞤ).

Contam que no início, sendo ainda crianças, as mães costumavam escondê-los, dizendo que os padres iriam devorá-los. Até os velhos tinham medo dos padres, e as famílias se escondiam, fugiam adentrando e fixando moradia em locais mais para o interior da mata:

Naquela época eu também era ainda uma criança, por isso não sei muito bem. Enquanto os brancos estavam capturando indígenas pra trabalhar (lit. para serem servos/escravos), o Padre D. João chegou. Vendo que os brancos capturavam os indígenas, costumávamos *fugir* (entrar na mata), para não sermos pegos também. Então, aqui rio abaixo era também uma comunidade chamada Sata Sabera até em Matapi (Kahsaya pito), [onde] os padres iniciaram suas construções. Assim como outras crianças, eu não entendia bem o que estava acontecendo (Luciano Azevedo, Ñahuri porã, Mahawai Tuhkurō).

Primeiramente as famílias moradoras dos povoados do médio Tiquié, principalmente do trecho próximo ao baixo Tiquié, na área que abrange atualmente de *Oan#* (Serra de Mucura) a *Wahp# Nuhk#* (Cunuri), frequentavam as atividades da missão de Taracua, que havia sido fundada duas décadas antes da fundação de Pari, no médio do Uaupés, perto da boca do Tiquié, de modo que vários homens e mulheres que hoje são velhos lá estudaram. Segundo contam, foram os Padres da missão de Pari-Cachoeira que convidaram essas famílias a se desmembrar de Taracua e a passar a fazer parte daquela paróquia, a frequentar a missão e a escola de Pari Cachoeira.

Os velhos ressaltam em suas narrativas que, antes de os salesianos chegarem, já havia um certo enfraquecimento da vida ritual. Nesse sentido, um episódio marcante da narrativa de Luciano é que antigamente [não se sabe ao certo quando], bem antes de ocuparem a atual comunidade de *Mahawai Tuhkurõ* e antes da chegada dos salesianos, ocorreu um incêndio numa maloca onde eles guardavam instrumentos e adornos cerimoniais, os quais, por consequência, foram consumidos pelo fogo. Por outro lado, também começou a haver uma procura dos brancos por seus ornamentos. A perda desses objetos, atrelada ao fato de não saberem onde os antepassados os haviam adquirido e à falta de habilidade para produzir novos, além da morte de um importante *Baya* Desana, ocasionou uma baixa na vida cerimonial dos grupos locais:

[...] eles costumavam dançar muito, havia uma Bahsariwii [casa de danças] em *Tabua* [atual comunidade Floresta, próxima a S. José II]. Nesse local aconteceu um incêndio, a caixa de ornamentos queimou numa época de verão intenso. Enquanto queimavam capim, o fogo se alastrou na maloca. Os ornamentos que estavam na caixa de adornos, como cinto de dentes de onça, maracás e outros objetos, foram consumidos pelo fogo. Por isso aqueles que praticavam muitas danças deixaram de dançar. Essa casa pegou fogo antes da chegada dos padres. Naquela época, os padres andavam de tempos em tempos. Ao mesmo tempo, os chamados *doutores* [provavelmente antropólogos] andavam por aqui também. Eles levavam lanças-chocalhos. Vendo que eles tinham esse costume, quando os padres passavam os velhos passaram a esconder os objetos para evitar

que eles os tomassem. O nome dele era Siripo, Desana. Enquanto isso acontecia, ele morreu, e a caixa de ornamentos de danças queimou... Vendo isso, indagaram-se: “o que podemos fazer? Porque nós não sabemos tecer isso... O que ocorreu com os antepassados indígenas (*poteri kharā* – gente das cabeceiras) que adquiriram esses ornamentos que queimaram?”. Ninguém sabia onde eles haviam adquirido. Não havia pessoas que dançavam. Existia um irmão menor do meu tio finado que se adornava com vestimentas rituais, mas era pouco o que eles faziam. Para dançar com essas vestimentas, ele produziu pequenos maracás bem desenhados (coloridos), mas até o que ele produziu ele mandou para os hupda, daí acabou de verdade (Luciano Azevedo, Ñahuri porã, Mahawai Tuhkurō).

Com a chegada dos missionários salesianos, a combinação entre o incentivo dos padres e a decisão dos próprios indígenas daquela área em deixar de lado cerimônias e adornos transforma-se num processo gradual de *esquecimento* (*ahbohase*) e *abandono* (*koase*). As diferentes versões em torno da história da última caixa de adornos dos Ñahuri, a caixa do velho Ricardo, narradas por homens Ñahuri, são emblemáticas no sentido de explicitar a concomitância desses dois tipos de ações em relação às práticas de conhecimentos cerimoniais materializadas em objetos – por um lado, a perseguição por parte dos padres; e por outro a opção pelo *abandono* por parte dos Tukano, devido à pressão dos padres, mas também por questões relativas a transmissão e descendência. Contam que o velho de nome Ricardo, do clã Ñahuri porã, que era Baya, tinha uma caixa de ornamentos com a qual ele *conversava* todos os dias, inclusive durante a noite. Na versão de Vicente, de *Bote purĩ Bua*, um padre perguntou ao velho se ele acreditava em Deus, ao que ele respondeu que não. E, por conta disso, o padre jogou a caixa e os objetos cerimoniais dele no rio. Em outra versão, finado Mandu de Pirarara contou que o velho Ricardo possuía uma caixa e um saco de ornamentos. O saco, o velho o doou para os hupda; e a caixa foi oferecida para três Tukano. Como estes últimos não quiseram responsabilizar-se por ela, Ricardo a jogou no rio. Daniel, também de Pirarara, da linha de descendência direta do Ricardo, que era seu tio-avô, conta que, como o velho não tinha filhos, simplesmente não queria deixar a caixa para outro, por isso a jogou fora.



O *abandono* da vida cerimonial aparece em algumas narrativas como uma espécie de contrapartida exigida pelos padres em troca de seu empenho e logro em expulsar Manduca e livrar os moradores do Uaupés e Tiquié do regime de trabalho e violência a que estavam submetidos. Isso fica claro na narrativa de Catarina Azevedo sobre o período em que seus antepassados *deixaram de lado* o consumo ritual de *kahpi*:

Meus irmãos maiores não faziam, nunca fizeram, nunca tomaram *kahpi*. Esse pessoal, quando eu já tinha certa idade, *deixou de lado*. Meu tio tinha feito esta prática. Eu já estava com certa idade. Foi nessa época que os poderosos padres chegaram, a fim de expulsar Manduca. Foi nessa época que começou a ser *deixado de lado*. Os padres estavam incentivando a *deixar de lado* e expulsando o Manduca. Foram deixados de ser usados com a chegada dos *paya* [padres]. Tem ali o local onde vivia Manduca. Foram os antigos que tinham pedido aos padres que retirassem o Manduca. Daí chegaram os padres para expulsar Manduca. Na ausência dos *paya*, ele mandava trabalhar seringa, maltratava as pessoas, derrubava paredes feitas de casca de árvore. Ele morava em Bela Vista. *Ouvindo* esses fatos, os padres vieram para esta região. *Ouviram* sobre os maus-tratos que ele fazia, e isso fez com que eles viessem e chegassem a esta região.

Tão importante quanto o constrangimento dos padres à vida ritual foram as intervenções realizadas no dia-a-dia dos indígenas, com o incentivo ao abandono da vida em malocas e a instalação de residência em casas nucleares. As mulheres ressaltam em seus discursos lembranças sobre transformações cotidianas advindas da convivência com padres e freiras, dentre as quais a introdução de *pehkasã yabahse* (alimentação dos brancos). Uma das narradoras abaixo afirma ter gostado desse tipo de comida, mas ressalta que causava doença às crianças. Outra destaca que teve de se acostumar a consumir esse novo tipo de alimento, preparado com técnicas diferentes, do qual primeiramente tinha nojo:

Eu já estava crescidinha, já moça. Foi quando os padres chegaram em 1940. Foi em Taracua que comecei a me alimentar na casa das *paya* numiã (irmãs), mas já com certa idade. Fui crescendo sob os cuidados delas em Taracua. Lá me alimentei de

charque, pirarucu, carne, conserva, arroz, feijão, pão feito com trigo, bolo e frito. Também bolacha e muitos outros mais. Eu me alimentei com muito prazer, pois eram alimentos das paya (irmãs). Era uma delícia... pirarucu, charque... Apesar de que as crianças ao alimentar de jabá wirsiawa (ficaram pálidos, fracos...). Eu me sentia bem depois de ter me alimentado dos alimentos das paya (irmãs), pois comiam somente alimentos bons. Dos alimentos das irmãs, faziam comida boas (Catarina Azevedo, Ñahuri porã, *Wahp# Nuhk#*).

Naquela época foi com os padres que esses alimentos começaram a ser comidos. Eu já era grandinha quando fui levada para dentro da missão. Foi quando comecei a ter acesso a esses alimentos. Comecei a comer muito do jeito dos padres... Com eles comecei a comer. O que eles chamavam de feijão, arroz, farofa, era preparado do jeito deles pelas cozinheiras, assim faziam, serviam, naquela época. As pessoas diziam que as mulheres que preparavam a comida deles não sabiam preparar, por esse motivo eu comia quase com nojo, porque eu era *pohteriko* (mulher da cabeceira, índia). Aos poucos, depois que eu me acostumei a comer isso, vi que era bom, assim passamos a nos alimentar bem (Balbina Azevedo, Ñahuri porã, Maha wai Tuhkurõ).

Costumam dizer que padres e freiras, naquela época, eram temporários e frequentemente substituídos. De qualquer modo, enumeram os nomes de salesianos que atuaram na missão, apontam suas características e destacam eventos que consideram relevantes sobre o tempo que passaram na região, constituindo pequenas histórias (*kihti*) sobre esses *brancos*:

Naquela época a diretora da escola era a irmã Eliza, uma das primeiras irmãs que chegou à região, era bem alta. Além dela estavam irmã Katarina, irmã Amaria. A cozinheira delas era a dona Lúcia. Quanto aos padres homens, só sei que eram Padre João Marquesi... além dele estava outro salesiano, chamado Piratu (Pilatos) – eu não sei por que ele era conhecido por Piratu –, Senhor Luís, [e] outro salesiano chamado senhor

Guilherme. Eram estes que estavam lá. Pouco tempo depois, chegou para substituí-los. Inclusive meu pai, quando consumia ipadu na boca da noite, costumavam comentar/falar dizendo que estava para vir outro padre no lugar dele, diziam que o nome dele era como o nome desse rio. De fato, pouco tempo depois, chegou o Padre Ezequiel [nome que comparam com Tiquié!] Lopes, que era brasileiro. Depois dele veio o Padre Leonardo. Isso porque naquele período eles sempre eram trocados. Depois veio outro padre, que se chamava José. Eram eles que ficavam. Quanto às irmãs, chegou uma irmã conhecida como Maria, nova, e substituiu a direção da escola, no lugar da Eliza. Irmã Francisca, Irmã Lúcia enfermeira, Irmã Anaria, Irmã Carmeria... essas que estavam no período em que nós éramos estudantes. Já no tempo em que o grupo da Teresa eram alunos, estava a irmã Terezinha e a Irmã Josefina. E outra, que se chamava Irmã Sandra, é a que se queimou no fogão... enquanto ela acendia o fogão, assim, sua roupa toda queimou. Vendo isso, encaminharam ela para a terra dela, onde ela veio a falecer. Ela tinha coisas para venda e era rica em Pari, por isso os garimpeiros vendiam muito ouro para ela, e ela tinha papel, roupa, brinquedos de crianças, tinha tudo, por isso eles vendiam. Nessa época acabou o ensino com os padres, e começou o ensino nas nossas comunidades.

Excessos relativos ao comportamento de padres viram alvo de *piadas*, que irrompem a qualquer momento e que circulam livremente na boca de crianças e adultos, principalmente do sexo masculino, nas comunidades. As *piadas* não deixam de ser um tipo de *kihti*<sup>52</sup>, uma forma de contar história com recurso, a qual muitas vezes é marcada por um humor muito peculiar e, de modo geral, possui um alto teor sexual. As *piadas* relativas aos salesianos são geralmente acerca do assédio sexual que as mulheres indígenas sofriam por parte destes. Essas *piadas* são narradas pelos homens com o recurso de imitação do sotaque “europeu” dos salesianos, e são seguidas por risadas: “o padre X sempre

---

<sup>52</sup> Para uma coletânea de histórias Tuyuka contadas em festas, reuniões e visitas, muitas das quais eles consideram *piadas*, ver AEITÛ (2003, 2004).

queria a irmã X (indígena Tukano). Uma vez ele correu atrás dela no mato... e, como ela subiu numa árvore para fugir dele, ele falou: ‘irmã X, virou macaco? Desce daí, eu não sou *Borarro*<sup>53</sup>, eu não sou *curupirra*, não...’” (nota de campo, *piada* contada entre vários interlocutores homens).

Mas é certo que a atuação missionária literalmente ataca e/ou destrói as malocas, casas comunais, e as propriedades materiais e imateriais a elas relacionadas. Em seu lugar, instaura instituições poderosas, como a igreja e o internato. Este último por décadas foi o local de estudo e de vivência das crianças e jovens Tukano, que, apartados do espaço da maloca, afastados de seus pais e familiares, foram privados da possibilidade de participar de situações cotidianas de formação da pessoa e de transmissão de conhecimentos – processos que os preparariam para mais tarde acessar conhecimentos importantes.

É marcante, nos discursos de homens e mulheres, a instituição desse novo tipo de casa, a *Bueriwii* [*bue*, aprender-ensinar/estudar; *wii*, casa], ou casa onde se estuda, termo utilizado pelos Tukano para se referir à escola, à qual estão atreladas um nova forma de ensinar-aprender – *buese* (estudo) – e a formação de um novo tipo de pessoa – os *buerã* (estudantes). Em certa medida, no início, para os primeiros alunos Tukano, aquele estudo não fazia muito sentido; era uma atividade sem objetivo. É o que revela, conforme me chamou atenção o antropólogo Tukano Rivelino Barreto, a interpretação do sentido de uma expressão utilizada na narrativa de alguns antigos alunos para se referirem à época em que começaram a estudar na escola da missão: *buepekateropuma* (lit. *o tempo em que brincávamos de estudar*).

O dia-a-dia na missão de Pari-Cachoeira era marcado pela proibição da fala nas línguas indígenas, uma rotina rígida e repetitiva voltada para os estudos, orações e realizações de trabalhos braçais (REZENDE, 2007). Na fala de um antigo interno, Juscelino Azevedo, do clã Hausirõ porã:

Quando eu comecei [o colégio], era muito rígido... Rígido de roupas, tinha que falar português... Não tinha nada que [...] olhar mulheres. Tinha que estar em locais bem específicos, não passar dos locais, [senão] você já estava passando dos limites e pegava castigo. Onde eles deixaram, você fica

---

<sup>53</sup> Boraro, para os Tukano, é um tipo de espírito da mata, cuja tradução em português, ou melhor, na língua Geral, é curupira.

de castigo. Parado. Em pé. Quase uma hora, duas horas, três horas. Também batiam no cara na bunda, com sandália, com chinelo... De manhã cedo, seis e meia já tocava sino, aí tinha que descer da rede. Aí acordava, dizia uma palavra, aí todo mundo tinha que gritar: “graças a Deus”. Aí pronto, tinha que tirar a rede, pegar toalha e ficar na fila. Calmo mesmo, ia embora... até no porto... tinha um tempo em que podia tomar banho. Tinha uma época que era só pra lavar rosto... Aí tinha um momento em que ele apitava e “vrmmm”... Aí todo mundo ia trocar roupa e tal, na fila de novo. Aí de lá saía, ia direto pro refeitório. Lá no refeitório que começa a falar, tomar café. Aí, de lá, subia, e ia direto na sala de estudo, onde tinha nosso caderno. Meia hora a gente ficava estudando, revendo tarefa e tal, aí ele tocava, né, “tam, tam”, pra todo mundo ir pra sala de aula. Onze e quarenta e cinco, acabava a aula, aí voltava, já no estudo, deixava caderno. Formava fila. De lá subia pro dormitório, trocar roupa, e descia pro almoço. Aí fila ainda... Aí, almoço, a mesma coisa... Arroz, feijão, carne. Aí, depois do almoço, todo mundo tinha que jogar bola. Aí tomava banho, subia pro dormitório, trocar roupa e tal, pra voltar de novo pro estudo, daí era momento de fazer tarefa. Três horas. Acabava e ia direto pra merenda. Depois da merenda, pegava terçado, machado... Ia pro campo, trabalhar. Até cinco e meia. [O trabalho era] roçar, tirar banana, plantar banana... às vezes era cortar lenha, carregar lenha. Voltava, tomar banho, trocar roupa, ia pra janta. Daí ficava parece que meia hora, uma hora, fora, passeando pra lá e pra cá, até oito horas, pra sala de estudo. De novo. Até... onze horas, às vezes era até dez horas. De lá tudo mundo ia embora pra dormir, né? Antes de a gente dormir, na fila a gente tinha que rezar terço, alguma oração da noite. Aí embrulhava e deitava. Aí o assistente ia, voltava, ia, voltava... Até doze horas... daí ele ia embora dormir. Aí nesse momento que o pessoal fugia, ia embora... é, fazia besteira.

Apesar de fazerem duras críticas aos missionários, muitos Tukano costumam ressaltar algumas de suas qualidades, como o fato de serem os primeiros não índios a ensiná-los a ler, escrever e fazer conta. Em sua dissertação sobre a escola Tuyuka, o educador e salesiano Tuyuka Justino Rezende (2007) afirma que, por proporcionar o ensino-aprendizado da leitura em português e de certos ofícios, os missionários passaram a ser chamados “*añureâ buera*” (os que ensinam coisas boas); “*añureâ neatira*” (os que trouxeram as coisas boas); “*basuka seiñora*” (os que nos tornarão “civilizados”), que são os correlatos em Tuyuka para a expressão Tukano *mahsã heorã*, assinalada anteriormente. Lasmar (2009, p. 20) explica que, entre os Tukano de Iauaretê, no Uaupés,

A categoria genérica “branco” pode ser desdobrada, grosso modo, em três subcategorias: os “missionários”, os “doutores”, e os “peões”. Dentre todos, os primeiros possuíam mais *uuró* ou mais “conversa”, o que significa, em outras palavras, que eles detêm um tipo de conhecimento que os teria tornado capazes de interferir de modo mais significativo na vida, nos corpos e, por conseguinte, no curso da história dos povos indígenas da região.

Na década de setenta, as famílias se preparavam para conseguir pagar as “taxas de matrícula” da escola da missão e garantir uma vaga para seus filhos. Nesse sentido, Juscelino narra o esforço de sua mãe e do seu tio paterno, irmão maior do seu pai, que já havia morrido:

Me levaram pra escola, né... Como a minha mãe não tinha condições de fazer farinha, levavam assim na marra, sem farinha mesmo, né... Na época só entrava quem tinha farinha completa e roupa completa. Mas eles ajuntaram roupa velha deles aí... Na época era internato, né... Se tinha a roupa, tudo, livro, urutu, alguma coisa pra pagar a taxa, eles iam entrar pro internato. Se tinha um item que faltava, ele não podia entrar. Era vassoura, urutu mesmo... Dizia que na época taxa, dizia que era livro, um livro. Pra pagar o livro, eles diziam de taxa. Na verdade tinha que ter três, quatro bermudas, quatro camisas, toalha... copo, prato, tudo isso tinha que tá completo. A gente dava jeito, porque era obrigação. A gente ficava tempos preparando pra gente... né, comprar, né...

por isso tinha uma época, um tempo para preparação...

No final dos anos 1970, o internato de Pari Cachoeira começa a ser desativado; os alunos deixaram de dormir na casa da missão e passaram a se organizar na casa de parentes, não necessariamente tão próximos, mas de alguém que possuísse um terreno e uma casa em Pari e com o qual tivesse algum grau de parentesco. Com o tempo, alguns pais de alunos abandonaram provisoriamente suas comunidades e construíram barracas em Pari para morar junto com seus filhos e garantir a continuidade de seu estudo. Naquele tempo, os padres já não tinham mais muitos recursos<sup>54</sup>, de maneira que cada um que morava lá e frequentava a escola tinha de levar sua própria comida. Grande parte dos alunos frequentava da 1ª à 4ª série em suas comunidades locais ou próximas, e a partir da 5ª ia estudar em Pari.

### 3.2 O imponderável desejo por escolas

Se em princípio o ensino escolar consistiu numa ação forçada por parte dos salesianos, aos poucos os indígenas desenvolveram um grande interesse na educação escolar de suas crianças. Com a extinção dos internatos a partir dos anos 1970, começaram a ser implantadas escolas municipais em algumas comunidades ao longo do rio Tiquié, sob a supervisão das freiras Filhas de Maria Auxiliadora (CABALZAR, 2008, p. 47). No médio rio Tiquié, temos o registro da implantação de seis escolas entre 1967 e 1991. Essas escolas receberam nomes de santos ou de autoridades do governo, atribuídos pelos missionários: Escola Dom Walter de Andrade (*Wahp# Nuhk#*), Escola Antônio Evangelista (*Mahawai Tuhkurō*), Escola Santa Luzia, (Santa Luzia), Escola São José (Bote Purī Bua), Escola São Miguel (Tabatinga, Trovão). Voltadas para o ensino de 1ª a 4ª séries, os primeiros professores foram os indígenas formados nos internatos salesianos.

Desse modo, a *bueriwii* passa a ser mais uma das casas que compõem a paisagem das comunidades, que, após a destruição das malocas – *bahsariwii* –, passaram a ser compostas por diversas casas que ganham nomes na língua Tukano: a capela, as casas dos moradores (nome do

---

<sup>54</sup> Rival (2002) descreve de modo semelhante um processo de superlotação e saturação de recursos na missão do Summer Institute of Linguistics (SIL) na Amazônia equatoriana e a conseguinte criação de escolas nas comunidades indígenas.

dono acrescido de *yawii*), a casa-cozinha (*doariwii*), a palhoça (*mahsã heariwii/biat# bakariwii*; lit. casa onde as pessoas chegam ou casa onde se come quinhampira) e, mais recentemente, o polo base ou casa da saúde/casa de remédios (*okoriwii*), e a casa de radiofonia<sup>55</sup>.

Os documentos históricos de fundação das escolas no médio Tiquié demonstram que a implantação de escolas rurais nas comunidades foi objeto de desejo de suas lideranças e moradores. Se num primeiro momento uma única comunidade aglutinava alunos de várias comunidades e sítios próximos, com o passar do tempo as lideranças foram organizando-se para conseguir a implantação de uma escola rural em sua própria comunidade, com a justificativa de que os alunos passavam por dificuldades devido à distância entre suas comunidades e a comunidade que sediava a escola.

Uma das versões sobre a criação de uma escola em uma comunidade Tukano do médio Tiquié revela que o desejo por uma escola própria conduziu a conflitos entre os moradores de diferentes comunidades e grupos. Segundo relato de um antigo morador, os filhos dos moradores de uma comunidade Tukano e de alguns de seus cunhados Desana, moradores da comunidade ao lado, estudavam em outra comunidade Desana, um pouco distante. Como eles estavam cansados de ter de caminhar, todos os dias, por mais de uma hora para

---

<sup>55</sup> De acordo com Arhem (2000, p. 82, tradução minha), “entre os homens e mulheres makuna do Pirá Paraná, a perspectiva de uma escola local foi o principal incentivo para a formação de comunidades. Na comunidade, os pais, velhos locais e especialistas rituais poderiam proteger e supervisionar espiritualmente de modo adequado as crianças locais, e também provê-las com uma educação formal que estava crescentemente sendo considerada necessária por todos. As primeiras escolas locais rapidamente atraíram famílias de áreas afastadas, e as comunidades nucleadas então formadas se tornaram modelos para a formação de vilas em outras comunidades”. Sobre os Piro, Gow (1991, p. 248, tradução minha) afirma que a “a escola, juntamente com o status legal da Comunidad Nativa, é o maior símbolo da existência da comunidade e o principal evento na sua fundação”. No caso do Tiquié, apesar de as comunidades serem anteriores às escolas, é fato que atualmente uma comunidade só é considerada completa – no sentido de atrair novas famílias e garantir a permanência de um número médio de famílias – se tiver uma escola. Acredito que as casas de remédio tenham sido criadas apenas mais tarde, a partir da implantação dos polos base de saúde e da formação de agentes indígenas de saúde. A casa de radiofonia só foi implantada a partir da criação da FOIRN, das associações indígenas e da implantação dos polos base.



chegar à escola, os Tukano decidiram fundar sua própria escola, na sua comunidade. Porém os Desana que sediavam a escola discordaram. Indignados com essa situação, certo dia os Tukano, aliados a seus cunhados corresidentes, realizaram uma incursão à comunidade Desana, sede da unidade, para se apropriar de carteiras, livros e outros materiais escolares. Assim foi fundada tal escola de tal comunidade Tukano, afirmou meu interlocutor. Essa ação levou à quebra de relações entre tal clã Tukano e cunhados corresidentes e os Desana da comunidade em que seus filhos estudavam previamente, que se estendeu pelo período de dois anos e afetou inclusive questões referentes ao uso comum de territórios de pesca. Os padres deixaram de “parar no porto” da comunidade daqueles que se apropriaram dos materiais da escola, dizendo que os moradores de lá eram “pecadores”. Alguns anos depois, as relações entre os grupos foram retomadas, os missionários voltaram a frequentar a comunidade, e a escola foi oficialmente fundada.

A narrativa dessa ação de apropriação de objetos se assemelha às incursões guerreiras que objetivavam a captura de ornamentos de danças entre antigos grupos Tukano (BIDOU, 1976 apud HUGH-JONES, 1995). E essa é uma analogia interessante para se pensar que a escola começa, então, aos poucos a ser apropriada como uma casa que, como tal, impescinde de certos objetos que lhe são próprios. Os donos da casa, por sua vez, não se privaram de estabelecer as relações e de realizar as ações necessárias para obtê-los. De certa forma, podemos afirmar que alguns objetos relativos à escola passam, desse modo, a constituir mais uma parte da riqueza dos clãs, assim como as cartas-patentes e a espada, mencionados no capítulo 2 desta tese. Como afirmou Hugh-Jones, S. (2010), apesar de a riqueza Tukano ou *gaheuni* constituir uma herança repassada dentro do grupo através das gerações, assim como antigamente machados e armas adquiridos pelas gerações prévias eram assimilados na categoria *gahueni*, o termo pode ser estendido e incluir mercadorias ocidentais.

Apesar de localizadas nas comunidades indígenas e frequentadas por professores e alunos indígenas, as *escolinhas* estavam submetidas à direção das freiras e seguiam as normas das escolas convencionais, com adoção de currículo nacional e instrução em português – escrevia-se e lia-se em português. Porém, explicava-se grande parte do conteúdo e falava-se em Tukano. Essas escolas funcionaram de modo desarticulado umas das outras até o início dos anos 2000, quando os atores políticos

da região do alto rio Negro começaram a discutir a educação escolar indígena – ponto que será tratado no tópico 3.5.

### 3.3 *Aventurando: as experiências nas andanças*

As histórias de vidas de homens, mas também de mulheres, Hausirō e Ñahuri porã são marcadas pelo engajamento em certos tipos de experiências de trabalho, que, apesar de diversas, convergem por terem algumas características em comum: envolvem viagens e residência temporária em localidades distantes das comunidades de origem; o estabelecimento de relações de trabalho com *patrões*, que, em Tukano, chamam *Y# pehskasã* (meu branco); e um acesso a certos aspectos e conhecimentos do mundo do branco, como língua, técnicas, dinheiro, mercadorias, comida, bebida.

Em suas narrativas de história de vida, referem-se a esses trabalhos como *andanças*, *caminhadas*, como parte de um tempo em que *aventuraram*, *foram andarilhos* (*sihari mahsã*). Como me explicou um interlocutor: “quando os mais velhos, meu avô, seus irmãos e cunhados sentavam para comer ipadu e conversar à noite, eles não falavam apenas de benzimentos e das histórias dos antigos, mas de suas experiências, suas *andanças*, com comerciantes, no trabalho de seringá...”. Essas experiências pessoais compõem histórias que, sendo repassadas através das gerações, são incluídas no rol de eventos dos antepassados.

Muitos justificam essa fase de *andanças* devido à falta de oportunidade de estudos ou de continuidade de estudos após a formação na primeira parte do ensino fundamental, que na época era a única modalidade de ensino que as escolas das missões de Taracua e Pari-Cachoeira ofereciam. Segundo dizem, “os padres só levavam para estudar na cidade [para continuar os estudos] aqueles que eram bons alunos e comportados. O jeito foi, então, *aventurar*...”. No relato de Ermínio Pedrosa, *Ñahuri porã de Wahpu-Nuhku*:

Eu nasci e me criei nessa comunidade conhecida como *Wahpu Nuhku* (Cunuri Ponta). Depois meu pai tinha me levado a Taracua para estudar, onde estudei só um ano. Pertencíamos a Taracua. Depois os padres dessa região nos fizeram desmembrar, por isso passei a estudar em Pari-Cachoeira até a quinta série. Naquela época era aquele o grau máximo de escolaridade oferecido.

Ao término do meu estudo, já era jovem. Posteriormente passei a trabalhar com o velho finado Sabá, que morava em Fátima e Pirarara. Sabá era meu finado patrão (*y\* pehkasã mihĩ*, lit. *meu branco finado*). Todo mundo sabe disso. Andei trabalhando com ele cinco anos. Trabalhando com ele, fui até a cabeceira, até a fronteira na área e no meio dos Bará. Passava lá e descia comprando galinhas, farinha. Posteriormente, fui auxiliar do prático do barco do meu patrão. Fui até o rio Negro, na área de Cucuí. Ao chegar a Cucuí, meu finado patrão pedia licença para ir à Venezuela. Passei em Venezuela fazendo viagem com meu patrão. Em São Carlos, tem Moroa no lado da Venezuela. Do nosso lado, é São Felipe. No lado da Colômbia, também há uma grande povoação. Ali se divide de um lado Colômbia e de outro Venezuela. Eu *conheci* e *passei* naqueles lugares. Por aqui a gente passava subindo depois de três semanas. Ele era meu finado patrão neste rio Tiquié. Ele comprava e trazia todas as necessidades nossas, como panelas, tigelas e muitas outras. Ele começava a vender fiado a partir dessa comunidade. Eu trabalhei com ele. Naquela época não existia estudo para dar continuidade ao ensino escolar. Os padres só enviavam para estudar a São Gabriel a pessoa “comportada”. Por falta de oportunidade de continuar o estudo, eu andei trabalhando com ele. Com essas andanças, eu encontrei a minha esposa, de nome Assunção Maria Cabral, neta do Tomasso. Fazendo viagens, conversávamos. Depois fiz casamento, pois naquela época o casamento era imediato. Por isso, depois do casamento eu a trouxe para minha comunidade. A partir disso, deixei de trabalhar com meu patrão. Nunca desvinculei totalmente. Ele sempre me fez uma ajuda oferecendo redes.

As andanças também eram o destino de muitos órfãos. O fato de ser órfão e o de não ter tido a oportunidade de estudar se combinam na história do *finado* Clemente Azevedo, do clã Hausirõ porã, morador de Soporí Bua:

De acordo com o que alguns me contaram, eu tinha estudado um pouco sob os cuidados de Miguel [que o criou a partir do momento em que seu pai, de um segmento de clã superior ao dele, morreu]. Porém, minha finada mãe me levou para São Gabriel abaixo. Lá me criei. Quem tinha levado para lá foi o irmão maior da minha mãe. Por causa disso, estou sem escolaridade. Certamente, ele não me deu incentivo, apoio, para frequentar escola. Ele não tinha se preocupado comigo. Em consequência disso, não sei escrever no papel e ler as escritas no papel. Fui crescendo sem aprender, nas minhas *andanças*. Porém minha irmã Maria tinha se preocupado em me deixar no estudo. Naquela época navegava o barco de nome Dom João 23. Com este vinha a São Gabriel, estudar até 5ª série, pessoal de Santa Isabel e de Barcelos. Em São Gabriel que eles terminavam seu estudo. Foi naquele tempo que a minha irmã me levou para fazer matrícula na missão. Fui matriculado, mas depois não me levaram para estudar. O padre tinha pedido que eu fosse levado assim que o barco passasse na comunidade. Ele perguntou ao irmão da minha irmã se eu era filho dele. Respondeu-lhe que eu era filho do finado cunhado dele. “Ele é órfão de pai e mãe”, disse. O padre deu um parecer favorável, afirmando: “ele vai morar conosco e nem vai passar férias por aqui; nas férias ficará trabalhando”. Eu estava tendo uma oportunidade muito boa. Tenho certeza de que eu chegaria a ser padre. Porém, minha irmã não me levou para estudar. Daí eu acabei morando e convivendo com sua família. Fazia pesca e me sustentava. Em uma ocasião de festa, eu tinha brigado com meu primo, sob efeito de excesso de bebida (kease). Isso me fez ser *andarilho* (*sihag#*). Encontrei um amigo [merakh#], o qual era de Piracuara. Pedi para passear com ele e fui embora. Ele aceitou prontamente dizendo: “vamos”. Tinha informado ao pai dele o meu pedido: “ele quer ir conosco”. E este foi favorável, afirmando: “convida para *acompanhar*, ele está

querendo passear contigo, pois não tem pessoas que o amam”.

Essas andanças e experiências de trabalho envolvem a aquisição de certo domínio das línguas portuguesa e espanhola e de habilidades, técnicas específicas relacionadas a cada tipo de trabalho, através de processos de aprendizagem que dependem da prática cotidiana, mas também da orientação de seus patrões. A velha Catarina, que andou nos seringais do alto Uaupés na Colômbia junto com seu marido, descreve, explicando para sua filha e para mim, a aquisição do domínio da técnica de processamento de seringa:

Eu vi o sistema do trabalho de seringa. Fui à Colômbia junto com meu marido, isso quando ele estava vivo. Foi o colombiano que nos levou lá, nos levou ao lugar muito longe. Ao trabalhar por lá, ficamos longos tempos, dois anos e meio. Primeiro abria caminho, depois limpava ao redor dos *dipu* (seringueira). Depois de todas essas etapas, preparava *petoriaka*, depois riscava no tronco para tirar seiva da seringa. Isso faziam os seringueiros. Assim, a seiva caía na vasilha *tabi*, *tabi*, *tabi nikã* (*gotejava*...). Enquanto isso, eles iam até a outra seringa para fazer o mesmo processo até quantas estivessem no caminho. Tinha muitas, aqui uma, lá outra... Tinha muitas lá. Por isso que trabalham muito com isso. Depois de tanto trabalhar, uma hora da tarde vinham recolhendo no galão até as duas horas da tarde. Tinha sacos deste tamanho, nele colocava até ficar cheio. [A filha pergunta: não enchem na lata?] [Não, filha...] colocam no saco. Era específico para encher seringa. Enchiam até ficar cheio. Eles retornavam cheios de seringa com o saco plástico. Para carregar, colocavam no paneiro feito de arumã e carregavam. [Filha: eu tinha sempre pensado que carregavam com latas]. Põe seringa nos sacos plásticos, os quais são específicos para esse fim. À barraca retornam às três horas da tarde. No retorno, começam a derramar numa peça e torce, torce, derrama e torce, derrama e torce, assim sai casca. É assim que faz, filha. [Filha: eu sempre pensava que os seringueiros enviavam aos *pehkasã* em líquido].

[Mãe: não, não, não, filha.] Tem sua mistura chamada de ácido. Antes de derramar na máquina, mistura esse líquido, que ajuda a ficar meio endurecida, queima o líquido da seringa. Daí saem cascas. Destes eles colocam no jirau para secar mais e, no dia seguinte, dobram na medida certa para serem carregados. Na Colômbia trabalha a seringa dessa maneira, isso na Colômbia, filha, na fronteira do Caruru, onde havia *paya* e *militares* também. Na cabeceira do Uaupés, filha. Depois de muitos anos de trabalho, retornamos para esta região. Retornamos ao Rio Umari, ao lugar chamado *Turi Pamo*. Somos do *Turi Pamo*. Aqui termino minha fala sobre isso.

Certas narrativas revelam um deslumbramento em relação ao conhecimento de outros lugares, outros tipos de gente, brancos, paisanos, enfim, acerca de outro mundo, onde há *watĩ* *ũta* (lit. fezes do diabo), nome que dão ao dinheiro, uma variedade de tipos de comida e de bebida de branco, além de roupas e outras mercadorias:

Fui com ele até em Piracuara. Depois de duas semanas de estada, tinha surgido trabalho em Teresita. Era para abrir pista de pouso da aeronave. Eu não tinha cédula [registro de nascimento], pois lá eles pedem isso. Mesmo assim, fui aceito para trabalhar. Trabalhei dois meses. Outros meus colegas desistiram. Fiquei *sozinho*, mas eu era já acostumado de *andar sozinho*. Fui receber o pagamento do meu último mês de trabalho em Mitú, com o presidente, que lá é conhecido como comissário. O meu *chefe do trabalho* me disse: “vamos, vou te levar para você receber seu dinheiro”. Fui até onde seu pai [Miguel Azevedo] passou também, pois somente *aventurando* a gente *conhece* outros lugares. O meu *chefe* me levou, subimos e chegamos ao local do trabalho do comissário. Sabe que essas pessoas assim não estão expostas em qualquer local. Tinha documento escrito pelo chefe do trabalho autorizando o pagamento. Recebi boa quantidade de dinheiro. Saindo do local, o chefe do trabalho convidou-me para fazer compra e apresentou as lojas que vendem menos caro, pois ele *conhecia* a cidade. No percurso da compra, pensei: “será que

ele não quer tomar alguma coisa?”. Daí perguntei: “você quer tomar alguma coisa?”. “O dinheiro está contigo, a decisão é tua”, respondeu-me. Encontramos um bar e entramos nele. Compramos, tomamos e ficamos conversando. Depois disso voltamos para nossa hospedagem. Nossa hospedagem estava em *Mehka Yuhti*, na frente de Mitu. Lá tinha seus conhecidos. A gente atravessou e dormimos lá. Ficamos dois dias. Depois desses dias, retornamos a Piracuara. Logo no meu retorno, já havia outro precisando de pessoas para trabalhar. Já era outro trabalho. O vaqueiro da comunidade estava cansado de trabalhar com gado. Daí o capitão da comunidade veio me consultar se eu queria trabalhar de vaqueiro. “Se vocês me oferecem esse trabalho, aceito prontamente”, essa foi a minha resposta. Assim, fui vaqueiro. Ele me *ensinou* como cuidá-los em uma semana. Apresentou os nomes deles e pediu que eu cuidasse bem. Os gados eram bravos com ele, pois ele fazia de qualquer jeito ao ordenhar a vaca. O serviço só era isso e lavar a casa dos gados. Trabalhei por dois meses. Deixando de ser vaqueiro, continuei morando na mesma comunidade. Como aí havia lojas, comprava minhas necessidades e usava, inclusive roupas (Clemente Azevedo, Hausirõ Porã, Sopori Bua).

De modo geral, essas experiências conformam períodos em que as pessoas se afastam dos elos de parentesco e comunitários. O fim das andanças está relacionado ao retorno a uma vida entre parentes ou em comunidade, devido ao apelo de parentes mais velhos ou à consumação de casamentos. As novas *andanças* tornam-se pouco a pouco esporádicas e direcionadas à obtenção de mercadorias, podendo ser entendidas como incursões rápidas em busca do acesso a objetos de desejo. Na continuidade da narrativa de Clemente:

Depois desse trabalho, fiquei doente e quase morri. Isso aconteceu depois que o Miguel tinha voltado para essa comunidade [Pirõ Sekaro, São José]. Antes ele tinha ido me buscar. Respondi a ele que voltaria espontaneamente, quando quisesse. “Estou *aventurando* ainda”, disse.

Depois dele fiquei doente e parei no hospital. Quase morri. Talvez me encontrasse no inferno (to watikunhõ nigua) se eu não vivesse bem. Recuperei da saúde e voltei. Ao retornar, passei a trabalhar como vaqueiro, pois diziam: “você trabalhou e cuidou bem”. Aceitei e trabalhei. Depois mudamos para a comunidade abaixo, em Piracuara. Trabalhei aí como vaqueiro, depois de recuperar a saúde. Depois descemos junto com irmã dele, Maria. Na verdade ela me trouxe para abandonar por aqui, a esta área, neste lugar. Ela nos disse que iríamos visitar nossos parentes. O marido dela, finado José, tinha uma aeronave. Com esta viemos e pousamos em Pari-Cachoeira. Depois seguimos até Bela Vista. Finado Sabino [pai de Aprígio de Pirarara] estava vivo ainda. Aí emprestamos canoa com ele e viemos descendo até chegar aqui. Ela desconhecia, pois há tempo que tinha saído daqui. Eu já era jovem, com vinte anos de idade. Seu pai [Miguel Azevedo, pai de Antenor, que estava mediando a entrevista] já estava por aqui, e vocês eram crianças. Passei a morar aqui, participar da festa e tomar caxiri. *Aí que comecei pela primeira vez a tomar caxiri hu, hu, hu [risos]*. Passei a conhecer a minha esposa, estava à procura da companheira. O Miguel queria que eu casasse com Tuyuka. Acho que ela já podia ter me abandonado, pois elas sempre abandonam. Conheci minha esposa [Desana] e fiquei com ela. Quando passa a se ter vida conjugal (pahkoti), torna-se impossível procurar outra. Faltava receber alguns trocados; e, enquanto isso, chegou notícia do trabalho de coca. Diziam que os trabalhadores eram bem pagos. Fui com meus dois cunhados; éramos três. O chefe do trabalho era conhecido pelo apelido de Dera Mision. Chegamos à área dele. Decidimos ir até Boayapu. Não fomos aceitos, pois já tinham muitos trabalhadores. Retornamos e chegamos a Miõbua, onde trabalhamos na coleta das folhas de coca durante um mês. Das coisas que a gente queria, conseguimos cada uma: panelas e gravadores. Ao conseguir isso, retornamos a casa.



Algumas *andanças* foram realizadas com incentivo dos padres e freiras salesianos. Ao terminar sua formação ou mesmo tempos depois, ex-alunos realizavam trabalhos junto aos religiosos. Há exemplos de homens que foram barqueiros, cozinheiros dos padres, mulheres que foram cozinheiras das freiras, cuidadoras de criações, lavadeiras. Vejamos, por exemplo, a narrativa de Sílvia, que, trabalhando junto às freiras, chegou ao rio Içana:

Quando eu tinha 24 anos, eu fui pro Içana... Elas que mandaram, as irmãs. Elas pensavam que eu tinha acabado o estudo. Eu nem acabei, coitada! A freira veio e me levou lá para Içana, de repente. Eu trabalhei dois anos para ela. Quando eu tinha 15 anos, eu trabalhei na lavanderia. Com 22 anos, eu fui pra lá, trabalhei no galinheiro. Ela conhecia bem, ela me chamou. Eu não queria, mas ela obrigou: “mesmo assim tu vai ajudar o professor”, ela disse. Tinha umas assim pequeninha, né, pra eu ajudar, catar piolho, fazer limpeza, brincar com as crianças. Eu fui obrigada... Fui lá no rio Negro. Tu conhece Ilha das Flores, tem uma entrada. Lá em cima de Tunuí, comunidade Campo Alegre. Lá que eu fui com um professor – estranho, eu não sabia, não conhecia ele. Cheguei com um que tinha já filhos, era casado já... Eu era solteira ainda, ele também tinha uma filha moça já. Com ela que eu estava já. Eu ainda era solteira com 24 anos, porque não quis homem, não; eu já sabia que homem era ruim... Por isso que eu não casei, não. Irmã Auxiliadora sempre falava pra nós assim: “quando vocês vão casar, vocês vão casar com cachaceiro...”. Ela dizia pra nós. Ainda bem que ela acertou, né? [risos]. Fiquei um ano, metade, quis deixar pra cá, porque já era metade do ano quando chamaram, né... procuraram pra ir pra lá. Minha mãe me deixou casar lá. “Içaneiro come até cobra, e tu vai comer quando for lá”, ela me disse quando eu fui pra lá. Por isso que eu não quis, não, porque eu também não conhecia o pessoal de lá. Depois desci com freira de novo, freira de lá. De lá eu vim de avião. De São Gabriel até Pari. Eu ia fugir, a irmã freira que veio atrás de mim. Eu cheguei e não fui mais no colégio, não. Eu cheguei fora, com minha colega. Eu ia fugir

pra Manaus... eu já tinha encontrada uma *patroa* já, como diz *Kariwa*. Eu ia trabalhar na casa. Tinha rapazes conhecidos, daí eles contaram para a freira: “ela tá aí morando...”. Daí ela veio até onde eu morava. Isso foi em São Gabriel da Cachoeira... ela veio, chamou, depois ela mandou voltar no outro dia de avião para Pari... É, eu voltei assim. Dois dias eu passei em Pari e depois, no outro dia, mandei recado pra vir buscar. Meu pai, ele foi apanhar pra mim de canoa.

Dentre essas *andanças*, aquelas realizadas no contexto do garimpo merecem um tópico à parte, pela importância atribuída a elas por meus interlocutores e pelo fato de o garimpo constituir um tempo social específico da vida dos moradores do rio Tiquié: o *Garimpo Tempo*.

### **3.4 Sob a “lei do ouro”: vida e trabalho no Garimpo Tempo**

Para Clemente Azevedo

Referências ao garimpo são constantes nas conversas realizadas no cotidiano das aldeias: por exemplo, nas *rodas de ipadu*, quando os homens contam, além de mitos e benzimentos, suas *aventuras*, suas *andanças*; e durante as festas de caxiri, quando as mulheres dançam ao ouvirem músicas que dizem ter aprendido no *garimpo tempo*. O garimpo marca um tempo, ou melhor, um modo muito específico de apropriação do espaço-tempo, em que comunidades foram temporariamente esvaziadas, e a conquista do ouro se tornou o modo primordial de se obterem mercadorias. Era uma época de vigência da *lei do ouro*, que possibilitou a imersão num novo mundo, novas relações, novas gentes, locais, vocabulário, ritmo de vida, tipo de trabalho e ferramentas específicas, conhecimentos (habilidades e técnicas), hábitos alimentares, festas, música, jogos e a intensificação do acesso a mercadorias dos brancos.

Meus interlocutores narram que, no início desse período, alguns vinham do trabalho em plantações e na coleta de coca na Colômbia; outros, de viagens em barcos de comerciantes pela Colômbia e Venezuela; outros eram estudantes em Pari-Cachoeira ou eram professores nas recém-formadas escolas das comunidades; outros ainda se dedicavam integralmente às atividades de subsistência diária. Dizem que aqueles que vinham da Colômbia estavam ricos, com rádio e

*merengue*, e que os professores das comunidades locais ganhavam muito pouco. Então apareceu o garimpo. E o fato é que muitos homens, como também jovens, mulheres e em alguns casos crianças, se deslocaram ao garimpo passando longos períodos, de meses a anos, com retornos esporádicos às comunidades para reabastecimento do estoque de farinha.

Alguns destacam em suas falas “nem vi meu filho nascer” ou “tal pessoa nem viu sua mãe morrer”, porque estavam no garimpo, inacessíveis aos parentes e distantes de suas comunidades. Dos parentes ficavam sabendo apenas através de notícias (*kihti*), trazidas por aqueles que iam e vinham. Uns se dedicavam de fato às atividades de garimpagem, outros à venda de farinha, e outros integraram uma equipe de segurança – eram os *vigias* do garimpo.

Celestino, homem Ñahuri porã, morador de Mahawai Tuhkurõ, ao relatar a descoberta de ouro no Tiquié ressalta que a época foi marcada pela intrusão de diversos personagens exógenos na região, como garimpeiros da cidade de São Gabriel e de vários lugares do Brasil e o pessoal do Radam Brasil, *gringos* de mineradoras como a Gold Amazon. O envolvimento de índios de variados grupos exogâmicos e clãs Tukano do rio Uaupés e Tiquié ocorreu paulatinamente. Os Hausirõ e Ñahuri estiveram envolvidos, garimpando, vendendo farinha e peixe, e *vigiando*. Nesse contexto multiétnico e multiclânico, o relato de Celestino sublinha o protagonismo de homens Tukano de clãs hierarquicamente superiores, como aqueles da família Machado, de Pari-Cachoeira (do clã Bati tororã), e os Barreto (do clã Ûremiri Sararo, os Buberã porã), do alto Tiquié, que são mencionados como *pesquisadores, descobridores e negociadores* no garimpo. Menciona os garimpos do Ira, Traíra, da Serra do Meio, Tukano e Desana – os três últimos no igarapé Castanha. Cada garimpo tinha o seu *dono*, aquele que o descobriu. O garimpo Tukano, descoberto por Cláudio Barreto (Buberã porã) sem a participação de *brancos* ou *peões*, foi de certa forma apropriado por homens de clãs diversos ao ser nomeado como “garimpo Tukano”. O ouro, objeto subjetivado, era, então, considerado irmão – talvez *parceiro/companheiro* (*bahpag†*) – da gasolina, tendo a variação de sua cotação relacionada à desta. Assim como outras andanças, o envolvimento no garimpo é atribuído à falta de perspectiva que se seguia ao estudo nas missões:

Dos 12 aos 14 anos, estudei em Pari-Cachoeira.  
Os padres trabalhavam projetos, mas não davam

informação, nem aperfeiçoamento. Então, quando cresci, rodei no garimpo. Os padres receberam apoio para garimpagem. Chegou material, mas nem os padres sabiam o que era. Quintino levou *bateia* para queimar ipadu. Os padres eram rígidos, a lei deles... eram eles e mais nada. Com o tempo, veio pesquisa do Radam Brasil. Alguns do alto, daqui, saíram com a firma, viram que tinha pedra de amolar, chegaram no Traíra. Estranharam essa parte, pessoal de fora da firma falaram que era ouro, eles falaram para alguns. Nesse tempo estava surgindo garimpo em Boa Vista (RR), garimpeiros se espalharam. Eles viram pelo mapa, se jogaram para o Içana e por aqui. Aí que veio surgindo. Nesse tempo era de valor... Nesse tempo veio surgindo, 84, 85, 86, por aí. Na época eles tinham mapa, tinha mineradora, que marcava ponto de ouro, era fácil. Por onde eles passaram, tinha ponto de pesquisa da questão de ouro. Garimpeiros de fora se entrosaram com o pessoal de Taracuí e foram no Ira. Eles tinham mapa especificando. Passaram dois *gringos* perto dos hupda, os *gringos* sabiam onde ficava o minério. O primeiro *toque* foi para o Ira. Trabalharam muito, movimentou no tempo. Aquele minério era de valor. Se um grama equivale a oitenta, cem, 10 g é mil. Na época era mais ou menos isso. A cotação era de acordo com o preço da gasolina; o ouro conta com dólar e combustível. Como diz Cesário, “o ouro é *irmão* dele, é mesmo que como *casado*”. Mas era muita agressão do pessoal de fora, no Ira. Na época surgiu pesquisa por aqui. Era ponto de Ametista. A Serra é grande, alta, dá para enxergar Samaúma, Mucura, e isso aqui... de lá, Pirarara é um plano. Se tivesse GPS, dava para calcular o tempo que levava para chegar lá. Se fosse reto, era três dias. Dizem que hoje em dia GPS custa 16g de ouro na Colômbia. Havia mineradora, correndo para lá e para cá. Começamos a entrar no rumo certo. A gente pensava que, entrando na serra, já tinha ouro. Mas era só pouco. Teve a *pesquisa* de Bené Machado e de Maranhão. Eu fui junto com

eles até Serra de Traíra. Eu, Rafael, Humberto [Ñahuri porã de Acará Poço] e uma outra maioria de Pari-Cachoeira. Umas trinta pessoas. Passamos um mês varando o mato, chegamos na Serra. O garimpo de Traíra já estava funcionando. Varamos acima, na segunda vez. Chegamos no garimpo do Zezão, no Ira. O Garimpo estava dando dinheiro. Comerciantes de São Gabriel levavam gente para fazer viagem. Pessoal de Taracua não sabia como fazer, convidaram o pessoal de Pari para dar apoio para o pessoal de fora. Afonso Machado que negociou. Avisou que tinha rancho e combustível para pagar conta deles. Mas eles entraram e não saíram mais. Tinha cearense, maranhense, pessoal de Manaus, paulista, gaúcho... A gente vê de tudo no garimpo. Surgiu ouro na Serra do Meio [Watĩ sipe marigũ]. Foi o primeiro garimpo do Castanha. Ponto central de base do Paranapanema. Era uma indústria. A Gold Amazon tinha muitos empregados. Em um ano e pouco, chegaram no garimpo Tukano. Quem descobriu foi Cláudio Barreto, foi muito sucesso. O Garimpo do Ira e Serra do meio foi esgotado. Com muita produção, a pessoa comprava zinco, motor e gasolina.

Com um cotidiano de certa forma regular no que tange a tipos de trabalho, alimentação e lazer, o garimpo era encarado pelos que lá residiam temporariamente como uma espécie de comunidade (*mahkã*), ocupada por um tipo de gente, o *garimpeiro* – categoria que agregava pessoas de diversos clãs, grupos exogâmicos e locais que lá chegavam e se engajavam no trabalho de garimpar. Segundo me contou Clemente:

[O garimpo] Fica muito longe, a gente ia comprar peixe para se alimentar lá também. Sentia como se estivesse em casa, como se estivesse por aqui. Na verdade era um povoado (*mahkã*), no qual se aglomeravam pessoas vindas de várias comunidades e de outros rios. Eram garimpeiros. Eram Tuyuka, eram Desanas do Umari, eram do igarapé Castanha, eram de Taracua e São Gabriel da Cachoeira.

Essa comunidade específica possuía um tipo de lei própria. Nas palavras do mesmo Clemente, “sendo garimpeiro era o ouro que

mandava (*ouro duhtiro wewune*)”. Narrativas revelam o cotidiano no garimpo, o tipo de alimentação que era produzido e consumido, predominantemente do *branco*, mas também formas simplificadas ou alteradas de produção de alimentos locais, como farinha e caxiri feito a partir da farinha, ou o caxiri fabricado com açúcar e, portanto, com o teor alcóolico potencializado. Descrevem a aprendizagem de um novo tipo de trabalho que exigia habilidades, técnicas e instrumentos específicos e que trazia embutidos novos vocábulos. Mas o garimpo era também local e tempo de novas formas de lazer, como forró e jogos. Ainda conforme Clemente:

Quando a gente ia para o trabalho de manhã cedo, a gente acordava sete horas, saía pro trabalho; meio-dia a gente parava. As mulheres também iam, tudinho. Almoço era pra lá. Voltávamos cinco, seis horas. Tinha outras pessoas que roubavam ainda... Muito complicado. A comida lá era comida dos brancos: feijão, arroz, macarrão, charque, café, aveia, leite, ‘Nescau’, tudinho. Só que o rancho era um pouco caro... Um quilo de charque era 8 décimos, conserva era 4 décimos, sardinha 3 décimos, arroz era 3 décimos, feijão era 4 décimos e 50 conto. Muito caro. Por isso, primeiro a gente *bateava* [levar o cascalho com a bateia para extrair o ouro] e conseguia 3 g ou 5 g diário, ou 8 grama. Se as pessoas *bamburravam* [apurar muito ouro numa mandada], conseguiam 50g, 80g, 150g por diário. Muito dinheiro, no início deu muito dinheiro. Café da tarde, eles vendiam; de noite vendiam... tinha forró. Forró também... de noite forró, até de manhã cedo. Muito movimento... Tinha *caxiri* de *llaneiros*, como chama, de colombianos... Bebida feita em Colômbia... 5g uma *botella*. De vez em quando, vendia caxiri, vendia... 5 décimos um litro... Alguns faziam. Todo final de semana eles vendiam... caxiri de farinha, eles vendiam 5 décimos um litro. Isso era forte, era melhor ainda. Primeira classe ele vende cinco décimos. Menos, três décimos. Só isso mesmo. De comida daqui, tinha farinha... o pessoal chegava aqui, eles vendem farinha... 5 g uma lata assim de farinha branca; farinha vermelha é 5,50 g. A gente ficava

uns 90 dias lá. Três meses. Primeiro a gente trabalhava. Primeiro a gente conseguia, conseguia, conseguia, conseguia... Depois, no final, a gente não conseguia mais, não...

Essa lei incluía, por exemplo, o *esquecimento* da mulher que estava em casa e a procura por outras, ou seja, aventuras e casos transitórios. Mas os solteiros muitas vezes iniciavam relações que acabavam em casamentos, inclusive “corretos”, ou seja, entre primos cruzados. Uma mulher Hausirõ, por exemplo, afirmou ter encontrado no garimpo um “rapaz de São Gabriel”, que depois me explicou ser de Lauretê, filho da irmã da sua mãe.

Clemente narra a experiência de garimpo como um processo de conhecimento ou de habilitação em diversos sentidos: em relação à língua dos *piaum* (*peões*), ao material de trabalho, à forma de trabalho, e também a *ver* e *conhecer* o próprio ouro, sobre o qual ele apenas havia *escutado falar*:

O Cláudio Barreto teve iniciativa de fazer *pesquisa* e encontrar lugar para extração de ouro. Começaram pesquisa em Wahtĩ Sipe Marikhu. Seu pai [pai de Antenor Azevedo] já tinha andado nesse lugar também. Certamente, ele conhece esse fato. Eu fui, mas cheguei depois que já tinham explorado muito. Tinham entrado muitos *piaum* para trabalhar, e estes eram temidos por todos. Por medo dos piãum, *apenas presenciei o modo de trabalho* e retornei para casa. Sabe que nós, indígenas, temos medo dos capangas. Foi aí que encontraram ouro, de acordo com seu pai. Era difícil falar com eles, pois a gente não dominava bem a língua deles (piãum). Foi lá que a gente começou a *ver* o que era conhecido como ouro, pois nunca tínhamos *visto*. Naquela época, ninguém tinha visto o ouro. Foi a partir da abertura do garimpo que começamos a *ver* ouro, pois apenas tínhamos *escutado* dizer que fica no subsolo. Foi com garimpo que começamos a ter contato com ouro. Depois que a gente trabalhou e nós retornamos por aqui, foi encontrado e explorado o garimpo tukano. Nesse garimpo fomos trabalhar antes que a maioria o explorasse. Chegamos antes da maioria, mas a gente *não sabia trabalhar*. Faltaram *ferramentas*, como

bateia. Mas, com bateias abandonadas que não prestavam mais, tentamos trabalhar; com isso bateávamos ouro. *Desconhecia* em qual profundidade se encontra e em meio a que tipo de solo se encontra. Por esse motivo, perdia muito ouro. Aos poucos fui me *habilitando* a trabalhar o ouro.

Mas essa habilitação envolvia também a aplicação de modos relativos a processos de conhecimentos Tukano em novos contextos. É o caso da menção a links significativos estabelecidos a partir de imagens presentes em sonhos como elementos relevantes na orientação da prática de trabalho cotidiana. Como exemplo, apresento o seguinte relato de Clemente:

Um dia o pessoal fez limpeza, depois eles jogaram merda lá em cima, cagaram por aí e foram embora. E eu sonhei ainda. No sonho eu pensei que era batata, eu arranquei batata, misturei com farinha. Eu sonhei assim... batata era aquela merda. Era para eu jogar [a bateia] pra lá... depois... é então assim, bem fininha, bem amarela, bem fininha, comia... estava com minha esposa e comia com ela ainda... fazia limpeza, depois fazia limpeza e joguei, joguei, joguei, depois nós encontramos, consegui 150 g, não sei se minha cunhada, não sei... 80, 100 g por aí...

Algumas narrativas abordam a troca direta de pepitas de ouro por mercadorias feita com os comerciantes (colombianos e brasileiros), empreendimento que consideram vantajoso quando comparado com a realidade atual, em que se trocam pepitas por dinheiro em São Gabriel da Cachoeira. Era uma época em que as famílias e comunidades só dispunham de canoas e não possuíam meio de transporte mais potentes (rabetas, voadeiras). Os comerciantes subiam o rio com seus barcos, passando nas comunidades e trocando mercadorias por produtos locais. Como me contou Aloísio Pedrosa, Ñahuri porã de Wahpũ Nuhkũ:

Porque nós fomos lá, depois retornei, comprei aquela folhazinho de alumínio, 60 folhas; comprei uma máquina de costura para minha esposa, dei 20g. Arthur era comerciante, por isso Arthur é rico, troquei 20g de ouro por máquina de costura; 40g de ouro, 60 folhas, à vista. Era direto no ouro mesmo, não trocava por dinheiro. Patrícia comprou panela, bacia, rede, roupa. Cada um



tirava para si. Naquele tempo, havia o comerciante com barco. Ninguém tinha *rabeta*, não; não tinha nada mesmo. Andava só o velho Sabá, ele é o primeiro comerciante do Tiquié. Velho Sabá parava por comunidade três dias. Comprava laranja. Aqui tinha muita laranja ainda, era cheio de laranja. Lotado. Em cima ele comprava farinha, galinha, ouro... ele comprava. Depois dele veio o Cesário Velasquez, pai do Sérgio. Ele fazia a mesma coisa. Comprava farinha, comprava cipó; todo fruto que a gente tem eles compram. Nesse tempo eles compravam ainda, mas hoje fica muito difícil. Se a gente quiser trabalhar hoje no garimpo, o pessoal não vende mais aqui, vende em São Gabriel, é diferente, mudou já. Vai lá, vende lá, recebe dinheiro, vai na '51', 'Skol'. Vende, tem comerciante por lá, vai pra lá, bebe. O que ele precisa não procura mais, não. Porque antigamente comprava assim... camisa, bacia, panela. Mas hoje em dia mudou já. Quando a gente chega de volta, chega com ouro, vai para SG, recebe dinheiro, vem já 51, Skol, acabou o dinheiro. É assim. Lá no garimpo era assim: o colombiano que trazia mercadorias. Essa minha esposa, a dentadura ela fez lá no garimpo, 20g de ouro. Até agora funciona, custou 20g de ouro. Já pensou 20 g de ouro? Tá usando até agorinha; mais de trinta, cinquenta anos, ainda tá usando. Os colombianos vendiam peixe, salgado, bolacha, pão, rancho. Roupa também... roupa, calçados, calça.. um monte de coisa. Porque aqui ficava difícil, ficava um pouco longe também, porque tinha pista, lá que eles iam e traziam, fica mais fácil, fica mais perto, porque lá tem uma cachoeira ainda, fica onze horas de caminho para atravessar... Aí ele carrega 10g, naquele tempo 50l de gasolina. Chega lá no garimpo, era 10g de ouro, em cima de outras coisas.

Alguns justificam o abandono definitivo das atividades garimpeiras pelo cansaço da vida de *andarilho*, *pelo casamento*, ou pela insistência da esposa pela sua permanência na comunidade, pelo envolvimento em alguma outra atividade econômica na comunidade,

como o cargo de professor. A saída do garimpo, assim como de outras atividades desenvolvidas nas andanças de modo geral, marcou, para a maioria dos meus interlocutores, o retorno à vida na comunidade e uma submissão maior às obrigações familiares e de parentesco.

O longo trajeto de saída do território de garimpo é narrado como uma aventura de caráter quase mitológico, envolvendo privações (fome, esgotamento físico), superação de obstáculos, apoio de pessoas que encontravam no caminho para lograr percorrê-lo. Mas, por muitos anos, o garimpo era de tal maneira atrativo que as pessoas iam, voltavam para suas comunidades, e então se sentiam atraídas para retornarem a ele. Juscelino Azevedo, homem Hausirõ porã, atual morador da cidade de São Gabriel, narra um retorno dramático à sua comunidade, acompanhado por suas pequenas irmãs. Mesmo assim, depois disso, passa uma nova temporada no garimpo; e, então, por fim abandona definitivamente o garimpo e retorna à vida comunitária, continuando sua atividade profissional anterior, de professor:

Um certo dia eu fugi de novo do garimpo, com minhas irmãs. Eu me lembro muito disso, eu fico triste contando essa história. Minhas irmãs eram pequenas, Antônio [filho mais novo de Miguel] era pequenozinho ainda, estava com uns 12 anos, acho. Viemos num caminho longe, caminho pequeno, de noite, eu trazendo as crianças, pouquíssima farinha, assinzinho. Viemos na serra, subimos, descemos, anoiteceu já em cima da serra, serra grande... Aí nós fizemos barraquinha, eu fiz barraquinha, mandei deitar, de noite veio onça... barulho chato. Aí eu não conseguia dormir, não dormi nada, fiquei até madrugada sem dormir; era bicho, eu chorava, eles nem sabiam dormir, choravam, coitados... Outro dia vim embora, sem saber o caminho. Até umas cinco horas da tarde. Encontramos o caminho. Eu estava com espingarda, né? Dava até coragem. Aí nós encontramos caminho; eu acho que aqui mesmo, nessa direção. Viemos embora. Quando viemos ver, vieram gente indo pro garimpo, um monte de gente... “E o que estão fazendo vocês?”, disseram pra nós. “Ah, estamos passando mal...”, sem farinha, sem nada, estava pequenozinho. Aí deram uma latona de farinha pra nós, deram comida, deram beiju, deram peixe... Pessoal era de Pari-

Cachoeira. Aí nós viemos embora voltando pra casa. Até, depois de dois dias, nós chegamos no igarapé Castanha. Essa história... Depois passou uns três, quatro, cinco meses, eu acho; aí voltei de novo pro garimpo, deu vontade de voltar de novo. Voltei, dessa vez mais *piuns* ainda, continua *piuns*, a entrada de *piuns*, *piunzada*. Esse pessoal vinha daqui, de Curicurari... voltaram de novo. Aí de lá, quando eu estava já há quase um ano lá no garimpo, o pessoal de São Joaquim [comunidade yuhupde, no igarapé Castanha] mandou recado dizendo pra eu voltar rápido pra dar aula em São Joaquim, do Castanha. Aí, voltei, estava cansado e voltei, até São Joaquim. Aí, é... pra dar aula lá... aí eu cheguei lá, comecei a dar aula...

Como vimos no tópico relativo às *andanças*, muitos homens justificaram seu envolvimento em diversos tipos de trabalhos, assim como no garimpo, referindo-se à falta de estudo. E muitos deles afirmam não desejar que o mesmo se repita com seus filhos, apostando, portanto, na formação escolar como uma alternativa de obtenção de renda e de acesso a mercadorias. Isso fica nítido na forma como Ermínio Pedrosa finaliza sua narrativa sobre *andanças* e o *garimpo-tempo*:

[Depois que parou com as *andanças*] [...] nasceram o Romero e Cleunízio. Tenho dois filhos, homens. As mulheres são três. Total são cinco. Outros não puderam viver. Atualmente, o Romero é professor; e outro, de nome Alfeu, é sargento, que tem dois trabalhos. Sempre falo a este meu filho que oriente bem seus filhos ao estudo. Pois digo a eles: “você que são filhos, que têm estudo, nasceram, criaram e formaram-se além do pai de vocês. Imaginem que os filhos de vocês serão além de vocês”. Isso sempre falo para meus filhos. “Quando vou a São Gabriel, já tenho aonde chegar e suprir minhas necessidades. É assim para mim. Você façam assim também” – sempre digo aos meus parentes. É assim, Meliza...

Segundo contam, no tempo do Calha Norte aconteceu a desativação do garimpo. “O garimpo fracassou, retornou para trás, a produção caiu. Veio o garimpo Desana, que até hoje ainda tem gente trabalhando. Mas trabalha-se por dois, três gramas... Vende em São Gabriel e mal dá para gasolina de volta...” – afirmou Celestino. Menções

ao Projeto Calha Norte são muito fracas nas narrativas dos Hausirõ e Ñahuri porã, não ultrapassando exemplos de tentativas pouco exitosas de criação de gado e de outros animais. Talvez isso ocorra devido ao fato de que o Calha Norte tenha sido uma ação mais direcionada para o distrito de Pari-Cachoeira, com pouca atuação nas comunidades ao redor. No final dos anos 1980, conforme vimos no capítulo anterior, o movimento indígena no alto rio Negro começa a tomar fôlego, e a constituição de associações se torna a nova febre do momento. No tópico seguinte, descreverei como esse momento é narrado por homens desses clãs.

### **3.5 Maloca-escola: a domesticação da escola pelos Tukano**

No início dos anos 2000, no médio Tiquié, é criada a Escola indígena Tukano Yupuri, que engloba grande parte das antigas escolas rurais da região e atualmente atende alunos de quinze comunidades do médio rio Tiquié e de seu afluente, igarapé Castanha. Abrange uma sede que atende até o ensino médio, localizada em Sopori Bua (São José meio), bem como oito salas de extensão, ou seja, escolas localizadas em outras comunidades, mas que fazem parte da escola Yupuri – três das quais oferecem ensino fundamental completo.

Apesar de seu nome apontar para a criação de uma escola com uma identidade genérica Tukano, sua composição é múltipla, abarcando diferentes clãs Tukano e outros diferentes grupos exogâmicos, especialmente os Desana, cunhados preferenciais, mas também Pira Tapuia, Buia Tapuia, Siriana e Yuhupde. Em seguida me aterei à história da formação da escola, com o intuito de entender de que modo grupos tão diversos se articularam em torno da formação de uma escola única. Na condução desse processo, mais uma vez veremos a *parceria* de membros dos clãs *companheiros* Hausirõ e Ñahuri porã.

A escola foi constituída a partir da iniciativa de homens Hausirõ porã – Miguel e seus filhos, Sérvulo e Antenor – e Ñahuri – principalmente os irmãos Ângelo e Vicente Villas Boas Azevedo. Miguel Azevedo e Antenor Azevedo, pai e filho, estavam há alguns anos em contato com pessoal da FOIRN e antropólogos do ISA, devido ao trabalho de produção de um volume da coleção dos Narradores Indígenas do Alto Rio Negro, com narrativas predominantemente

Hausirõ porã<sup>56</sup>. Vicente, por sua vez, lecionava na escola São José fazia muitos anos e havia recém cursado o Magistério Indígena I. Além disso, possuía o domínio dos códigos do movimento indígena, pois fora secretário da UNIRT, associação fundada em 1990, que abrangia uma ampla área no médio Tiquié, de São João Batista e Acará Poço. Ademais possuía um grande domínio do português, sendo um ótimo tradutor do tukano-português e português-tukano, e, portanto, tinha uma comunicação fluida com representantes de órgãos de governo e instituições não governamentais, como ISA e IPOL. Recursos do ISA e da FOIRN garantiram a realização de diversos encontros para a constituição e a consolidação da escola, bem como para a construção de uma maloca, de algumas casas utilizadas como sala de aula, e para a sua infraestrutura.

Ao ser interrogado sobre como foi o processo de fundação da Associação Escola Indígena Tukano Yupuri, Vicente afirma que a ideia de constituição de uma escola indígena, inspirada nas discussões do movimento indígena, iniciou no âmbito de seu clã, Ñahuri porã, e de seu clã vizinho, maior e historicamente *parceiro*, os Hausirõ porã. Porém ressalta que aos poucos passou a conduzir um processo de *articulação*, característico do movimento indígena rionegrino, com moradores de diferentes comunidades ao longo do médio Tiquié e do seu afluente, igarapé Castanha, onde havia pequenas escolas rurais. Vicente narra a articulação com diferentes clãs Tukano e com outros grupos exogâmicos, numa linguagem de parentesco, classificando os grupos envolvidos em clãs menores e maiores (diferentes clãs Tukano), cunhados (Desana) e aqueles com quem os Tukano estão casando hoje em dia mas com quem antes não se casavam (Hupda e Yuhupda):

Como se sabe, o movimento da educação escolar indígena começou em todo o município, abrangendo também a minha área. Eu estava voltando do magistério indígena I e soube que nós tínhamos os direitos indígenas a respeito da nossa educação escolar indígena. Então voltei na minha comunidade; comecei a articular só na minha comunidade, ainda num primeiro passo, com os pais dos alunos primeiro, com alguns *sábios* também, sabendo que eles sabem da história da

---

<sup>56</sup> Essa experiência de registro será retomada no capítulo 8, na parte III desta tese.

nossa região toda. Tratei de defender nossa cultura, aí entraria esse assunto já na educação, na escola, para manter os nossos filhos e tudo mais. Uma vez que entrei de acordo com eles, pensei: “é bom a gente ter mais outras comunidades que são do nosso clã”. E eles começaram a me perguntar: “então nós vamos envolver só o nosso clã ainda?” – que seria São José I, São José II, só os Tukano ainda, quer dizer, os Ñahuri e os Hausirõ. Então, entrei mais no Cunuri também, comecei a fazer articulação conscientizando como é que eles poderiam ter uma educação indígena diferenciada. Como eles são do meu clã [Ñahuri porã], então começaram a aceitar, trazer as opiniões pra mim. Depois eu abracei mais com o pessoal lá do Pirara poço, que são nossos irmãos também [Ñahuri porã], e lá também em Serra de Mucura [idem]. Foram esses os primeiros passos. Aí, num outro momento, conversei mais com outros que não são do nosso clã, que eu considero meus tios, né, que a gente chama de me [tio] ou mami [irmão maior]. Então começamos a articular também mais com o pessoal de Santa Luzia, que são Ûremiri porã, são nossos irmãos maiores, fazem parte do clã Tukano, mas não são assim tanto quanto nosso grupo; são nossos irmãos maiores. Então, entrei mais, abaixei mais, cheguei em Barreira Alta, então tudo bem com o professor Moisés [clã Ûremiri porã] e mais meus tios também que tem aí. Então, foram abraçando e... considerando que são também parte do nosso grupo, começaram a entender a nossa educação... E começaram a entender também esses passos que eu venho fazendo, sabe? Em Barreira Alta, tinha um grupo étnico que se chama hupda. Então eles fazem parte também do nosso grupo, uma vez que os Tukano estão casando também com as filhas dos hupda, né... eles falam também a nossa língua. Então essa articulação fez com que eles entendessem essa situação... como indígena também... Então o povo hupda também começou a pensar “é bom”, então começou a entrar nesse assunto, a se envolver mais nesse programa que

eles criaram, fundar uma escola indígena. Agora eu acho que só tem duas famílias que são Tukano lá e quem vai mais na escola, que são as crianças hupda. No terceiro ano, já entrei mais também em Boca de Estrada. Aí são um clã maior também, então comecei a considerar eles também, os Doe porã. Aí tinha também os nossos cunhados que são Desana. E tem outra etnia que é chamada Buiatapuia, né, que em Tukano chamamos Neroã... Considerando mais também: no momento em que fui matricular, todos estes clãs que existiam no médio Tiquié, eles começaram a querer matricular nas escolas. Principalmente em 2007, 2008, 2009, por aí... Os Desana de Santa Rosa ouviram que eu estava implantando uma escola indígena no médio Tiquié. Então decidiram me convidar pra que fizesse palestra lá, e dei também. Aí fiz uma palestra, porque na época que estava sendo mais assim... quem teve a experiência muito mais foram o José Barbosa Lima e a Glória, que tinham tido a experiência lá na escola tuyuka, porque eles já foram professores de lá e foram convidados para ser professores em Santa Rosa. Então eles ajudaram na articulação. Aí na época eu também fui dar aula lá, aí comecei, assim, a incentivar eles também. Dei aula por um ano. Então foi isso. Lá pra dentro, a gente não chegou; na cabeceira por enquanto. Só no ano 2009 que o povo que é da etnia Tukano também, que são lá da cabeceira do Castanha, da comunidade Trovão, escola São Miguel, que tem professores... Eram tukano também, então começaram a me... reclamar, né: “por que que você não chega lá nas nossas comunidades pra fazer essas palestras, né, fazer articulações, contar pra gente como tá sendo o andamento da educação escolar indígena, o funcionamento da escola Tukano diferenciada?”. Esses passos que eu fiz. Então começaram a reclamar pra mim. “Tudo bem, qualquer dia eu chego lá com vocês”. Dei uma resposta positiva pra eles. E dito e feito: cheguei lá também. Então me receberam bem, principalmente os pais dos alunos me receberam

bem. Então fiz uma palestra de um dia, contando a história, então começaram a pensar: “tudo bem. Nós queremos entrar como *sala de extensão* de vocês também”. E, nesse ano, é outra sala de extensão. Agora são oito salas de extensão. Lá tem essa escola, fica muito mais longe do que Santa Rosa, lá. Os pais querem que nesse ano... não sei se vou chegar lá também, acho que vou chegar lá... Eles querem também ter um ensino fundamental completo. De quinta a oitava. Aí tem etnia tukano, que são lideranças maiores de lá; tem os cunhados deles, que são tuyukas; e tem yeba mahsã. E eles querem fundar outra escola que fica lá nas cabeceiras mesmo, em Buraco de Cobra. Porque os filhos deles estudavam na escola de Trovão. Já está sendo encaminhado para SEMEC.

Portanto o processo de articulação e de composição da escola segue o fluxo das relações estabelecidas entre clãs Tukano e entre os Tukano e outros grupos exógenos – sejam essas relações de coresidência, cooperação, trocas, alianças, ou simplesmente de *consideração*. Nesse sentido, a curta duração da inserção dos maku (hupda e yuhupde), que estão na base da escala hierárquica dos Tukano, na escola Yupuri é exemplar, pois demonstra como a instituição escolar é incapaz de neutralizar diferenças hierárquicas e de quebrar o afastamento pré-existente entre grupos. Em relação aos alunos hupda e yuhupda que frequentavam a sede da escola Yupuri em Soporí Bua (S. José meio), Vicente comentou:

Mas foi difícil a gente *considerar* nossos parentes hupda. Porque eles tinham vergonha de falar tukano. Claro que a gente respeitava os alunos lá, que são jovens de doze anos, de quinta a oitava série. As meninas também. Mas então eles começaram a ter vergonha de se apresentar, principalmente de fazer exposições. A gente fazia muita pesquisa. Então, durante uma semana, ou depois de uma semana, ou bimestralmente, eles têm que fazer a exposição da pesquisa deles. Então ali é o momento de eles falarem, de se apresentar ali na frente, fazer exposições com a língua tukano, ou talvez um pouco de português também, porque aí já, na quinta a oitava, pode



entrar a segunda língua também. Aí passou um momento... que eu não gostei também. Porque, além de os parentes hupda terem vergonha de falar tukano, quando eles falavam saía um pouco mal, vamos dizer assim. Então muitas vezes os jovens tukano, as moças, começavam a brincar com eles por causa disso aí. Com esse problema, eles passaram a ter medo de entrar na sala de aula, de fazer perguntas pra professor, pra professora. Eles ficavam caladinhos ali no cantinho. Aí ficava um grupinho entre eles só, conversando um pouco entre eles. No primeiro ano de quinta série, eles ficavam indo; mas, depois da metade do ano, eles foram embora. Foram saindo. Com os do igarapé Castanha, aconteceu a mesma coisa, principalmente com os da etnia yuhupda. Aconteceu a mesma coisa. Só ficaram mantendo na escola o Tukano e os Desana.

Por outro lado, Vicente me explicou que considera exitosa a inserção de alunos yuhupde na escola Duhtura, sala de extensão da Escola Tukano Yupuri, localizada na comunidade Desana de Santa Rosa, atribuindo seu sucesso ao fato de que lá os Desana casam há mais tempo com os Yuhupde e muitas vezes se comunicam na língua deles, inclusive na escola.

Dentro do amplo e diverso universo de clãs, grupos, comunidades que passou a compor a associação e a escola, há uma tendência à segmentação, que reflete bem o movimento próprio dos Tukano – conforme demonstrei no capítulo anterior – de viver entre a proximidade e o afastamento. No início apenas a sede da escola, localizada em Sopori Bua (São José meio), oferecia ensino de 5ª a 8ª séries, ao passo que as outras escolinhas, as salas de extensão, ofereciam, por sua vez, apenas a primeira parte do ensino fundamental. Alguns anos após a fundação da escola, algumas lideranças comunitárias começaram a solicitar o oferecimento de 5ª a 8ª séries em suas comunidades, para atender seus próprios filhos e aqueles alunos de comunidades mais próximas. Ou seja, se antes todos os alunos de 5ª a 8ª séries tinham de se deslocar até a escola-sede para frequentar aulas, com o tempo, para cumprir a segunda fase do ensino fundamental, os alunos começaram a se aglutinar nas comunidades mais próximas às suas, como Boca de Estrada, Mahawai Tuhkurō e Duhtura (igarapé Castanha). Desse modo, os alunos adiam para o ensino médio o deslocamento para a escola sede, para Pari-

Cachoeira e São Gabriel. Os moradores alegaram que queriam criar turmas de 5ª a 8ª em suas próprias comunidades devido a problemas de distância e de alimentação – os mesmos que atribuíam à escola da missão. Os alunos, de variados clãs e grupos exogâmicos, que se deslocavam para a sede da escola Yupuri se acomodavam na comunidade de acordo com laços de parentesco. Aqueles que possuíam parentes próximos, como membros dos clãs locais ou irmãs casadas com Tukano Hausirõ e Ñahuri, conseguiam mais facilmente ficar em casas de família; e, ao contribuir junto às atividades de sustento (pesca, caça, processamento da mandioca), tinham acesso a uma boa dieta alimentar. Os outros alunos ficavam no alojamento escolar, que é um pequeno galpão próximo à maloca, e tinham acesso regular apenas ao alimento oferecido na *quinhampira* comunitária e na merenda da escola, complementando sua dieta com alimentos trazidos de casa, principalmente no caso daqueles que vinham de regiões mais piscosas, e com alimentos conseguidos através de pequenas expedições de pescaria fora do horário de aula. Provavelmente esses alunos tinham uma dieta muito inferior à que eles possuíam em casa, ainda mais se considerarmos que alguns deles vinham de comunidades situadas em áreas muito mais piscosas do que Soporí Bua (São José meio).

Apesar de articular uma variedade de grupos exogâmicos, em nenhum momento se cogitou a ideia de essa escola deixar de ser uma escola Tukano. Como seu nome indica, trata-se de uma escola Tukano que inclui os seus cunhados e que, apesar da presença de outros grupos, nunca se tornou oficialmente uma escola multiétnica, ou Tukano e Desana, por exemplo. Imagino que isso decorra do fato de a associação escolar ter sido formada e ser gerenciada por homens Hausirõ e de um segmento específico dos Ñahuri, que, dessa forma, atualizam um histórico de *companheirismo* que remete à época de residência no Papuri. Foram homens desses dois clãs que, antes de articularem com seus irmãos maiores e cunhados, capturaram a atenção e o apoio de membros da FOIRN e do programa Rio Negro do ISA, que até então desenvolviam atividades apenas com os Tuyuka e Tukano do alto Tiquié. Essa aliança foi fundamental no que diz respeito à agregação de recursos humanos e econômicos. Desde a época da fundação da associação, homens desses dois clãs se mantêm na sua diretoria e impreterivelmente na sua presidência, portanto à frente dos projetos por ela desenvolvidos. Houve uma exceção no ano de 2009, quando um Desana de Santa Luzia, apoiado por Vicente, foi eleito presidente da

associação, mas em poucos meses ele desistiu do cargo e foi substituído por um homem Ñahuri porã. Uma questão a se colocar seria como esses dois clãs de relativamente baixa hierarquia conseguiram conduzir esse processo de articulação e manter-se na gestão da associação. Uma das respostas possíveis seria devido ao prestígio que eles possuem por seus ancestrais terem sido pioneiros na ocupação do rio Tiquié, por sua atuação na outorga de território a todos os clãs/grupos envolvidos na escola, e por sua posterior gerência do processo de comercialização no Tiquié. Apesar de sua posição inferior no ranking dos clãs Tukano da região do médio Tiquié, os Hausirõ e seus companheiros Ñahuri porã construíram historicamente uma trajetória de gestão de relações interclânicas e índios-brancos, o que lhes concede, ao menos no contexto do movimento indígena do médio Tiquié, certo prestígio e voz.

Assim como no caso da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira e de algumas comunidades do alto rio Negro (Içana, Uaupés, Tiquié), o processo de formação de organizações comunitárias indígenas e de escolas indígenas esteve associado à construção de uma maloca, o que reforça e atualiza o argumento da força imagética da casa para as sociedades rionegrinas. A construção da maloca em Soporí Bua (São José meio) foi um processo articulado pelos *wiorã* (chefes) no sentido mais estendido que se pode dar a este termo atualmente.

Aqui vale uma digressão. O correlato em Tukano para chefe é *wiog#*, cuja tradução literal seria aquele que dá/fornece a casa/maloca (HUGH-JONES, S.; informações pessoais), alusão ao fato de que tradicionalmente é o homem mais velho de um grupo de irmãos que coordena a construção da maloca e torna-se seu chefe. Com a destruição das malocas e a fundação de comunidades compostas por várias casas, há uma extensão do termo traduzido como chefia. Se anteriormente ele designava estritamente o homem que conduziu o processo de construção da maloca e tornou-se seu chefe, hoje em dia ele se estende e inclui uma diversidade de chefias que estão relacionadas a essas diversas casas que constituem o cotidiano das comunidades.

Na complexa transição entre o que constituiria uma maloca para as atuais comunidades (conf. ARHEM, 2000, para os Makuna), temos uma modificação do conceito de chefia, com a criação da figura do capitão. Esse ponto foi muito bem abordado por Hugh-Jones, S. (1997, p. 111), que afirma que, no contexto do Pirá Paraná, a posição do representante da vila, ou *capitán*, é uma adaptação de uma antiga forma de chefia, em que a separação tradicional entre a atividade ritual do pajé

e a autoridade do chefe da maloca foi modificada e estendida. Na parte brasileira do noroeste Amazônico, como mencionamos anteriormente, primeiramente ocorreu a nomeação de *tushauas* por parte do diretor dos índios, que concedeu cartas-patentes e designou homens de sua confiança como intermediários entre governantes/comerciantes e diversos grupos indígenas de certas regiões. A figura do capitão no rio Negro possivelmente deve estar atrelada à política do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), de designação de um capitão que passa a ser responsável por fazer a mediação entre comunidade e representantes do órgão indigenista – papel que é reforçado por patrões da borracha, comerciantes e pelos próprios salesianos.

De acordo com Hugh-Jones, S. (1997, p. 111), no Pirá Paraná os capitães são homens escolhidos por terem aprendido rudimentos de espanhol e obtido conhecimentos do mundo exterior através de seus trabalhos na missão e na coleta de borracha. No caso brasileiro, da mesma forma, os capitães são homens que possuem certas experiências com os brancos, seja nas missões, no comércio, no garimpo, na extração de piaçava, e dominam o português. Tanto os antigos *tushauas* quanto os atuais *capitães* possuem em comum o fato de serem homens que cumprem requisitos que lhes possibilitam estabelecer certo nível de diálogo com os brancos, atuando como mediadores entre estes últimos e os demais indígenas. Até hoje as pessoas das comunidades se referem ao chefe, em português, ora como *capitão*, ora como *tushaua*, o que revela a continuidade entre esses termos e funções. Mais recentemente começa a se formar uma nova elite letrada, principalmente professores, agentes de saúde, membros da diretoria das associações, os quais, por sua condição de destaque nas relações com os brancos, no domínio de português e de conhecimentos e técnicas ocidentais, e por serem assalariados, começam a ser designados também pelo termo *wiorã*<sup>57</sup>.

Portanto, o termo *wiorã* (chefes, lideranças), que antigamente designava apenas o chefe da maloca, passa a incluir primeiramente a figura do *tushaua*, então a do *capitão* da comunidade, e posteriormente pessoas que estão relacionados a certas casas: a capela, a escola, o polo base de saúde, a sede da associação. Assim como Hugh-Jones, S. (1997, p. 111, traduções minhas) apontou para o contexto do Pirá Paraná, os

---

<sup>57</sup> Rival (2002) registra, entre os Huaorani do Equador, que, com a implantação da escola, a comunidade passa a ser dividida entre produtores (produzem o alimento local) e consumidores (que trabalham mentalmente).

capitães nas comunidades do médio Tiquié “são os homólogos mais velhos da nova elite composta de jovens homens instruídos”.

Retornando ao caso da construção da maloca em São José, pode-se dizer que o *wiog#*, no sentido de dono/fornecedor da casa, foi Miguel Azevedo<sup>58</sup>, do clã Hausirõ porã. No processo de construção da maloca, conduzido por seu Miguel, ele e sua família se deslocaram de Pirõ Sekarõ (São José I), onde moravam em casa vizinha à família de Clemente Azevedo, para a área ao lado, onde seria instalada a escola e construída a maloca, localizada entre essa comunidade e Bote Purĩ Bua (São José II), local de residência de famílias Ñahuri porã. Esse evento foi narrado pelo filho mais velho de Miguel, de modo muito emocionado, como algo que exigiu muito trabalho, esforço e dedicação. Sérvulo conta que uma comunidade foi “aberta” por eles para abrigar a escola: trabalharam por um período longo para abrir a mata fechada para a construção das casas, das roças, reabrir um varadouro que permitia o acesso entre Soporĩ Bua (São José meio) e Bote Purĩ Bua (São José II), onde moram os Ñahuri porã, cujos filhos também seriam alunos da

---

<sup>58</sup> Se formos seguir estritamente regras de descendência e hierarquia, Miguel Azevedo é da linha de descendência de Ahkæto, que, por sua vez, era irmão menor de Hausirõ Maximium. Na época em que a maloca foi construída, Clemente, este sim descendente direto de Maximium, vivia na mesma comunidade que Miguel, Pirõ Sekarõ (São José I). Clemente, que faleceu no ano de 2014, apesar de mais novo, era de um segmento de clã superior ao de Miguel e por *consideração* deveria ser tratado por este último como *tio* ou *irmão maior*. Apesar de Clemente ter desempenhado a função de capitão em alguns momentos ao longo da sua vida, pelo menos no tocante aos assuntos da comunidade e nas relações com os brancos, Miguel sempre apareceu como figura proeminente. Isso pode ser explicado se levarmos em conta dois fatores. O primeiro é a condição de órfão de Clemente. Clemente ficou órfão cedo e desde criança foi criado por Miguel, ou seja, por um homem de um segmento de clã inferior ao seu, e depois por sua irmã mais velha, que o levou de volta para Miguel. Ao retornar para Pirõ Sekarõ, depois de viver no Papuri, Uaupés, e realizar *andanças*, passou a viver como único de seu segmento de clã, perto de Miguel. O segundo fator é que, diferente de Miguel, Clemente nunca estudou e não possuía domínio total do português, principalmente de leitura e escrita. Essas duas questões devem ter contribuído para sua impossibilidade de assumir seu papel de irmão maior nos dias atuais. Desse modo, Miguel ocupava tranquilamente o papel de liderança, assumindo o protagonismo em situações que diziam respeito a seu grupo de irmãos e filhos e ao filho órfão de seu irmão maior, como a abertura de uma nova comunidade e a construção da maloca.

escola. Em Soporí Bua, foram construídas as casas de Seu Miguel e de seus filhos, a maloca que também é utilizada como escola, uma sala de aula, secretaria, biblioteca, radiofonia, e posteriormente uma casa de apoio do ISA, roça escolar, pomar, galinheiro, viveiros de piscicultura.

Além de ser considerado o legítimo *wiogũ*, no sentido de dono/fornecedor da casa, seu Miguel foi eleito o capitão da comunidade, função para a qual ele cumpre todos os requisitos, pois possui uma trajetória ampla de relacionamento com não índios, trabalhou como prático e cozinheiro nas missões, no transporte de mercadorias, viajou à Colômbia para cortar madeira, e domina relativamente bem o português. A construção da maloca foi resultado de uma articulação política do dono/capitão com as novas lideranças letradas, ou seja, professores e diretoria da associação, que, por sua vez, se articularam com a FOIRN e com o ISA e obtiveram apoio financeiro para isso.

Em São José meio, a maloca não é concebida como uma casa no sentido estrito de moradia, local onde as pessoas residem. Também não é sede do ciclo de cerimônias de iniciação ou *dabucuris*, que eram executados pelos Tukano nas antigas malocas e que ainda hoje são realizados parcialmente pelos Tuyuka do alto Tiquié, brasileiro e colombiano, Bará, Yeba mahsã (do igarapé Castanha), e mais integralmente pelos povos Tukano do Pirá Paraná. Nesse sentido, seu Miguel explicou:

Essa maloca é moderna, é pequena. Antigamente todas as famílias moravam numa só maloca, mas a maloca era dividida assim... Aqui ficaria um quarto, da outra parte que ficaria um quarto... Em cada lugar ficaria um quarto... [uma família]. Aqui mesmo seria o fogo, e ali breu... Bota uns esteios, aqui tem esteio, os índios fazem um esteio assim, ali que eles colocam breu... pra acender... Pra iluminar. É assim que fazia antigamente... Beiju elas preparavam ali, tinha um lugar separado... Ficava pra lá... [Perto da entrada das mulheres]. É, ali tinha fogo, onde preparava beiju... Às vezes, numa casa separada... usavam separado... Ali que fabricavam beiju, qualquer coisa que eles faziam... E ali era onde os homens conversavam, pra comer ipadu... Aí... [Mais perto da entrada dos homens] É do lado dos homens... conversavam... dando explicação pros filhos, benzimentos, de canto, de

dança, era ali... ali que eles sentam... Ali era o lugar do chefe... [perto da entrada dos homens].

A maloca de São José é considerada uma Maloca-Escola. No projeto político-pedagógico da escola Tukano Yupuri, ela é assim definida:

A maloca é também denominada Escola Tradicional do Povo Tukano. Tem como objetivos: ser local de encontro e formação; valorizar a cultura indígena tukano; ensinar para os jovens e crianças contos, mitos, danças, artes, ritos cerimoniais; respeitar a diversidade cultural e linguística dos povos indígenas do rio Tiquié, como Tuyuka, Desana, Yeba-mahsã, Bará e Hupda; acolher pessoas jovens e mais velhas para se reunir para aprender e ensinar coisas da cultura, por eles conhecidas; defender a identidade cultural de nosso povo e dos nossos ancestrais; ser um Centro Cultural dos povos indígenas do Médio Rio Tiquié.

A maloca é certamente mais do que uma escola convencional: é um lugar central na vida comunitária. Nela são realizadas as 'quinhampiras', refeições comunitárias pela manhã, durante as quais cada família nuclear contribui com beiju, quinhampira, peixe, carne de caça, mingau de farinha e frutas e manicuera. As mulheres sentam de um lado, e os homens de outro; homens comem primeiro, e mulheres e crianças depois. É um momento de grande descontração, conversas, fofocas, piadas e risadas. Após a refeição, o capitão e algumas vezes outras lideranças, como professores, agentes de saúde e catequistas, organizam os *ayuri*, trabalhos coletivos, a serem realizados pelos moradores da comunidade (capinar, reformar alguma casa ou a maloca, ajeitar o porto, coletar lixo, etc.), ou elaboram sobre a programação da semana ou de semanas vindouras (visitas de padres, equipe de saúde, pessoal de ONGs, governo municipal, entre outros). A maloca é também sede de diversos encontros e festas que *animam (ekati)* a vida comunitária, tais como as reuniões de caxiri após o trabalho comunitário, ou caxiris realizados por ocasião de eventos festivos – dia das mães, dia do trabalhador, dia dos pais, dia do índio, festa junina, semana da pátria, dia da criança, dia dos professores –, eventos esses que algumas vezes incluem pequenos dabucuris. Também é sede de atividades religiosas católicas: aulas de catequese e crisma, culto, missa (quando há visita de um padre), batismos e casamentos. Na medida em

que a Associação Escola Indígena Tukano Yupuri foi ganhando poder político e reconhecimento em nível municipal, a maloca começou a ser sede de eventos mais amplos, como Conselho Distrital de Saúde, Conselho de Educação Escolar Indígena no Médio rio Tiquié.

Além de tudo isso, a maloca acolhe grande parte das atividades da escola. É sala de aula para alunos de 4º ciclo do ensino fundamental e do ensino médio, sede de reuniões do conselho escolar, bem como espaço para discussões relativas ao projeto político pedagógico, planejamento de atividades, elaboração de cartazes para o material didático, apresentação de trabalhos de alunos e avaliação dos pais e professores, oficinas pedagógicas, reuniões e assembleias da associação. É ainda local para a realização de festas relativas à escola, tais quais dabucuris comunitários para os professores e as grandes festas de formatura, praticamente uma das poucas ocasiões em que os Tukano ousam dançar algumas “partes” que conhecem do kahpiwaia, a dança dos antigos, que seus vizinhos Tuyuka do alto Tiquié dominam tão bem<sup>59</sup>.

É importante ponderar que, apesar de haver uma articulação entre maloca e escola, entre o âmbito da comunidade e o âmbito escolar, e entre a chefia comunitária (na figura do capitão) e a chefia da escola (coordenadores e professores), há certos limites sobre o que é referente a um domínio e o que é referente ao outro, de maneira que a confusão entre domínios, principalmente no que tange à questão da chefia, pode desencadear conflitos. Cada casa tem seu dono/chefe, e parece haver uma hierarquia de chefias, em que a autoridade máxima é ou deveria ser a figura do capitão. Dessa maneira, presenciei o estado de total descontentamento por parte dos moradores de uma comunidade que estavam sendo chefiados por dois professores, os quais haviam sido designados para desempenhar as funções de capitão e vice-capitão, porque, como explicou uma moradora de modo desdenhoso, “eram eles que sabiam conversar com os brancos quando eles chegavam”. Além das reclamações relacionadas ao modo como os trabalhos comunitários e festas eram organizados, os moradores não aceitavam o fato de que ninguém conseguia mais cobrar/controlar a postura dos professores, já

---

<sup>59</sup> Discorrerei brevemente sobre as apresentações de kahpiwaia no contexto da Maloca-escola no capítulo 9, na parte III desta tese.



que eles eram ao mesmo tempo professores e capitães, ou seja, estavam acumulando funções de poder que pertenciam a domínios distintos.

Ao articularem uma série de escolas rurais em uma única escola indígena, uma das primeiras ações a ser realizada no rio Tiquié é a atribuição de um nome indígena à escola e a mudança dos nomes das escolas rurais que a compõem, isto é, de santos/padres/agentes de governo para nomes de ancestrais de grupos, clãs e/ou fundadores das comunidades. Isso não foi uma ação isolada da escola Tukano Yupuri, mas se deu concomitantemente no caso de associações e escolas do Tiquié, Uaupés e Içana.

Até hoje não obtive uma explicação clara acerca do nome geral da escola indígena Tukano Yupuri. Devido à regra de nomeação através da qual o filho/filha herda o nome de um parente morto da segunda geração ascendente (HUGH-JONES, C., 1979, p. 133), que conduz a uma repetição de nomes, fica difícil identificar a que Yupuri estão se referindo os Tukano ao atribuírem esse nome à escola. Uma possibilidade é que o nome faça alusão ao ancestral dos Hausirõ porã, que, conforme vimos no capítulo anterior, de acordo com Vicente, era chamado Yupuri Maximiano, o qual foi fundamental na consolidação da ocupação de Pirõ Sekaro e do médio Tiquié. De qualquer modo, Yupuri é um nome que possui um significado muito forte nas narrativas dos meus interlocutores. Conforme vimos no capítulo anterior, os Hausirõ (ÑAHURI E KUMARÕ, 2003) se referem repetidamente a esse nome. Yupuri é o nome do pai dos ancestrais de grande parte dos clãs que compõem a escola – Doe, Hausirõ, Ñahuri (mas não só deles, como de clãs Tukano que hoje residem no alto Tiquié. O caso dos Uremiri porã fica vago). Tratar-se-ia, portanto, de um nome que é inclusivo em relação aos clãs Tukano que compõem a escola, e exclusivo no que diz respeito aos cunhados, de outros grupos étnicos. Yupuri é considerado, além disso, aquele irmão maior que, na época em que residiam no Papuri, ensinou aos ancestrais desses clãs cerimônias e benzimentos. E, principalmente, um irmão maior que se dispôs a ensinar aos seus irmãos menores conhecimentos importantes, situação que os Hausirõ e Ñahuri souberam aproveitar.

No caso das pequenas escolas que compõem a Escola Yupuri, os nomes fazem referência a ancestrais mais localizados, relacionados à fundação de lugares que depois se tornam comunidades, aparecendo, então, a diversidade de clãs e grupos das comunidades que compõem a escola. Por exemplo, a escola São José, situada em comunidade

homônima, passa a se chamar escola *Hausirõ*, nome de ancestral do clã Hausiro porã, primeiro a vir do Papuri ao Tiquié e fundador da localidade que sedia a escola. A troca de nome aparece em muitos dos relatos sobre o histórico de fundação das escolas e demonstra como o processo da educação escolar indígena envolve reflexões amplas acerca da trajetória dos clãs e de seus segmentos. Apresento, nos exemplos a seguir, o caso de escolas que, apesar de situadas em duas comunidades diferentes, possuem em comum o fato de seus moradores serem do clã Uremiri porã:

No relatório do histórico da Escola o nome era Santa Luzia. Com o passar do tempo a Educação Indígena foi aumentando e a luta da Educação Diferenciada também surgiu, então nossos filhos foram matriculados na Escola Indígena Diferenciada Yupuri AEITY. A nossa Escola que antes tinha o nome Escola Santa Luzia ficou sendo como sala de extensão. Foi convocada uma reunião pelo Professor João Bosco Sarmiento dos Santos [Desana], que disse que poderíamos mudar esse nome de Santa Luzia para a Escola Uremiri. Uremiri é um nome Sagrado da força vital do nosso ancestral. Quero dizer que esse nome seria o patrono<sup>60</sup> dessa Escola Indígena Diferenciada. Por isso foi que colocamos pra lembrar do nosso Ancestral Uremiri da Etnia Tukano tendo apelido da etnia Turu-Porã (Histórico da escola Uremiri, comunidade Santa Luzia).

No ano passado, 2008, tivemos uma reunião com o professor Gilberto. A preocupação dele é associar com a escola Indígena para minimizar as dificuldades, fortalecer a política de Educação Indígena, por isso nós associamos com a escola AEITY. Nesse ano de 2009 estamos dentro da associação AEITY. Por isso a escola convocou todos os pais dos alunos para uma troca de nome da escola. Porque o nome da escola São Miguel era o nome do branco, para escola indígena tem

---

<sup>60</sup> Aqui há uma analogia entre patrono (protetor, defensor, padroeiro), termo usado para designar os santos que dão nomes às comunidades, e ancestral que poderá ser explorada analiticamente no futuro.

que ser nome indígena. O sábio senhor Amaro, senhor Jaime, e senhor Feliciano relataram que vieram lá do Rio Papuri, e que tem história longa. O primeiro ancestral deles era Uremiri. Primeiro ele morou no Papuri, com problema, rivalidade decidiram mudar de lugar, do Papuri para Rio Tiquié. O Uremiri é um dos chefes dos Tukanos, os netos ou bisnetos estão espalhados em São Francisco, Barreira Alta e Trovão do Igarapé Castanha. O Uremiri morou alguns anos no Rio Tiquié. Com o tempo ele mudou para Trovão [no Castanha]. Já existia maloca para Uremiri, ele era guerreiro, forte rival respeitado. Ali morou com sua família, tinham instrumentos musicais, tradicionais, fazia festa para fazer dabucuri e dançava com seus parentes e assim eles viviam aqui no Trovão. Depois de muitos anos ele morreu e foi enterrado aqui mesmo no Trovão. O túmulo dele se encontra no pátio da comunidade Trovão. Por isso toda comunidade aprovou colocar o nome da Escola Uremiri. Por que colocaram esse nome? Porque para eles é um ancestral desses Tukano, por isso deram esse nome. A partir de hoje a escola São Miguel foi trocado o nome: Escola São Miguel para escola Uremiri na comunidade Trovão (Histórico da escola Uremiri, comunidade São Miguel).

Paralelamente à nomeação das escolas, houve todo um movimento por parte dos membros da associação que também se empenhava, no contexto do movimento indígena do alto rio Negro de modo mais amplo, em explicitar e utilizar, principalmente no âmbito das reuniões e de documentos da associação, os nomes indígenas das localidades onde estavam instauradas as comunidades no lugar de utilizar os nomes cristãos que lhes foram atribuídos pelos padres. Assim que, em vez de se referir, no contexto das reuniões e aulas, à comunidade São José II, utilizava-se o nome Botepuri bua (Morro de Embaúba); em vez de usar Santa Luzia, usava-se Buhkurã Batha; etc. Em outro nível, os nomes de benzimento nas línguas indígenas, que antes consistiam em tabu a partir do momento em que moços atingem a puberdade, passaram a ser usados no contexto escolar – não para interpelar as pessoas, mas durante a autoapresentação das pessoas em aulas, encontros e na assinatura de trabalhos escolares e documentos da

associação. Há casos limite, inclusive, em que a criança foi registrada no cartório e no documento de identidade com o nome indígena, havendo uma sobreposição entre o nome de benzimento e o nome de “branco”. Vale ressaltar que, apesar de os nomes serem utilizados com certa espontaneidade pelas lideranças letradas, pelos jovens e pelos alunos, alguns velhos e *kumua* demonstram certa resistência em adotar esse hábito.

A atenção em relação aos nomes é importante se levarmos em conta que os nomes pessoais Tukano constituem um dos mais importantes itens de propriedade imaterial do grupo, e mais especificamente do clã (pois há uma pequena variação de acordo com o clã no que tange ao arsenal de nomes próprios tanto masculinos quanto femininos), repassados internamente de geração a geração. Se os nomes de espírito constituem parte de uma vitalidade interior do grupo que é encoberta e guardada (HUGH-JONES, S., 2002), o fato de serem tornados visíveis e audíveis, exibindo as diferenças que marcam – de grupos, de clãs, de ordem de idade, em placas com nome de associações e escolas, documentos, lista de chamada, livros, falas e gravações audiovisuais, e documentos de identidade –, sugere que eles devem implicar relações e transformações mais profundas do que uma explicação pautada na ideia de reforço de etnicidade indígena poderia indicar. A atribuição dos nomes de seus ancestrais às escolas pode revelar, quiçá, uma tentativa, por parte dos Tukano, de domesticar essa instituição.

## PARTE II. PESSOA, CONHECIMENTOS E TRANSFORMAÇÕES

Nesta segunda parte da tese, investigo como as transformações da casa alteram os procedimentos relativos à construção da pessoa – *benzimentos* (*bahsese*), aconselhamentos (*werese*), restrições (*betise*) – nas fases marcadas do ciclo de vida (nascimento, primeira menstruação, iniciação, morte) e analiso continuidades e descontinuidades nos processos de transmissão de conhecimentos que ocorrem nesses e a partir desses momentos. Demonstro que *abandono* (*koase*), *esquecimento* (*ahkobohase*), *abrandamentos* (CABALZAR, F. 2010) e *experimentação* (*yãase*) e *teste* (*yãakeose*) caracterizam processos contemporâneos de construção da pessoa, produção e transmissão de conhecimentos, cujas atualizações impescindem da atuação de duplas intergêneros e *parcerias* intergeracionais.

Seeger, Viveiros de Castro e DaMatta (1979) propõem a realização de uma avaliação das categorias de análise, temáticas e formas de abordagem acerca das sociedades indígenas no Brasil e inauguram o uso da noção de pessoa para o entendimento a respeito das sociedades ameríndias, argumentando que a especificidade dessa noção nessas sociedades se refere ao fato de elas terem como idioma central a corporalidade. Ou seja, a fabricação da pessoa exige uma fabricação do corpo, que é ao mesmo tempo matriz de símbolos e suporte de identidades e papéis sociais e ocupa posição organizadora nessas sociedades. A “sócio-lógica indígena se apoia numa fisiológica”. Destacam, entre as etnografias que abordam ideologias nativas da corporalidade, as pesquisas sobre o noroeste Amazônico de Irving Goldman sobre os Cubeo, de Gerard Reichel-Dolmatoff sobre os Desana e de Stephen e Cristine Hugh-Jones sobre os Barasana. Porém, os grupos Tukano Orientais aparecem, desde o referido artigo, de modo ambíguo em relação a uma teoria mais geral da pessoa amazônica: se por um lado são considerados um exemplo do uso do simbolismo corpóreo-sexual para pensar a sociedade e o cosmos (REICHEL-DOLMATOFF, 1968), por outro figuram como uma das poucas sociedades a apresentar algo semelhante às linhagens clássicas, conceito que os autores estavam considerando inadequados para se pensar a Amazônia. Desse modo, tentam amenizar essa diferença:

Estas linhagens no entanto são conceitualizadas (GOLDMAN, 1977, BIDOU, 1977, C. HUGH-

JONES, 1977) em termos da transmissão da substância física e da substância espiritual, numa dialética da exogamia e do sangue (feminino), da continuidade da linhagem e do sêmen (patrilíneo), ambos os sexos contribuem com aspectos espirituais e físicos na fabricação da pessoa. Mais ainda, a estrutura clânica hierarquizada dos Tukano assenta em mitos de criação cuja linguagem fisiológica (nascimento, gestação, corpo partido da cobra fálica-uterina) ressoa por toda cosmologia tukano: na casa, na caça, no mito, no espaço (SEEGGER, et al, 1979, p. 12).

A essas pesquisas inaugurais, acrescento o artigo de Arhem (1978), que apresenta observações enográficas sobre rituais de ciclo de vida entre os Makuna de Komeña – nascimento, iniciação e morte – situando-os no seu contexto ideológico. Dentre esse conjunto de autores, ainda, é interessante destacar Christine Hugh-Jones, pois sua pesquisa consiste numa das principais referências para a composição do argumento dos autores de que na Amazônia, mesmo nas sociedades em que existe algo semelhante a linhagens, é possível falar em uma noção de pessoa e no idioma da corporalidade. Hugh-Jones, C. (1979) combina o estudo da organização social e da cosmologia Barasana e delinea um conjunto de conceitos relativos ao espaço e ao tempo que compõem/regulam a relação do indivíduo com seus processos corporais e com a identidade do grupo de descendência. Argumenta que os eventos e ideologias associados com as mudanças do ciclo de vida mostram o interesse dos indígenas na diferença entre a vida e a morte e na diferença entre os sexos, traço que considera universal. Para a autora, o ciclo de vida é um processo dual que se refere, por um lado, à reprodução fisiológica e espiritual do indivíduo e, por outro, à reprodução das estruturas sociais. Nesse sentido, demonstra que a ideologia e o ritual que acompanham as mudanças referentes à criação e ao desenvolvimento do corpo e da alma do indivíduo reúnem os fatos biológicos da vida – nascimento, crescimento, menstruação, reprodução sexual e morte – com a existência dos grupos de descendência patrilíneos exogâmicos.

Mais recentemente, diversos autores desenvolveram artigos e pesquisas sobre grupos Tukano Orientais afinados com a discussão sobre pessoa e corpo nas terras baixas da América do Sul, dentre os

quais destaco alguns que considero fundamentais. Stephen Hugh-Jones reforça as especificidades Tukano perante regras gerais amazônicas, em três artigos. Em Hugh Jones, S. (2002, 2006), o autor reúne dados sobre a onomástica tukano, com o intuito de complementar as informações sobre tal temática na Amazônia e de esclarecer a natureza da partrilinearidade tukano. Ele explora o papel dos nomes e da nomenclatura na constituição da pessoa, observando as ocasiões ritualizadas de nascimento, iniciação e morte, quando os nomes e a nomenclatura passam para primeiro plano. Mostra que o padrão Tukano, embora seja endonímico, como defende Viveiros de Castro (1986), não o é exclusivamente e que seu sistema de nomenclatura, apesar de apresentar alguns paralelos, difere de modo significativo daquele dos Jê e dos Bororo. Em outra ocasião, Hugh-Jones, S. (2009) argumenta que, diferente de outros povos amazônicos, os objetos ocupam local central na mitologia de criação do mundo e da humanidade, na conformação do sistema patrilinear de parentesco e na própria formação da pessoa e da corporalidade Tukano. No nascimento, nomenclatura, puberdade e iniciação, o kumu controla transformações e transições do corpo manipulando artefatos identificados com partes do corpo.

Mahecha (2004) realiza uma descrição etnográfica das pautas da criança Macuna do Baixo Apaporis, na qual explora as concepções Macuna das noções de pessoa, fertilidade, procriação e criança, bem como as atividades seculares e rituais que efetuam para moldar e conformar os corpos, espíritos e emoções das novas gerações, as quais replicarão essa tarefa. O estudo focaliza na análise de processos macuna de torná-los *masoare*, “criar ou humanizar”, torná-los *masa goro*, “pessoas verdadeiras”, e tudo o que se requer para se tornar adulto e “viver bem”. Cayon (2010), a partir de uma abordagem mais voltada para a cosmologia Makuna, tomando como eixo as noções de doença e alguns conceitos do Pensamento (*ketioka*) referentes à pessoa, mostra a importância dos lugares, substâncias e objetos na construção e constituição das pessoas e de suas profissões sociais. Demonstra como o processo para converter-se em pessoa verdadeira (*masã goro*) se inicia no parto e termina ao completar-se a aprendizagem de uma profissão social, que envolve o trabalho xamânico e ritual durante diferentes etapas da vida, mas também implica a aprendizagem e a prática de certas condutas sociais adequadas, aprendidas mediante conselhos e dietas.

Flora Cabalzar (2010) analisa percepções acerca dos processos de geração e transformação dos saberes considerados de maior valor (*niromakañe*) entre os Tuyuka do alto rio Tiquié. Tem como objetivo descrever como conhecedores (*masirã*) são percebidos a partir de atualizações de aspectos da agnação ou das vitalidades transmitidas por linhas paternas, agnação que se realiza sob novas formas nos movimentos de abertura ao exterior – abrandamentos nas práticas de proteção, na nomeação, na circulação de saberes e sua eficácia na composição de almas, corpos, pensamentos. Ao focar em processos de construção dos saberes, realiza uma releitura das redes de sujeitos com seus conhecimentos: os papéis do benzedor, pajé, chefe, guerreiro, servo; os conhecimentos como propriedade dos clãs, subclãs; o debate político sobre o controle dos conhecimentos, as prerrogativas especiais, as disputas por prestígio e atualizações políticas das prerrogativas.

Especialmente através da parte II desta tese, pretendo abordar a temática da construção da pessoa entre clãs do grupo Tukano propriamente dito, moradores do médio Tiquié, região marcada pelo forte histórico de contato. Inspirada pelos autores acima mencionados, especialmente por C. Hugh-Jones e F. Cabalzar, parto da concepção de que, entre os Tukano, processos de constituição de *mahsã* (*gente*), *mahsã kurari* (clãs – grupos de gente) e *mahsãise* (conhecimentos) se entrelaçam e devem ser pensados uns em relação aos outros. Apesar de retomar o esquema clássico de descrição dos ciclos de vida da pessoa, não tenho a pretensão de realizar uma análise estrutural, nem de apresentar um modelo dos procedimentos que “deveriam ser” realizados em tais momentos. Minha abordagem preza pela combinação da descrição de casos etnográficos com a apresentação da reflexão de especialistas ou pessoas comuns sobre continuidades e descontinuidades nos processos de construção da pessoa e transmissão de conhecimentos entre os Hausirõ e Ñahuri porã, tendo como pano de fundo as transformações advindas da desintegração da casa e da fragmentação da vida social em diversas casas, tópico introduzido na primeira parte desta tese.



## CAPÍTULO 4. Vida, poder e conhecimento: reflexões a partir do nascimento

Meu objetivo neste capítulo é argumentar que o nascimento, na língua Tukano *bahuase*<sup>61</sup>, cuja tradução mais adequada seria *aparecimento*, é um momento fundamental para atualização de conhecimentos masculinos e femininos em torno da produção da pessoa, que impescinde da articulação entre gêneros<sup>62</sup> e geracional efetivada através da atuação conjunta de duplas: benzedor/parteira, pai/mãe, benzedor/pai, parteira/mãe, benzedor/criança. Durante esse momento, tais duplas realizam inovações sobre sentidos e práticas de conhecimentos ao exercer *experimentações* (*yãase*) e *abrandamentos*<sup>63</sup> na execução de *benzimentos* (*bahsese*), *aconselhamentos*<sup>64</sup> (*werese*) e cumprimento de *restrições* (*betise*), alterando-os de acordo com as transformações sociais. Além disso, demonstro como, com a desintegração da maloca e a construção de casas nucleares, ocorreu a internalização do parto, movimento que, longe de significar sua desritualização, revela uma capacidade Tukano de inovação e de estabelecimento de outros links criativos entre espaços e significados rituais.

Na composição desses pares, encontro uma analogia com os processos descritos na primeira parte desta tese: o estabelecimento de duplas. Se nas narrativas históricas observamos a composição de *parcerias* entre duplas compostas por irmãos maiores e irmãos menores, seja no nível interno ao clã ou entre clãs, durante o nascimento a composição das duplas se dá entre homem/mulher (kumu/parteira, pai/mãe), homem mais velho/homem mais novo (kumu/pai), mulher mais velha/mulher mais nova (parteira/mãe) e está diretamente

---

<sup>61</sup> Que remete à categoria de Bahuari mahsã (Gente de Aparecimento), mencionada na história de origem da humanidade, no capítulo 2.

<sup>62</sup> Hugh-Jones, C. (1979) já apontou, em um nível mais amplo, a importância da complementaridade de gênero na construção da pessoa entre os Barasana, demonstrando que a criança recém-nascida é composta pela contribuição maternal (sangue feminino/líquido corporal) e pela contribuição masculina (sêmen/osso), e logo recebe a contribuição do avô paterno (nome/alma); e que o crescimento é promovido pela comida feminina e xamanismo masculino, que influenciam corpo e alma respectivamente.

<sup>63</sup> Conf. Cabalzar, F. (2010).

<sup>64</sup> Conf. Pereira (2013).

relacionada à execução, controle e cumprimento de uma série de procedimentos que se constituem como tipos específicos de conhecimentos: *bahsese* (*benzimentos*), *werese* (*aconselhamentos*) e *betise* (*restrições*). Um ponto importante na composição dessas duplas é seu caráter ao mesmo tempo complementar e hierárquico. Se, nas narrativas das trajetórias históricas dos sibs Hausirõ e Ñahuri porã, constatamos a autoridade do irmão maior sobre o irmão menor, no caso da kumu e da parteira observamos que há uma clivagem de gênero entre o kumu, que detém conhecimentos especializados e autoridade para tomar e impor decisões importantes em relação ao parto, e a parteira, que detém certos conhecimentos e atua como uma espécie de mediadora entre o casal e o kumu. Concomitantemente, a dupla de especialistas kumu/parteira exerce autoridade e controle sobre a dupla pai/mãe, ditando e controlando seu comportamento. Na dupla kumu/pai, há um processo de transmissão de conhecimentos em que o kumu é aquele que detém os conhecimentos e *testa* os conhecimentos do novato. Na dupla parteira/mãe, é constituída uma relação de *cuidado* da primeira em relação à segunda, na qual a mais velha orienta as ações da mais nova, transmitindo-lhe uma série de conhecimentos, procedimentos e regras. Finalmente, na dupla kumu/criança, há uma transferência geracional vertical de nome, vitalidades e conhecimentos clínicos.

Os procedimentos em torno do parto – *benzimentos*, *aconselhamentos* e *restrições* – conformam um modo de cuidado e de controle intergênero e intergeracional. Ao benzer sua nora durante o parto, o homem está cuidando das mulheres dos seus filhos, mães dos seus netos. A parteira, chamada *iñanunngo* (aquela que cuida) ou *nihikotego* (aquela que espera/vigia o feto), além de executar o parto tem o papel fundamental de criar as condições para que o parto aconteça: estar atenta ao início e ao prosseguimento do trabalho do parto, arrumar o lugar onde ele vai acontecer, ministrar plantas medicinais à parturiente e solicitar os serviços do kumu, isto é, uma série de benzimentos de acordo com o andamento do parto. Além de executar encantações xamânicas, o kumu tem a autoridade de tomar decisões sobre a realização do parto e sobre as regras relativas ao cumprimento de restrições por parte do casal. A parteira vai *aconselhar* os pais seguindo as decisões do kumu e ajudar a controlar os comportamentos do casal. As duplas kumu/parteira, pai/mãe, pais/criança são apoiadas em suas ações por outros homens e mulheres, geralmente da parentela do pai, que compõem uma rede de cuidados em torno do parto e do nascimento

da criança, contribuindo para que esse seja um momento exitoso, a fim de que a criança nasça e continue saudável. Podemos identificar nesses procedimentos o estabelecimento de dois tipos de relações hierárquicas: do kumu em relação à parteira – o primeiro sendo quem define, e a segunda quem apoia –; e da dupla kumu/parteira em relação às duplas pai/mãe – os primeiros controlando os segundos.

Para me aprofundar nas discussões acima anunciadas, organizo este capítulo em três tópicos. No primeiro apresento algumas considerações sobre as transformações em torno do nascimento entre os Hausirõ e Ñahuri a partir de entrevistas realizadas com mães e pais de diferentes gerações. No segundo descrevo um parto contemporâneo, que presenciei durante meu trabalho de campo. No terceiro tópico, apresento algumas reflexões que articulam questões presentes nos tópicos anteriores.

#### 4.1 Transformações dos procedimentos em torno do nascimento

Os Tukano do médio Tiquié não realizam mais rituais de iniciação masculina nem dabucuris (rituais de troca de alimentos e objetos) nos moldes antigos, porém continuam a realizar imprescindivelmente procedimentos relativos ao nascimento de crianças: uma série de *benzimentos* (*bahsese*), dentre os quais aquele em que se atribui o nome pessoal clânico – *bahseke wame* (nome de benzimento) ou *heriporã wame* (nome de coração)<sup>65</sup> – a cada criança

---

<sup>65</sup> Aqui utilizo a tradução atribuída por meus interlocutores a este termo, cuja tradução literal seria algo como filhos da respiração. No cotidiano, os Tukano costumam utilizar outro termo para coração: *dahsiatu*. Em Ramirez (1997, t. II, p. 55), *ehêri po'rã*, coração, faz parte do verbete *ehêri*, que possui outras entradas, como *ehêri kô'ô*, gemer; *ehêri mii*, respirar; *ehêri miise sãro*, pulmão; *ehêri miiridaa*, laringe; *ehêri peti*, ter vida curta. Também há as entradas: *ehêri pō'rati*, ter sentimento; e *ehêri porã yeé*, sentimentos íntimos. Com referência direta à nominação, existe a entrada *ehêri pō'rã dare*, insuflar a força vital: *a'tigo ðeré Ye'pãrio ehêri pō'ra da're'*, dou o nome de Ye'pário a esta menina recém-nascida (para insuflar a força vital). Silva (1962, p. 289) afirma que, enquanto as gerações mais novas utilizam *heriporã* como sinônimo de alma, os mais velhos se referem a esse termo apenas como órgão do corpo, coração. Ao falar de nominação entre os Barasana, Hugh-Jones, C. (1979, p.133) se refere ao termo *baseri wame*, que traduz como “nome xamânico”. Hugh-Jones, S. (2002, p. 50) entre os Barasana se refere ao nome pessoal como *baseri wame*, nome de espírito. Arhem (1978), sobre os Makuna, menciona *keare wame*,

que nasce e o cumprimento de uma série de restrições (*betise*) por parte do pai, da mãe, da criança e, em menor grau, daqueles diretamente envolvidos no parto: o benzedor e a parteira, idealmente avô e avó paternos da criança. Esses procedimentos são definidos pelo kumu e recomendados a partir de uma série de *aconselhamentos* (*werese*) dados principalmente pelo kumu e pela parteira (avô e avó paternos, idealmente).

A imprescindibilidade da realização do benzimento de nomeação nos dias atuais foi registrada por Andrello (2004, p. 46) para os Tukano e Tariana de Iauaretê:

Algumas pessoas de Iauaretê afirmam que com o fim dos rituais de iniciação masculina a nomeação reveste-se hoje de uma importância ainda maior. Trata-se de uma prática ainda amplamente em vigor no Uaupés, e que, provavelmente por sua discricção ritual, em nítido contraste com as grandes performances coletivas que envolviam os primeiros, não vieram a ser objeto de perseguição tão acirrada por parte dos missionários. Certos informantes apontam que a iniciação consistia, de fato, em um “reforço” da nomeação. É esta última que garante às pessoas a obtenção de certas capacidades vitais essenciais, sem as quais não crescem e não adquirem forças ao longo da vida. Já a partir da iniciação, um homem está pronto para se casar, pois adquire então a capacidade de reprodução. Mas a condição para isto é que antes tenha recebido um nome de seus ancestrais.

Os mais velhos, relatam que, ao menos no rio Tiquié, houve uma perseguição por parte de padres salesianos que formavam catequistas locais para ajudá-los a convencer os demais a abandonar os

---

nome soprado. Mahecha (2004, p. 214) se refere a *keare wame* entre os Makuna, traduzindo como nomes de curación (nomes de benzimento). Goldman (1979, p. 171), na língua Cubeo, cita a expressão *amindone pino*, que traduz como “dar um nome”. Entre os Tuyuka, Cabalzar, F. (2010) faz referência ao *yeripona basere*, benzimento de alma ou nomeação. Andrello (2004, p. 236), para os Tukano e Tariana do Uaupés, refere-se ao uso do termo *baseke wame*, nome de benzimento, e diz que, de modo geral, se afirma que o nome aloca uma alma, *eheri porã* (filhos da respiração) à pessoa.

procedimentos relativos ao nascimento, especialmente a nomeação. Esses benzimentos foram temporariamente *abandonados* (*koase*), porém rapidamente retomados a partir do momento em que começaram a *observar* (*iñase*) *pela experiência* (*yãase*) que mulheres e crianças estavam morrendo após não terem sido devidamente *benzidas* durante o parto e o nascimento. No relato do velho *finado* Luciano, Ñahuri porã, morador de *Mahawai Tuhkurō*:

Os padres começaram a perguntar: “por que vocês costumam benzer?”. Enquanto isso, aquele chamado Bese [Tukano morador do baixo Tiquié] se tornou catequista. Na parte de cima [alto Tiquié], era Antoni Pikoho [Tukano do alto Tiquié]; na parte de baixo, era o *finado* Bese. Enquanto eles conversavam/falavam assim [*ukūwā*], um que se chamava Padre Catequista andava com eles apresentando [dizendo que os dois eram catequistas] para as pessoas das comunidades. Eles pediam a elas que acabassem [lit. *fechassem*] os benzimentos. Vendo que essas conversas estavam acontecendo, nossos antepassados se reuniram em Barreira [comunidade situada no médio Tiquié] e começaram a dialogar. Ouvindo essas conversas, eles disseram: “nós somos outros [*ahperā*], nos diferenciamos pelo benzimento, *mariā bahsekarā paramerā nirā* – somos netos de pessoas que sempre benzeram”. Mas, como os padres conseguiram convencer esses dois [Bese e Antoni], eles começaram a dizer para os outros: “vamos abandonar isso, nós próprios temos costume de nos envenenar e morrer” [em referência aos *estragos*]. Porém os filhos e noras desses que falavam assim ficaram muito doentes e começaram a morrer. No período de nascimento da criança, tomavam banho, comiam, sem ser benzidos. Seus filhos não tinham benzimentos de banho, nem de alimentação. Os padres brancos *enfiaram essas ideias nas cabeças deles*. Diziam: “nós tomamos banho e comemos sem fazer benzimento, por isso vocês devem abandonar isso”. Mas exatamente a mulher do que dizia tanto para acabar [com esses conhecimentos] morreu em consequência de disritmia [lit. coração sai

rápido]. Vendo isso, um homem do Castanha [afluente do rio Tiquié] se assustou e disse: “vamos ter de benzer novamente. Desde as *considerações* dos ancestrais, nós nunca *deixamos* os benzimentos”. No tempo em que o padre catequista chegou, a minha filha, que estava viva, Yuana [Joana], era pequena. Eu disse ao padre que teria de benzê-la. Ele me disse que, se fosse assim, eu não poderia comungar [literalmente comer Oakh]. Assim dito, ele me perguntou: “você benzeu esta pequenina?”. “Benzi”, disse a ele. “Então eu quero ver ela crescer”, disse ele duvidando. O pessoal da boca do Castanha eram pessoas que falavam sem medo que iriam continuar benzendo. Eles tinham discurso de que esses benzimentos eram *vistos [iñakahsa, lit. analisados pela vista]* desde a canoa de transformação. Desde que nossos avós vieram de *Waiperi até Sã Yuse, Manu Bua, Dhase poeya, Mhawi Thukuro*.

A vida nas *andanças* nas décadas seguintes também conduziu ao *abandono* temporário dos procedimentos relativos ao parto. Nelson Pedrosa, do clã Ñahuri porã, morador de Oan (Serra de Mucura), que tem aproximadamente cinquenta anos, contou que, quando era mais novo, ele e a mulher foram trabalhar na extração de piaçava na Venezuela e que nessa época não se importavam com *benzimentos*; achavam que, enquanto os velhos Tukano queriam benzer tudo, os brancos tinham filhos sem *benzer* e “passavam bem”. “Querendo ser como os brancos”, não fizeram benzimento de nominação em seus filhos. Perderam dois filhos pequenos. Souberam, pela *experiência* (yãase), que o benzimento tem de ser feito.

Portanto, os procedimentos relativos ao parto – e, de modo especial, o benzimento de nominação – foram abandonados em diferentes momentos, porém retomados a partir da *experimentação*: *viram* que crianças estavam morrendo e *souberam, pela experiência*, que os *benzimentos eram imprescindíveis* para a vida.

O relato do velho Luciano revela que os Tukano consideram que esses tipos de *benzimentos* são uma espécie de propriedade, de conhecimento, que vem desde a origem da humanidade e acompanha seus ancestrais ao longo da trajetória de seus clãs, definindo o próprio ser Tukano: estes são “netos dos que benzem” e possuem filhos que são

benzidos. Nesse sentido, Nelson contou que recentemente, quando foi realizar uma viagem junto a outros Tukano na região do rio Pirá Paraná, onde vivem os Barasana, Tatuyo e outros grupos Tukano Orientais que deles se diferenciam por continuar realizando grandes rituais, uma mulher entoou um *hãde hãde* [canto feminino], dizendo que “eles são como eles, pois têm filhos com *benzimento*”. A tentativa fracassada de não ser benzido e passar bem delineia limites corporais e existenciais entre os Tukano e os Brancos, “que não benzem e passam bem”. A origem remota e a constância dos benzimentos são sintetizadas nas palavras do kumu Jovino Pedrosa, do clã Ñahuri porã: “os benzimentos são milenares, não são como plantas ao redor de casa, não podem ser *deixados de lado*, são dos *bahuari mahsã* (gente do aparecimento), dos *pamwri mahsã* (gente da transformação), não se esgotam...”.

Conforme vimos nos capítulos anteriores, a perseguição a práticas culturais foi apenas um aspecto da atuação dos padres salesianos, que estava estruturada na destruição das malocas e na constituição de comunidades compostas por casas nucleares. Outro aspecto importante dessa política missionária foi a implementação de ideais de higienização e saúde ocidental e a coibição da realização de benzimentos e da aplicação de plantas em momentos como partos, menstruação e no tratamento de doenças. Com isso chegamos à internalização do parto. Se por um lado tudo indica que esse processo de transição gradual do lócus de nascimento de fora para dentro foi influenciado pelas ideias dos missionários, por outro ele dependeu da decisão e da *autorização* dos kumua.

De acordo com a fala de Isabel, tuyuka, de aproximadamente 70 anos, casada com um Tukano Ñahuri porã, ela teve os seus primeiros filhos fora de casa, “perto das plantas”, porque seu sogro não permitia que ela desse à luz dentro de casa:

No tempo que meu sogro, Sabino, vivia, ele não autorizava que mulher ‘pegasse neném’ dentro de casa, pois, se tivesse dentro de casa, qualquer pessoa da família pegaria picada de jararaca. E ainda dizia que tem gente que grita quando sai a criança. O Sabino não autorizava o homem escutar essa voz, que é sinal de azar, nem mesmo o pai. Ele benzia lugar separado com cigarro para ter o filho. Eu tinha filho fora, nas plantas, e depois entrava com o neném, mas antes disso ele benzia.

Hugh Jones, C. (1979, p. 128, traduções minhas) afirma que, entre os Barasana, “a natureza do nascimento e a total exclusão dos homens, até mesmo no ato essencialmente ritual de enterrar a placenta, somado à localização do evento na roça de mandioca – um domínio feminino – faz dessa uma ocasião feminina por excelência”. Com o passar das décadas, nas comunidades Tukano do médio rio Tiquié, o parto é internalizado e passa a ser realizado dentro das casas de família, primeiramente nas cozinhas, espaço feminino, e atualmente em um cômodo ou quarto com portas e janelas bem fechadas. Este último aspecto, de se isolar o cômodo onde o parto vai acontecer, não deve ter sua importância minimizada, pois é um procedimento que, de certa forma, neutraliza a internalização do parto, garantindo que este seja realizado dentro da casa, porém à parte. Como veremos nos tópicos seguintes desta parte II, a criação de cômodos isolados se dá em outras situações importantes da vida ritual Tukano: para execução de encantações xamânicas durante rituais, para isolar a moça por ocasião da primeira menstruação, para isolar as mulheres durante as festas com jurupari.

A partir de um levantamento sobre partos entre os casais que residem atualmente em *Sopori Bua* (São José meio), *Wahp# Nuhk#* (Cunuri) e *M#hawaii Tukurõ* (Pirarara Poço), pude inferir que a grande maioria deles continua a ser realizada na comunidade e é conduzida por um benzedor e uma parteira – os quais, nos partos dos primeiros filhos, são preferencialmente o avô (ou bisavô, no caso de ainda estar vivo e executar encantações xamânicas) e a avó paternos.

Em relação à realização dos benzimentos, a partir do terceiro filho, a tendência é que o próprio pai, principalmente no caso de este ser o filho mais velho de um grupo de irmãos, comece pouco a pouco a dividir responsabilidades com o seu pai, ou seja, com o avô paterno da criança. Enquanto o avô paterno benze o lugar do parto e nomeação, o pai começa a benzer o banho; ou, enquanto o avô benze o banho, o pai benze o breu; e assim por diante. Compõe-se provisoriamente, então, uma dupla de benzedores. Nesse período há toda uma fase em que o futuro pai começa a tentar benzer e a *experimental* (*yaãse*) seus conhecimentos de benzedor sob a orientação de seu pai e a ser *testado* (*yãakeose*) quanto a seu êxito. Abaixo descrevo os arranjos realizados no interior de algumas famílias residentes nas comunidades acima citadas.



Primeiramente cito o exemplo dos benzimentos relativos ao parto e à nomeação dos filhos de Antenor, do sib Hausirõ porã, morador da comunidade *Sopori Bua*, segundo filho de Miguel Azevedo. Quem realizou os benzimentos relacionados ao parto e à nomeação de seu primogênito foi o bisavô paterno de seu filho, Joanico, que, apesar de velho, ainda exercia fortemente o papel de kumu entre seus filhos, netos e bisnetos. Seu segundo filho, uma menina, foi benzido em conjunto pelo bisavô paterno e pelo avô paterno, Miguel, seu pai. Segundo Antenor me explicou, nesse período Miguel estava *provando* o que tinha aprendido com seu pai – ou seja, *experimentando e sendo testado* em relação ao que com ele aprendera. Enquanto Joanico benzia o banho, dizia a Miguel que benzesse o breu, de modo que eles dividiram as responsabilidades. Quanto ao parto e à nomeação do terceiro e quarto filhos de Antenor, uma menina e um menino, estes foram benzidos apenas por seu pai, Miguel, avô das crianças, do que se deduz que ele já possuía habilidade necessária para realizar esse tipo de procedimento sozinho. O último filho de Antenor foi benzido pelo *finado* Clemente, homem a quem nos referimos no capítulo 2, que era do mesmo clã, morador da mesma comunidade, porém de um segmento de clã hierarquicamente superior. Clemente compartilhou a responsabilidade com seu sogro, provavelmente porque ainda estava em período de *provação* ou *teste* de seus poderes de benzedor.

Dentro da mesma comunidade, registrei alguns pontos sobre a responsabilidade de benzimento de parto e de nomeação dos filhos do *finado* Clemente, que, apesar de ser o segundo filho, era o único vivo de um grupo de irmãos. Seus cinco primeiros filhos (duas meninas e três meninos respectivamente) foram benzidos por Joanico, pai de Miguel. Apesar de não ser filho nem neto de Joanico, conforme vimos no capítulo 2, Clemente era órfão de pai e mãe e havia passado muitos anos fora da sua comunidade de origem, tendo sido convidado a retornar a ela por Miguel, filho de Joanico. O sexto e o sétimo filhos, duas meninas, foram benzidos por Guilherme Azevedo, irmão menor de Miguel. Finalmente, quem benzeu seus dois últimos filhos foi o próprio Clemente. Este vinha aprendendo benzimentos fundamentalmente com Miguel. Clemente era mais velho do que os filhos dele, que ainda não possuem netos, e vinha despontando como kumu em *Sopori Bua*. Tudo indica que seria o sucessor de Miguel, tornando-se um kumu referencial para a sua família e para a deste último, não fosse sua morte repentina, em 2015.

Em *Mahawai Tuhkurō*, apresento o caso do finado kumu Aprígio e seus filhos, do clã Ñahuri porã, da linha de descendência de Ñahuri. Aprígio era o mais velho de um grupo de irmãos. Seus quatro primeiros filhos (duas meninas, um menino e uma menina, respectivamente) foram benzidos pelo seu pai, Sabino, ou seja, pelo avô paterno das crianças. No quinto filho, sua viúva contou que o pai dele “passou para Aprígio *tirar prova*, foi aqui que ele começou”. Porém a criança morreu no parto, não foi nominada. O sexto filho foi novamente Sabino, pai de Aprígio, quem benzeu. O sétimo, oitavo e nono foram benzidos por Aprígio. No nascimento do décimo filho, Aprígio estava no garimpo, e nenhum de seus irmãos morava na comunidade. Quem realizou os benzimentos foi Mariano, filho mais velho de Luciano, que é *considerado* irmão menor de Aprígio, pois é filho do irmão menor de seu pai. Portanto, nesse acaso, acionou-se um kumu Ñahuri porã, do mesmo segmento de clã, mas de uma geração abaixo de Aprígio, o que parece ser uma solução inadequada.

No que diz respeito aos filhos do filho mais velho de Aprígio, Celestino, seus dois primeiros filhos (um menino e uma menina) foram benzidos por seu pai. Do terceiro ao quinto (uma menina e dois meninos), Aprígio e Celestino benzeram conjuntamente, ou seja, este último estava aprendendo e começando a *testar* seus conhecimentos. Do sexto ao nono filho, Celestino benzeu sozinho, reforçando a noção da importância do domínio sobre os procedimentos xamânicos por parte do filho mais velho. Em relação ao caso dos filhos do filho mais novo de Aprígio, Daniel, e sua esposa, Aparecida – Tariana que ele conheceu quando estudava em Iauaretê –, o casal morava em São Gabriel da Cachoeira, e o kumu estava em *Mahawai Tuhkurō*. Então chamaram o irmão da esposa de Aprígio, que é Tuyuka de igarapé onça, que estava na cidade, para realizar o benzimento. O kumu benzeu a parturiente antes de ir para o hospital; e, na saída do hospital, benzeu o nome da criança. No segundo filho, Aprígio benzeu a parturiente em São Gabriel da Cachoeira, antes de ela ir para o hospital. Nos dois partos, a mãe da parturiente, avó materna da criança, acompanhou sua filha no hospital, diferente de um parto feito em comunidade, em que geralmente quem acompanha é a sogra. O terceiro parto foi feito em *Mahawai Tuhkurō*. O sogro a benzeu, e a sogra a acompanhou. No último parto, o kumu Aprígio já havia morrido. A parturiente estava na comunidade e pediu a um homem Desana do rio Umari – que estava subindo para seu sítio e era pai de uma esposa de um homem de *Mahawai Tuhkurō* – fazer os

benzimentos para ‘cercar’. Ele deixou um cigarro para defumar o lugar do parto, benzeu breu, sabão, pimenta. Não tinha ninguém para benzer. O irmão mais velho de Daniel estava no garimpo. Sua sogra estava ausente, na casa da filha, em Belém. A cunhada da parturiente, esposa do irmão mais velho do pai da criança, e o próprio esposo da parturiente ajudaram no parto. O bebê nasceu morto; não houve nomeação.

Abordo agora o caso do *finado* Manuel, filho mais novo de Luciano, do clã Ñahuri porã, irmão menor de Aprígio por *consideração*. O primeiro e o segundo filhos de Mandu foram benzidos pelo avô paterno da criança, o pai de Mandu, Luciano. O terceiro foi benzido pelo seu irmão maior *próprio*, Mariano. O quarto e o quinto filhos foram benzidos por Luciano, mas Mandu, que já estava *testando* conhecimentos, benzeu o banho. O sexto filho, Luciano o benzeu sozinho, porque Mandu não estava, já que tinha ido dar aulas em uma comunidade Hupda, onde atuava como professor. No sétimo filho, repetiu-se a dupla Luciano e Mandu, este último benzendo apenas o banho. Finalmente, o oitavo filho, Mandu o benzeu sozinho.

Na comunidade de *Wahp# Nuhk#*, entre os descendentes de Uremiri, Jovino é o irmão mais velho de um grupo de irmãos, todos falecidos. Jovino teve seus três primeiros filhos benzidos pelo seu pai; e os quatro últimos, nascidos provavelmente quando seu pai já havia morrido, foi ele mesmo quem benzeu. Ele costuma dizer que com seu pai aprendeu apenas o benzimento do banho, pois ficou órfão quando era muito jovem para aprender certos tipos de conhecimentos, como o benzimento de nomeação, a respeito do qual, mais tarde, quando sentiu necessidade, perguntou a primos-irmãos de seu pai e ao sogro. Na mesma comunidade, Ermínio, que é neto do irmão maior do pai de Jovino, possui um filho, Romero, que é professor e mora, durante os períodos de aula, em Botea Purí Bua (São José II), junto aos Ñahuri da linha de descendência de Ñahuri, segmento hierarquicamente superior ao seu, onde trabalha como professor. Seus dois filhos, um nascido na comunidade e outro na cidade, foram benzidos por um kumu da descendência de Ñahuri. O terceiro filho foi benzido por um Tuyuka, sogro da sua irmã, no distrito de Pari-Cachoeira, onde estavam de férias.

A partir dos exemplos enumerados, podemos observar que, na medida em que um homem vai tendo seus filhos, ele começa a aprender com mais afinco e a *testar* benzimentos com orientação de seu pai. Aquele que é o filho mais velho, na maior parte dos casos, torna-se um kumu referência entre seu grupo de irmãos e executa os principais

benzimentos relativos ao parto, tornando-se responsável por benzer o nascimento de seus netos, filhos, e dos filhos de seus irmãos. Como veremos no capítulo 7, com a morte do pai de um grupo de irmãos, executar benzimentos é uma das principais tarefas que o filho mais velho deve assumir. Isso significa que há um forte fator geracional na escala de competência dos *kumua*: o mais velho se torna pai e avô primeiro, começa a exercer seus conhecimentos sobre benzimentos e consequentemente se torna mais *experiente* que os seus demais irmãos. Há uma graduação de complexidade no processo de aprendizagem e execução dos benzimentos relativos ao parto e ao nascimento. Tal processo se inicia por benzimentos como o do banho e finalmente chega ao benzimento de nomeação, o qual o homem só começa a executar ao adentrar na categoria *b#hk#*, ou seja, quando se torna avô. Quando os primeiros filhos de um homem começam a crescer e a ter seus próprios filhos é que ele vai começar a benzer a nomeação de seus netos. Em certa medida, podemos afirmar que o homem aprende a benzer para benzer os seus netos. Porém, há um limite de idade para se executarem os benzimentos de nomeação, pois se teme que aqueles muitos velhos *esqueçam* algum detalhe das encantações, o que pode ser danoso à saúde dos pais e do bebê. Com a dinâmica da vida dos moradores das comunidades, marcada pelas *andanças* e pela realização de viagens para outras comunidades e cidade, muitas vezes o benzedor adequado não está disponível; em razão disso, outros homens são acessados de acordo com uma lógica que privilegia a agnação, mas que está sujeita ao quadro de benzedores presentes e disponíveis no local do parto, podendo conduzir a situações distantes do ideal.

De acordo com o kumu Jovino Pedrosa, Ñahuri porã, morador de *Wahp# N#hk#*, uma vez que se possuem esses conhecimentos – as fórmulas de benzimento – não se pode *soviná-los*, negar sua execução quando um casal o solicita. Ver o paciente sofrendo sem ajudar leva ao sentimento de culpa. O mais comum é que os benzimentos sejam realizados no âmbito de um grupo de irmãos; todavia, nas condições atuais de vida, onde famílias vivem *separadas* e moradores e *kumua* (benzedores) se deslocam para outras comunidades e cidades, acontece de o kumu ser solicitado para benzer o parto de netos de homens que, mesmo sendo de seu mesmo clã, não compõem seu grupo de irmãos. Quando, por uma série de circunstâncias, certos homens acumulam a responsabilidade de realizar benzimentos fora do escopo do seu grupo de irmãos, justamente por deterem e exercerem conhecimentos

poderosos, pode ocorrer de serem vítimas de desconfianças, de inveja, ou de serem maltratados, acusados de serem *estragadores*. Isso os deixa numa situação dúbia de ajudar e acabar sofrendo críticas; de querer ajudar, mas ao mesmo tempo sentir desânimo ou desestímulo em virtude de tais eventuais desdobramentos.

A transmissão dessa propriedade – os benzimentos relativos à composição da pessoa – dá-se de modo controlado e em princípio segue a linha patrilinear (avô-pai-filho). No entanto, há situações em que o homem precisa procurar outros homens, principalmente de seu clã, para ter acesso a essas fórmulas. É o caso do órfão que perdeu o pai antes da idade de aprender esses tipos de benzimentos e que, ao ter interesse em aprender, procura um dos irmãos ou primos-irmãos de seus pais, ou mesmo seu sogro.

Tudo indica que não apenas os órfãos mas também outros homens em certas condições, como a realização de visitas ou viagens a outras comunidades ou cidades, aproximam-se de homens mais velhos para aprender benzimentos. Buchillet (1988) registrou que, entre os Desana do rio Tiquié, “atualmente homens casados/pais de família tentam aprender, com o pai/tio ou ~kubu não aparentado, as encantações para encarar problemas comuns da vida cotidiana (parto, doenças comuns, etc.)”. Do mesmo modo, durante o processo de produção de um livro de benzimentos entre os Tukano do alto Tiquié, alguns kumua explicaram que:

Segundo os mais velhos, antigamente os benzimentos eram repassados estritamente de pai para filho durante as conversas que ocorriam nas malocas na boca da noite, em rodas de ipadu e fumo. Com a atuação dos missionários salesianos no Tiquié a partir dos anos quarenta do século passado, ocorreu uma desestruturação do modelo de organização social e de residência até então vigentes, as malocas comunais foram destruídas, sendo formadas comunidades compostas por casas habitadas por famílias nucleares. Muitas práticas deixaram de ser realizadas e grandes mudanças ocorreram nos modos de transmissão de conhecimentos. Aqueles que se sentiam interessados em aprender os benzimentos passaram a ter que procurar seus pais ou outros parentes mais velhos (tios, sogros) em suas casas, muitas vezes aproveitando momentos de festas na

sua comunidade ou e outras comunidades (NERI et al, 2010).

Porém a transmissão de benzimentos fora da linha patrilinear ou da esfera do clã é permeada por tensões. Como me contou Jovino, o repasse desses conhecimentos entre sogro e genro é mais restrito. Se o genro não respeita seu sogro, “o insulta com palavras ou o agride fisicamente”, o sogro pode argumentar que não vai repassar-lhe esse conhecimento, pois ele tinha a obrigação de ter aprendido com seu pai. Um homem de outro clã me contou que muitas vezes, quando alguém de outro clã se dispõe a ensinar um benzimento, ao mesmo tempo em que *conta* faz um *estrago* para retirar aquele conhecimento da pessoa que o está *ouvindo*. Dessa maneira, a pessoa *escuta*, mas não *grava*, de modo que, cada vez que alguém vai contar-lhe um benzimento, ela sente muito sono.

Retornando à esfera patrilinear, o aprendizado dos segundos e terceiros homens de um grupo de irmãos sobre os benzimentos relativos ao nascimento depende principalmente do seu interesse em aprender. Mas a sua atuação como kumua nessas situações depende de certas circunstâncias. A qualquer momento, esses homens podem ser chamados a colocar seus conhecimentos sobre benzimentos em ação, principalmente quando o kumu ideal – ou seja, o pai ou o irmão mais velho – está ausente da comunidade temporariamente, por estar na cidade, no distrito, no garimpo, etc., ou por ter abandonado definitivamente a vida na comunidade. A sua continuidade como *kumu* vai depender muito dos resultados de seus benzimentos. A cada oportunidade que ele tiver para benzer, será *testado*. Sua aprovação como *kumu* depende do êxito do parto e da saúde do bebê e dos pais. Isso nos chama atenção para o fato de que há uma diferença entre aprender ou conhecer um benzimento e ter a autoridade para executá-lo. Embora alguns homens tenham aprendido o benzimento de nomeação, por exemplo, eles só irão executá-lo quando for considerado oportuno pelo grupo de irmãos ou pelo seu grupo local. Disso deduz-se que, em situações comuns, irmãos menores têm menos oportunidade de *testar* seus conhecimentos e, conseqüentemente, menos oportunidade de se tornarem mais habilidosos.

Saber benzer é um atributo especificamente masculino. A priori todo homem, mas principalmente o filho mais velho, deveria saber realizar o benzimento de autoproteção e benzer as mulheres e crianças de sua casa. Nesse sentido, pode ser considerado um cuidado que o

homem dedica à mulher. Como me contou Dagoberto Azevedo, alguns homens deixam de realizar os benzimentos de seus netos para *testar* os conhecimentos de seu filho, perguntando: “*Umu niita weti ku?*” (*Ele já é homem mesmo?*). Nas palavras do *kumu* Jovino Pedrosa:

Procurar benzedor é coisa de mulher. A mulher que procura o *kumu* e manda fazer o benzimento. O homem se diferencia da mulher por ter esses conhecimentos bons. Na nomeação o *kumu* escolhe o nome da criança com cuidado, para que ela tenha sabedoria e cresça sem doenças. O homem é benzido para ser conhecedor de *bahese*, principalmente se ele for o primeiro filho – ele será o herdeiro, substituto do pai. Na medida em que vai amadurecendo, vai se entrosando com adultos, ouvindo benzimentos, medita, ruma, sem precisar ler. O avô e o pai o orientam sobre como guardar doenças nas suas casas. Ele terá a responsabilidade de tomar lugar do avô. A mulher, por não “escutar” os benzimentos, o benzimento não “entra nela”. Ela segue orientações. Ela será pessoa sábia e assentada, educada pelo avô. Ao crescer vai ouvir a mãe. Quando se descuida, sofre com doenças, na gestação e no parto. Essas doenças são invisíveis, muitas vezes são sopros (*dohake*) encomendados pela mãe do pretendente a quem foi negada a filha. Essa mulher não vai conseguir ter o parto normal. Terá de ser salva com benzimento. As mulheres dão trabalho...

Essa é uma afirmação importante, pois aponta para uma situação de feminização daqueles homens que não possuem tais conhecimentos: seja o irmão mais velho que se exime da obrigação de dominar ou executar tais benzimentos, ou o irmão menor (no sentido de mais novo) de um grupo de irmãos, que geralmente é o último a fazê-lo e muitas vezes nem o faz. Esse ponto remete à discussão de Belaunde (2006) sobre hematologia e gênero na Amazônia, na qual a autora segue a sugestão de Joanna Overing (1986 *apud* BELAUNDE, 2006, p. 208) de que “as relações de gênero, como quaisquer relações sociais, são articuladas em torno de uma ‘noção filosófica sobre o que significa ser diferente e ser igual’, um princípio pan-amazonense que define a mistura adequada de coisas diferentes e iguais para a criação da existência social”. Belaunde (*idem*, p. 209-210) ressalta: “dizem que as

mulheres ‘parecem homens’ quando elas não apresentam sinais de sangue, ou seja, nem traços visíveis nem tampouco qualquer sinal do cheiro do sangue [... e que] os homens ‘parecem mulheres’ quando eles apresentam sinais ou cheiro do seu próprio sangue ou do sangue de outras pessoas”. Portanto, para ela “o sangue é principal veículo para a igualdade de gêneros e para a diferença”. A autora sublinha ainda que “etnografias de diversas regiões mostram que os povos amazonenses fazem paralelos explícitos entre o resguardo masculino do homicida e o resguardo feminino, menstrual e/ou pós-parto” e apresenta o exemplo de Viveiros de Castro (2003), que mostra “que os rituais de resguardo do homicida revelam a feminização dos homens homicidas, na medida em que o assassino que sofre a vingança do sangue de seu inimigo está de certa forma impregnado dele e, espiritualmente, preso ao cadáver da vítima e a seu destino pós-morte” (BELAUNDE, 2006, p. 227). No caso Tukano, numa sociedade que não é propriamente guerreira e é marcada pela linearidade e pela transmissão vertical e patrilinear de propriedades-nomes, conhecimentos e objetos, o homem fica “parecendo mulher” durante a realização do rito de iniciação do jurupari, considerado uma espécie de menstruação masculina (HUGH-JONES, C. 1979). E de modo semelhante, conforme os pontos que relatei acima, quando não domina os conhecimentos masculinos que lhe garantem controlar o fluxo de sangue – os benzimentos –, ele igualmente fica numa condição análoga à da mulher, que precisa recorrer a outros para que façam isso por ela.

Registrei um caso único de uma mulher que realiza benzimentos de parto e que, portanto, deduz-se, fica “parecendo como homem”. Trata-se de uma mulher Desana, casada com um homem Nahuri porã, cujo sogro se negou a continuar a benzer seus filhos porque ela só tinha filhas mulheres, algo que gera muito desgosto entre os homens Tukano – o que é facilmente compreensível se considerarmos as regras de transmissão patrilinear (de nomes, objetos, documentos, áreas de subsistência). Contam que ela aprendeu a benzer com sua sogra, que benzia tudo; a sogra, por sua vez, aprendera com o marido. A possibilidade de efetivação de benzimento por parte de uma mulher foi relacionada pelos meus interlocutores à sua capacidade de aprendizado e memória, porque “mulher, quando entra conhecimento, entra mesmo...”. Ou seja, mulheres comumente não aprendem benzimentos; mas, quando os aprendem, aprendem muito bem. Contam sobre a vez em que um



deles foi picado por uma cobra e apenas a sogra dessa Desana conseguiu “fechar”, quebrar o efeito através de benzimento.

O tema do benzimento feminino está ausente na literatura Tukano e aparece muito raramente nas situações do cotidiano com os índios, seja na comunidade ou na cidade. Na conversa com meus interlocutores, alguns afirmam de forma vaga que antigamente as mulheres possuíam benzimentos, ou que no passado havia uma velha que sabia benzer, ou que atualmente as mulheres fazem certas encantações para a roça ou para a *dona da cerâmica*, mas não dominam encantações relativas ao parto, e que a elas está vetada a realização de encantações relacionadas ao jurupari. Na mitologia de alguns grupos Tukano, como os Barasana, na origem do mundo a Avó do Universo não era apenas a dupla complementar ao Avô do Universo, mas sim a própria criadora do Universo, Romi Kumu, a primeira xamã (conf. HUGH-JONES, S. 1979).

No entanto, as mulheres ocupam um lugar importante no nascimento: são as *nhanururã*, cuidadoras, parteiras, que compõem com o kumu uma dupla. Nos primeiros partos, ao lado dos avôs paternos, as parteiras são impreterivelmente as avós paternas. Na ausência da avó paterna, outras mulheres, preferencialmente a esposa do irmão maior do pai, são chamadas para serem parteiras. Há casos em que as parteiras formam duplas, dividindo responsabilidades: por exemplo, a avó paterna é auxiliada pela esposa do irmão mais velho do pai ou pela esposa de um primo-irmão do pai da criança. Quando o casal, fugindo à regra de virilocalidade, mora na comunidade do pai da mulher, a parteira geralmente é a própria avó materna da criança ou a esposa do irmão mais velho da mãe. A partir do segundo filho, há casos de partos realizados sem a presença de uma parteira, nos quais o marido ajuda a esposa a “segurar o neném”<sup>66</sup>. De modo análogo aos kumua, as parteiras idealmente são necessariamente mulheres que já tiveram vários filhos, ou que já são avós ou estão se tornando avós pela ocasião do nascimento do primeiro neto, *buhkurã numiã*. Ao mesmo tempo, essas mulheres não devem ser muito velhas. Moças e mulheres que ainda não tiveram filhos não participam do parto de maneira alguma, nem mesmo dos

---

<sup>66</sup> Entre os Barasana, Hugh-Jones, C. (1979, p. 128) fala sobre a total exclusão dos homens na hora do parto. Goldman (1979, p. 167) fala que um homem é proibido de assistir ao parto de seu primeiro filho.

preparativos, podendo, no entanto, apoiar o casal nos cuidados com o bebê após o nascimento, principalmente a partir do primeiro banho.

Uma mulher aprende a conduzir um parto durante seu próprio parto, preferencialmente com a sua sogra, a avó paterna do bebê. Nos casos em que as regras ideais de casamento são seguidas, ou seja, em que a mulher casa com o primo cruzado, ou em que ao menos os casais se formam a partir da combinação de clãs ou grupos exogâmicos que historicamente vêm estabelecendo relações matrimoniais, a mulher-mãe vai ser auxiliada em seu parto por uma sogra que é do mesmo clã ou grupo exogâmico que ela. Trata-se de consanguíneas que se tornam afins. Principalmente nas gerações atuais, que passaram pela missão, ou pós-missão, garimpo e andanças, observamos a composição de arranjos matrimoniais diversos, em que um homem casa com uma mulher de um clã ou grupo exogâmico diverso daquele da sua mãe. Nesse caso, a mulher acessará conhecimentos sobre o parto, como tipos específicos de plantas medicinais e preparo de remédios ou tipo de massagens, com outras mulheres que não são de seu clã ou nem mesmo de seu grupo exogâmico<sup>67</sup>.

Apesar da existência dos polos base de saúde ao longo do rio Tiquié, a participação dos profissionais do DSEI nos partos, segundo contam os indígenas, de modo geral se resume à realização de pré-natal e ao acompanhamento da saúde do bebê pós-parto, com exceção de casos em que consideram que há complicações. Costumam afirmar que não querem que o “pessoal da saúde” acompanhe o parto, pois pode haver alguma enfermeira menstruada, ou pode ser que um enfermeiro homem queira participar do parto, quebrando as restrições que regem esse momento. Nesse sentido ouvi um relato ilustrativo. Certa vez, pelos idos de 2006 ou 2007, um enfermeiro me contou que havia feito o parto de uma criança na aldeia. Todo orgulhoso, mostrou-me as fotos do

---

<sup>67</sup> Partindo do pressuposto de que a característica “abertura ao outro” que Claude Lévi- Strauss propôs para analisar a mitologia nativa americana parece também estar presente nos modos de transmissão de conhecimentos, Tassinari (2014, traduções minhas) apresenta o “exemplo de redes de aprendizado de parteiras [do rio Uaçá, região do Oiapoque] [que] mostra a importância de se incluírem elementos externos na análise dos processos de transmissão de conhecimentos” e “a importância de relações de afinidade para a transmissão de conhecimentos, de conhecimento de fora das redes de parentesco”. Nesse processo que “não produz linhagens de ensinadores, o mais importante é a rede de relações nas quais uma pessoa pode se comprometer a aprender”.

parto. Na época eu estranhei, pois conhecia o costume local de que os homens não devem presenciar o momento do parto, especialmente o do primeiro filho. Tempos depois, durante meu trabalho de campo do doutorado, ao entrevistar o pai da criança, perguntei sobre quem havia feito o parto de cada um de seus filhos. Ele me respondeu o nome das parteiras. Então eu lhe perguntei: “mas não foi o enfermeiro X que fez o parto da sua filha mais velha?”. Ele me respondeu: “não, quem fez foi a parteira. A gente só pediu para o enfermeiro cortar o cordão umbilical, porque, se alguma coisa [desse] errado, a culpa iria ser dele”.

Registrei alguns casos isolados de partos que foram realizados na cidade devido a diversos motivos: o casal morava ou estava de passagem pela cidade na época do parto; o benzedor estava ausente na comunidade, e o casal se dirigiu a um benzedor na cidade; ou a mulher foi encaminhada ao hospital pelo pessoal do DSEI devido a complicações no parto. Todos os partos narrados foram realizados no Hospital de Guarnição de São Gabriel da Cachoeira e, portanto, foram conduzidos por cirurgiões, homens ou mulheres, ao invés de parteiras. Porém, todos esses partos tiveram o acompanhamento de um kumu, antes e depois do parto. Em alguns casos, antes de a mulher ir para o hospital, o kumu realizou o benzimento com cigarro para “cercar” o lugar do parto ou preparou o benzimento de banho com sabonete. Em um dos casos, a mulher começou o trabalho de parto na comunidade, mas, devido a complicações, foi encaminhada ao hospital. Como o benzedor preparou tudo de antemão na comunidade, ela já levou consigo o material benzido; e, no retorno para casa na cidade ou na comunidade, o kumu benzeu o nome e o restante de comida que compõe a dieta dos pais e da criança.

Ouvi apenas um caso de um parto realizado na cidade sem a presença de um benzedor; nessa ocasião, no seu lugar as mulheres usaram um líquido feito a partir de um tubérculo que chamam *kumu*, *benzedor*, que mencionarei no tópico seguinte. Na cidade, o benzedor preferencial continua sendo o avô paterno; mas, no caso de impossibilidade, acionam-se outros parentes, preferencialmente agnáticos, conforme vimos no exemplo de um dos filhos de um casal de *Maha Tuhkurō wai*, que foi *benzido* pelo irmão da avó paterna da criança. Se, na presença de cirurgiões, a figura da parteira/avó paterna desaparece, em alguns casos as mulheres mencionaram que foram acompanhadas pelas suas mães, ou seja, pela avó materna da criança.

Na avaliação do kumu Nelson, “o benzimento do parto e nascimento *não muda*”. Para confirmar sua convicção, cita um exemplo em que o procedimento foi executado em uma situação extrema: a parturiente, esposa do seu irmão, estava prestes a dar à luz quando estava em passagem por São Gabriel da Cachoeira, pernoidando no barracão, casa de hospedagem coletiva gratuita no centro da cidade. Na ocasião do parto, eles isolaram um local, separando-o com uma lona, e ele fez os procedimentos xamânicos necessários. O benzimento do banho foi realizado três dias após o parto. O êxito do procedimento é apresentado a partir da comparação com a situação de uma *branca* que acabara de passar pelo momento do parto:

Enquanto minha cunhada, três dias após o parto, já estava bem e indo no porto, na mesma época tinha uma mulher branca que teve filho e, quinze dias depois, ainda estava com dor. Essa mulher me pediu para benzer. Benzi 3 vezes. Depois de uns dias ela desceu, trouxe um frango, disse que estava melhor. Eu não aceito dinheiro. Os velhos diziam que é para a família o nosso benzimento [não pode cobrar]. Dos outros aceito se quiser dar alguma coisa, comida...

Interessante ressaltar que sua explicação inverte a lógica da explicação que os padres usavam para incentivar os Tukano a abandonarem seus benzimentos, tal como mencionei no início deste tópico. Enquanto, dizem, os padres falavam que eles deviam ser como os *brancos*, “que não fazem benzimentos e vivem bem”, o kumu demonstra com seu exemplo que, sem fazer benzimentos, a *branca* estava mal e que, depois dos *benzimentos*, ela ficou bem. Mas essa sua reflexão é posterior à sua *experiência* de perder filhos recém-nascidos “por não ter benzido” durante as *andanças*.

A importância da realização desses procedimentos, mesmo em casos em que se encontram em cidades, pode ser deduzida pelo modo como eles associam problemas no parto com a não realização de *benzimentos* e cuidados. É o caso de uma mulher *Ñahuri porã* que, por trabalhar com as irmãs de Pari-Cachoeira, saiu da região ainda moça, casou e teve filhos com um não índio em Belém. Ao me contar como foram seus partos, ela me disse que seu pai nunca conheceu seus filhos e que ela não se “preocupou com *benzimento*”, pois estava casada com um não índio e morando longe. Porém, explicou que, no primeiro parto, ela não tinha força e sofreu por quatro dias com dores de parto, indo e

vindo do hospital antes de conseguir dar à luz o bebê. Como justificativa, apresentou a explicação que seu lhe pai deu anos depois, durante a primeira visita dela à sua aldeia natal: “ele me disse que faltava benzer. Primeiro filho, tem que ajeitar barriga, é como se fosse um banco que o bebê fica sentado. Papai falou que barriga era do formato da cuia, e eles colocam o banco dentro. Para nós faltou isso...”.

Os cuidados relativos ao período pós-parto abrangem uma série de evitações e restrições (*betise*) por parte do pai, da mãe, do recém-nascido e, de modo um pouco mais sutil, do próprio kumu e da parteira. Os pais e o recém-nascido devem evitar sair de casa e ficam praticamente limitados ao recinto onde a mãe deu à luz. Levam de alguns dias a uma semana para tomar o primeiro banho e para dar o primeiro banho no filho, momento que exige procedimentos xamânicos. Além disso, os pais enfrentam uma dieta alimentar rigorosa, durante a qual voltam a inserir alimentos no cardápio, os quais, por sua vez, são previamente benzidos pelo *kumu*, seguindo uma ordem decrescente de periculosidade – algo que foi detalhadamente descrito na literatura por Langdon (1979) em relação aos momentos críticos do ciclo de vida e cerimoniais entre os Barasana e Taiwano<sup>68</sup>. A mesma ordem será seguida pela criança, assim que ela começar a ingerir alimentos. Além

---

<sup>68</sup> Ao pesquisar restrições alimentares no sistema médico dos Barasana e Taiwano, T. Langdon (1975, p. 130-131) demonstra a presença da preocupação com comida na vida desses povos e afirma que nenhum membro das comunidades pode evitar as restrições alimentares em períodos críticos da vida e em ocasiões cerimoniais durante as quais elas são aplicadas. Os perigos associados à ingestão de comidas ameaçam a pessoa durante o ciclo de vida e durante o ciclo anual da comunidade. As encantações de comida são os meios de comunicação com os espíritos e tornam as comidas seguras para serem consumidas. A natureza de uma encantação particular a ser recitada depende do tipo de comida (e dos espíritos associados a ela) que é benzida. O autor apresenta uma classificação que revela traços importantes do sistema: a ordem sequencial em que as classes de comida devem ser benzidas, que é a mesma em todos os contextos e que corresponde a uma ordem de perigo crescente das comidas. Há vários tipos diferentes de princípios de ordenação que determinam como as espécies se encaixam em classes; os perigos específicos – sintomas ou infortúnios que a comida pode causar – se sobrepõem entre as classes, e muitas comidas se encaixam em mais de uma classe. Substâncias especiais, como tabaco, yagé e pintura facial, também são benzidas para conferir forças positivas, como a prevenção de perigos.

disso, os pais devem evitar a realização de trabalhos cotidianos – como ir à roça, cozinhar, pescar e atualmente desenvolver atividades de professor, agente de saúde, entre outras – e a manipulação de objetos vinculados a tais trabalhos – terçado, machado, anzóis, armadilhas, livros, giz, injeções. Como me contaram vários interlocutores, o respeito a essas restrições evitaria doenças desencadeadas por espíritos da natureza que se sentem especialmente provocados nesses períodos e atacam os seres humanos com suas armas invisíveis (ver notas 10 e 14).

É notável, tanto nos discursos dos kumua sobre os partos quanto nas descrições de partos realizados por mulheres, que, no primeiro e no segundo partos, há uma atenção maior ao cumprimento desses cuidados em contraponto à tendência a uma flexibilização no cumprimento das restrições a partir dos demais. Os kumua justificam esse comportamento explicando que, no primeiro e no segundo partos, o corpo da mãe ainda está sendo composto para a gestação, sendo necessário tomar as devidas precauções.

Apesar da continuidade dos procedimentos relacionados ao nascimento, podemos verificar diversas transformações, muitas das quais podem ser compreendidas a partir do conceito de *abrandamento*, desenvolvido por Flora Cabalzar (2010). Em seu estudo sobre geração e circulação de conhecimentos entre os Tuyuka, a autora atenta para as possibilidades de revisão da alma nomeada e para as evitações, por parte dos *kumua*, das formas mais perigosas de nomação. Tais processos ocorrem através do *abrandamento* da nomação e das restrições de alimentação e sexuais, que conduzem, por sua vez, ao *abrandamento* dos perigos de se portarem saberes maiores (*nirõ makañe*). O benzedor evita fazer o benzimento de alma-nome, atribuindo à criança a intenção-pensamento de ser um grande conhecedor. Além disso, ele amplia o espectro dos alimentos benzidos e acelera a introdução dos alimentos após nomação, iniciação, parto, menstruações. Essas estratégias constituiriam um modo de prosseguir com todos os benzimentos, sem os riscos mais potentes e fulminantes (CABALZAR, F., 2010, p. 185-186).

Nesse sentido, ao se analisarem relatos de mães e pais sobre os partos que deram à luz seus filhos, podemos observar que alguns *cuidados e restrições* foram *abrandados* ao longo da história, redimensionados de acordo com transformações no modo de vida Tukano. Antigamente, costumava-se levar mais tempo para realizar o rito do primeiro banho do casal e do recém-nascido, o que hoje em dia se costuma realizar um ou dois dias após o nascimento. Alguns

argumentam que, para os antepassados, era mais fácil ficar mais tempo sem banhar, pois dormiam em redes de fios de tucum e não utilizavam roupas, ao passo que hoje eles utilizam roupas e dormem em redes de pano, quentes. Porém o rito do primeiro banho, que envolve procedimentos xamânicos, ainda é considerado essencial. Há o registro de um casal contemporâneo que ficou uma semana sem tomar banho pois estava sozinho em um *sítio*, onde não havia um kumu para benzer breu e sabão para o primeiro banho.

Uma certa inovação é observada em relação à dieta alimentar dos pais. Mulheres mais velhas contam que antigamente ficavam dois dias em jejum total, depois o kumu benzia mingau para elas comerem – e, então, pimenta, beiju e peixe. A carne de caça demorava muito tempo para compor a dieta: comida assada era proibida. Alguns benzedores argumentam que atualmente as famílias “andam por aí”, e os pais “vão comendo aquilo que encontram”. Desse modo, o benzedor tem de *benzer tudo de uma vez, tudo junto*, na medida em que eles *encontram*, inclusive *alimentos dos brancos (pehkasã base)*, que consomem principalmente quando viajam para a cidade, pois na comunidade, mesmo que haja fardos de arroz, feijão e caixas de enlatados, há uma maior diversidade de alimentos, por isso fica mais fácil evitá-los. Os alimentos dos brancos, longe de serem considerados potencialmente neutros, são, de modo geral, os últimos alimentos a serem benzidos e consumidos, pois seu grau de periculosidade está relacionado à quantidade de gordura (*#se*) que possuem – e a gordura é uma substância que afronta diretamente os *wai mahsã*, que, irritados, reagem, causando doenças.

Em relação à dieta da criança, mantém-se a preocupação de *benzer tudo separado*, ou seja, cada item, na medida em que vai sendo introduzido na dieta da criança, respeitado seu grau de periculosidade. Porém, há um *abrandamento* no sentido de que as crianças começam a comer certos tipos de alimentos mais cedo, ou seja, há uma antecipação do cardápio. Ao comparar os partos de seus primeiros filhos com os partos atuais, as velhas dizem que antigamente as crianças só começavam a comer peixe com um ou dois anos, e carne de caça a partir dos três ou quatro anos, porque os kumua eram muito rígidos. Hoje em dia, dizem que as crianças começam a comer carne de peixe aos seis meses, carne de caça com um ano; e, assim que vão para a cidade, comem galeto.

Como mencionei anteriormente, após o parto, pai e mãe ficam sem realizar certos trabalhos: no caso da mulher, ir à roça, cozinhar; no caso do homem, pescar, caçar; e, com relação a ambos, atualmente, realizar trabalhos diversos, como professor, agente de saúde, etc. Num passado não muito recente, ficavam até um mês sem realizar essas atividades; hoje em dia, ficam por volta de duas semanas. Porém, a duração do resguardo vai depender muito da configuração da família. Nos casos em que há alguém que faça esse trabalho para o casal, essa restrição pode prolongar-se por mais tempo. Em alguns casos, essas atividades são assumidas pelas filhas mais velhas do casal, pela própria avó paterna da criança, tios paternos, tias maternas, irmãos e irmãs mais velhos da criança ou até mesmo por empregados hupde. Em casos em que não há ninguém disponível para ajudar o casal, o kumu os *autoriza* a trabalhar e os *libera* mais cedo dessa restrição, benzendo-os rapidamente para estarem aptos a realizar tais trabalhos. Essa máxima não é verdadeira só para partos atuais, tendo sido relatada por mulheres mais velhas em relação ao nascimento de filhos que tiveram há décadas. A mulher deve ir à roça nas primeiras vezes utilizando pintura facial de carajuru ou de urucum benzido. Apesar de essa antecipação do fim do resguardo ser muitas vezes necessária, não é considerada adequada, sendo que há casos de mortes de bebês que são relacionados a doenças como *heu* (gripe) e *wau* (coqueluche), justificadas pelo fato de terem sido levados por suas mães muito cedo à roça, em virtude da falta de pessoas que ficassem com eles em casa. Os benzimentos realizados para que os pais voltem a trabalhar são centrados com relação aos instrumentos de trabalho. Para os homens, por exemplo, benzem-se os machados, o caniço, para que a criança não se assuste quando ele for segurá-la. A partir dos benzimentos, os pais podem realizar seus trabalhos sem ficar doentes.

Além disso, novas situações de trabalho devem ser manejadas e exigem a efetivação de inovações nos benzimentos. É o caso, por exemplo, do pai professor, que, logo após o parto, pode ser substituído na escola por outra pessoa da comunidade; e, antes de retornar à sala de aula, o kumu deve fazer um benzimento para que as cores e formas de letras e desenhos feitos no quadro e presentes nos livros didáticos não assustem a criança.



## 4.2 Descrição de um parto contemporâneo

Como é para a mulher da primeira vez do parto? Do primeiro parto também é mesma coisa da primeira menstruação, filho. Eles preparam com benzimento [*bahsese*] o local do parto. O momento de parto depende da pessoa. No meu caso, o parto foi às oito horas. Daí a parteira [*nhanurugo*] nos cuida até o momento de dar à luz. Logo ao nascer a criança, a parteira corta o cordão umbilical dela. Deste corte eles fazem *bahsese* durante várias horas para a criança. Depois de receber *bahsese*, é posta na rede, daí eles fazem benzimentos [*bahsema*] durante várias horas protegendo a criança sobre sua formação, sua vida, para que tenha saúde. Depois parte para benzimento de coração [*heriporã bahsesé*], nominando Diakuru, Umusi. [Aqui a mulher Tukano cita os nomes de seus filhos Desana]. Assim o faz ter vida com saúde e calma. Por isso, o recém-nascido não chora ao deitar na rede até amanhecer. Eles deixam um dia de resguardo; e, num dia como o de ontem, nos levam para tomar banho. Levam-nos no porto, e a gente toma banho com *papuak~~h~~h* (arbusto cuja casca serve para limpeza). Além disso, levam as brasas do breu e jogam no rio, lá. Daí banham, junto com a criança, seus pais. Depois traz de volta para casa, e *benzedores* [*bahserã*] benzem os alimentos, pimenta e outros. Alimenta-se somente de comida benzida [*bahseke*]. É assim (Catarina Azevedo, Ñahuri porã, Wahp~~h~~ Nuhk~~h~~).

Assim contou a velha Catarina à sua filha e a mim quando perguntamos sobre como foram os cuidados relacionados à primeira vez em que ela teve um filho.

Durante meu trabalho de campo, tive a oportunidade de acompanhar de perto os diversos procedimentos que envolveram o nascimento de uma criança. O fato se deu especificamente durante minha estada em *Mahawai Tuhkurõ*, onde encontrei uma jovem mulher Desana casada com um homem Ñahuri porã e que se encontrava no último mês de gravidez. Como é comum atualmente entre os Tukano,

até o nascimento do primeiro filho o casal ainda morava com os pais do esposo. Nas semanas que antecederam o parto, o futuro pai estava preparando um terreno a fim de construir uma casa para morar com a esposa e o filho numa área considerada boa para moradia e que *pertencia* a seu avô paterno, um finado kumu.

Desde o início dos procedimentos relativos ao parto, a preocupação dos envolvidos era que a parturiente estava “sem *benzimento*, não havia *benzedor*”. Diziam isso porque o avô da criança que iria nascer, o qual era o principal benzedor do seu grupo de irmãos desde a morte de seu pai – este, por sua vez, um reconhecido kumu de quem nosso personagem em questão era o filho mais velho –, tinha viajado à cidade de São Gabriel com o intuito de buscar sua esposa Tuyuka, que fora visitar uma filha em Iauaretê, no rio Uaupés. Portanto, a sogra da parturiente, que deveria atuar como parteira, também estava ausente. Essa dupla ausência do *benzedor* e da *parteira* ideais contribuiu para o aumento da tensão que envolve o parto do primeiro filho de um casal, situação na qual devem ser tomadas as devidas precauções e seguidas à risca todas as regras de comportamento para evitar graves consequências à saúde dos pais e do bebê.

Na falta da sogra da parturiente, quem iniciou os procedimentos de cuidados relativos ao parto assumindo a função de parteira foi a esposa do irmão mais novo (e único irmão vivo) do avô paterno da criança, uma Tariana de Iauaretê, que era também agente de saúde da comunidade. Mesmo que hoje em dia o parto em si não seja realizado na roça, domínio feminino, uma boa parte dos procedimentos relativos a ele o são. Desse modo, assim que a parteira foi avisada de que a jovem mulher estaria entrando em trabalho de parto, foi entre a roça e a cozinha que passamos a maior parte do período pré-parto – espaços onde ocorreu uma grande troca de experiências e de conhecimentos femininos. Na falta da sogra da parturiente, a parteira conversava com mulheres mais velhas, moradoras da comunidade, sobre como ela deveria agir, e constantemente se referia aos *aconselhamentos* que a avó paterna do bebê, que estava ausente, lhe havia dado quando realizou o parto de um de seus filhos. Essas mulheres eram uma Tuyuka, esposa do *finado* irmão menor de seu sogro (que era tio-avô do pai da criança), e uma Desana, nora da referida mulher tuyuka.

Inicialmente a parteira se dedicou a coletar certos tipos de tubérculos na sua roça e na roça dessas mulheres, casadas com o tio paterno e com o primo-irmão de seu esposo. Foi uma atividade delicada

porque, conforme ela me explicou, os tubérculos estão plantados muito próximos a plantas venenosas que são semelhantes aos remédios. Esses tubérculos foram utilizados para preparar remédios por decoção (ferverdo partes do tubérculo) ou simplesmente raspando e misturando com água. Um deles, o *taã dũhkarõ*, deveria ser utilizado para “*wai mahsã* não pegar”, ou seja, para evitar ataques de *gente-peixe*. Como iríamos acompanhar o parto, antes de entrar no quarto tivemos de passar os remédios nos braços, nas pernas, nos pés, nas mãos, onde não havia roupa cobrindo. A parteira também passou, antes de sair de casa, no seu filho pequeno, porque ele costumava tomar banho no porto onde os pais e a criança tomariam o primeiro banho após o parto. Quando entramos no quarto fechado onde se daria o parto, também foi passado no corpo da mãe e depois no do pai. Ela preparou outro líquido a partir do tubérculo de *semero* por decoção, passando-o na barriga da grávida. Explicando o que sogra da parturiente, que era sua cunhada, lhe dissera – que “o que vai dentro também tem que ir fora” e que deve ser tomado quente –, deu do líquido para que a jovem o tomasse, porque, quando toma, “não tem dor e o filho sai rápido”. Esse líquido foi ministrado mais de uma vez, e as lascas do tubérculo foram passadas novamente na barriga e nas pernas da grávida.

Finalmente fomos à roça da mulher Tuyuka, que é uma das mulheres mais velhas da aldeia, pegar o *taa dũhka*, que era uma planta que, segundo a velha contou, deveria ser usada em casos de parto ou de primeira menstruação quando não há *kumu*. Deveria ser passado ao redor da casa e dentro do quarto em que a mulher daria à luz, pois ele “cerca” [xamanicamente, com paris<sup>69</sup> invisíveis] e protege [de ataques de seres sobrenaturais]. “Assim eu fiz com minha filha em São Gabriel, e deu certo”, disse ela. Uma senhora Ñahuri porã, irmã do finado kumu, disse que deu remédio feito dessa planta para a filha durante um trabalho de parto sem benzedor em São Gabriel e que o parto foi bem sucedido. Essa planta também é chamada *kumu* (benzedor), segundo me informou o benzedor que realizou posteriormente os benzimentos de nascimento. Depois disso a parteira raspou mais *taã dũhka* e passou na barriga da parturiente. Então jogou o líquido de *taã dũhka* ao redor do quarto todo e de toda a parte de cima da casa, onde se localizava o quarto, e no local

---

<sup>69</sup> Esteira de talas com cerca de dois metros de altura, atadas com cipó. É utilizada também na pesca para cercar os peixes, induzindo-os a uma passagem estreita, onde são capturados com armadilhas (CABALZAR, 2005).

onde a moça iria sentar, conforme a sogra da parturiente lhe orientara. Ela perguntou algumas vezes para a parturiente se estava doendo: “Puĩsari?”. E a moça respondia sempre afirmativamente. A parteira ficou preocupada ao deduzir que o parto iria “doer mesmo”, pois ela já havia dado o remédio e, mesmo assim, continuava doendo.

A parteira saiu com o objetivo de pegar tucum no quintal da sogra da parturiente para trançar com suas folhas duas cordinhas que seriam amarradas ao cordão umbilical antes de ele ser enterrado com a placenta. Mais tarde mandou o pai da criança cavar o buraco para enterrar placenta<sup>70</sup> e o cordão umbilical<sup>71</sup>, “porque ter que ver bebê e cavar buraco ao mesmo tempo é difícil”, conforme disse ela.

Pegou também um banco para a moça se sentar e explicou que ela não podia ficar deitada. A parteira estava preocupada: “será que vai dar certo? Não tem benzedor”. “Nem sonhei cocô, o avô da criança não vai chegar”<sup>72</sup>. Ficamos, por um bom tempo, sentadas fora do quarto, esperando alguma coisa acontecer, ou *vigiando*... A parteira ia fazendo comentários sobre outros partos. Contou que foi a sogra da parturiente, sua cunhada, que lhe deu remédio e que *cuidou* dela na ocasião do parto de seu último filho; que foi ela quem acompanhou o parto do último filho da mesma cunhada e que aquela tinha sido a primeira vez em que ela acompanhara um parto; e que, no seu último parto, foi seu marido que benzeu, olhando num caderno os registros que tinha feito dos benzimentos de seu finado pai.

Entre nós a regra era ficar em silêncio ou falar baixo. A filha da parteira – que ainda não tivera a primeira menstruação – chegou para nos oferecer cupuaçu. Sua mãe comentou que ela estava curiosa, mas em nenhum momento a menina entrou no quarto, o que indica que parece haver uma interdição para as meninas e moças sem filhos.

Enquanto isso, a parteira tirava os punhos de uma rede e a ajeitava, colocando-a dobrada no chão para que a moça desse à luz ali. Ela disse que assim fazia sua cunhada e sogra da parturiente quando estava sentindo dor. Jogou o líquido de *taa dũhka*, dizendo que estava *benzendo* “que nem padre”. Então acrescentou, *aconselhando*: “nasceu

---

<sup>70</sup> Nihi-koóro: placenta. Nihi-koó: líquido que banha o feto (RAMIREZ, 1997, T. II, p. 113). Ro: [suf. verbal] marca do inanimado e da parte (idem, p. 51).

<sup>71</sup> Sumú: [nome inan.] umbigo; sing. – sumũga; plural – sumũpagá; sumũ daa: cordão umbilical (idem, p. 182).

<sup>72</sup> Para os Tukano, sonhar com fezes é sinal de que vai chegar alguém do grupo Tukano.

só uma mão” ou “nasceu só uma perna, virado, por isso a casada não deve deitar na rede com pernas no chão, nem com o braço para baixo. A nora de uma moradora da comunidade nasceu assim, só o braço. Ela suspendeu, nem sei como ela fez. Desde moça tem que se comportar assim. A mulher não pode ficar desobedecendo”.

Atou uma rede e explicou à parturiente que, quando dói, tem de se ajoelhar perante a rede, dispondo a parte superior da barriga contra ela, num movimento em que utiliza a rede para empurrar o feto de cima para baixo, forçando-o a sair. Saímos por um tempo do quarto. Quando retornarmos, a parteira perguntou se estava doendo, ao que ela respondeu que doía e passava. A parteira me contou que, quando demora, é assim mesmo. E, então, misturou remédio (talvez *semero*) com taa *dəhka*, raspou mais taa *dəhka* e deu para a parturiente beber. A parteira entrava e saía a toda hora, perguntando se estava doendo.

Enquanto isso, o pai da criança, um jovem adulto, fazia o benzimento *Duhikaro*, que deve ser feito quando o parto está demorando muito. Para tanto, olhava seus cadernos, provavelmente registros que ele fizera a partir da narração de seu pai ou que seu pai fizera a partir da narração do finado avô. Segundo a parteira me explicou, “quando o parto demora, é *duhi* do pai, no caso de o filho ser menino; ou *duhi* da mãe, no caso de ser filha menina”. *Duhi* é uma expressão utilizada no caso de quebra de regra de comportamento por parte do pai ou da mãe da criança no período de gravidez, o que influencia no andamento do parto e no nascimento do filho. Para me explicar o significado do termo, a parteira deu um exemplo: “é quando a pessoa é chamada para comer e demora muito. Geralmente os homens demoram muito para comer”. Em Ramirez (1997, p. 50-51), *Duhi* é traduzido por malformação [do bebê] devido à transgressão de uma regra cultural<sup>73</sup>. Portanto, o *duhi* explicita ou revela a desobediência às regras, ou seja, o não seguimento dos conselhos dos mais velhos a partir do momento em que se tornam aptos a terem filhos.

Poucas horas depois, o esposo da parteira e tio (irmão mais novo do pai) do esposo da parturiente trouxe um cigarro benzido. Ele havia benzido *Nihī utu ahpose*, que é o benzimento do lugar onde o bebê vai

---

<sup>73</sup> Segundo o linguista, este termo também se aplica ao caso em que, por não cumprir restrições referentes à fabricação de uma armadilha de pesca, há más consequências às pessoas que comem peixes apanhados com ela: envolvem-se em brigas ou têm filhos maus.

nascer, olhando em um caderno registros que havia feito dos benzimentos contados pelo seu finado pai. Apesar do pedido da parteira, seu esposo não queria fazer os bezimentos que faltavam, ou seja, aqueles que se devem realizar logo após o nascimento da criança, porque, se o fizesse, “teria que seguir muitas regras (restrições)”. A parteira soprou a fumaça do cigarro benzido na moça, no local onde ela ia dar à luz, e depois no pai da criança.

Apesar de todos os cuidados realizados, o parto não aconteceu naquele dia, mas no seguinte. As dores de parto iniciaram às cinco da manhã, e a parteira estava ainda mais tensa. A moça estava de joelhos, inclinando a parte superior da barriga contra a rede e fazendo um movimento de pressão com a rede sobre a barriga, de cima para baixo. A parteira ministrava remédio, o pai soprava o cigarro benzido. Após um tempo com dores, no meio da manhã a moça deu à luz. À hora exata do parto eu acabei por não assistir, pois não fui chamada e não me senti à vontade para entrar no quarto, tendo em vista que a parteira estava tensa. Fiquei lá fora. Dias depois, respondendo às minhas perguntas, a parteira me contou que cortara o cordão umbilical com uma tesoura e que a moça dera à luz na mesma postura em que estava antes – e não totalmente agachada, como eu havia suposto. O marido não estava presente na hora exata do parto.

A parteira saiu do quarto e me disse: “falta a placenta! Estou levando para o velho benzer”. Portanto, estávamos agora no terceiro benzedor, que era o homem mais velho da comunidade, pertencente a um segmento do clã Ñahuri porã considerado inferior àquele do pai da criança. Esse terceiro benzedor, no entanto, não era indicado para realizar todos os benzimentos de parto e nascimento porque, de acordo com que vimos anteriormente, um homem muito velho não é considerado mais apto para fazer os benzimentos do nascimento, principalmente o de nominação, uma vez que, como se supõe que seu pensamento não está muito claro, existe uma grande possibilidade de que ele esqueça partes do benzimento, pondo em risco a saúde e a vida do bebê.

Quando entrei no quarto, observei que, após a mãe ingerir o líquido benzido pelo velho kumu e a realização de variadas massagens e movimentos no corpo da mulher pela parteira e por mais duas mulheres, uma grande parte da placenta saiu. Mas as mulheres acreditavam que ainda não havia saído tudo. Agoniada, a parteira mandou chamar o kumu do sítio ao lado, filho do irmão menor do velho que havia feito o

benzimento da placenta e que fora indicado pelo avô da criança para benzer caso ele não chegasse à comunidade a tempo de acompanhar o parto.

Então, chegaram o kumu e sua esposa Desana, experiente parteira. Era o quarto homem a intervir no parto/nascimento. Primeiro os dois orientaram a mãe sobre a posição em que ela deveria ficar para sair a placenta. Pediram que ela deitasse e fizeram novas massagens. Nada mais saía. Então, o kumu concluiu que a placenta – que, como me explicou mais tarde, é considerada *kumurō*, banco do bebê<sup>74</sup> – já havia saído por completo. Nesse momento, o pai comentou: “então o benzimento do velho funcionou...”.

Depois disso, o kumu iniciou o árduo papel de realizar todos os benzimentos relativos ao nascimento. Chamou-me para ficar ao seu lado. Foram umas três ou quatro horas em que o kumu proferiu uma série de benzimentos, explicando-me quais eram e qual era o objetivo de cada um deles. Dizem que antigamente os velhos levavam um dia realizando esses benzimentos, mas que hoje levam poucas horas porque há uma simplificação da fórmula dos benzimentos, principalmente na nomação, que é o procedimento mais longo de todos, pois o benzedor tem de citar todas as casas de transformação que fazem parte da trajetória da anaconda ancestral do clã até chegar ao local onde a criança nasceu. Hoje há uma redução do número de casas que são citadas, citando-se só as principais. A partir do nascimento, os benzimentos realizados foram *Wetidarero* (benzimento de proteção), *Pūkeo bahsero* (para o bebê poder deitar na rede), *Heriporā bahsero* (benzimento de nomação), *Ohpeko bahsero* (benzimento de leite materno), *Sumuga yoro bahsero* (benzimento do umbigo), *Ñumuku basero* (benzimento de mingau), *Hauga basebaro* (benzimento para se alimentar de beiju), *Uaro bahsero* (benzimento de banho, com breu e cigarro) e *bia bahsero* (benzimento de pimenta). De acordo com Andrello (2010, p. 17):

---

<sup>74</sup> Ao narrar concepções das mulheres indígenas de Iauaretê, Azevedo (2004, p. 12) afirma que a placenta é considerada *nihikumunó*, é o banco do feto, e explica: “a placenta ou *nihikumunó* tem um valor simbólico muito importante, pois é o banco cerimonial do feto, que se desenvolve com ele”. Conforme vimos no capítulo 2, o banco é objeto muito importante para os Tukano, que está presente nas histórias de surgimento do mundo e da humanidade. Os Tukano diferenciam-se de outros povos do alto rio Negro por produzirem bancos altamente padronizados.

Quando se atribui nome a uma pessoa o kumu deve lançar mão de uma encantação apropriada, na qual esses objetos [banco-suporte-cuia] são verbalmente ativados e, por assim dizer, tratados com leite e suco de frutas doces, que podem também estar armazenados na cuia. [...] o kumu tem que ir em pensamento até a casa onde surgiu o nome, e soprar os nomes de todos os objetos em um cigarro. Sua fumaça será então baforada sobre a criança que recebe o nome. Tal procedimento permite atribuir uma alma à pessoa, na forma dos objetos de vida e transformação, os ossos de peixe, a parte dura e, como os nomes, imprecívél da pessoa. Assim o nome é, ainda que alma, considerado um segundo corpo introjetado no corpo exterior.

Durante a realização do benzimento de nominação, houve uma pequena discussão entre os presentes – pai, mãe, parteira, kumu e esposa –, provavelmente pelo fato de o benzedor não ser o avô paterno da criança, a respeito do nome da menina: se deveria ser *Yepario* ou *Duhigo*. O kumu, por fim, afirmou que deveria ser *Duhigo*, pois, conforme me explicou posteriormente, o nome da primeira filha do primeiro filho do avô paterno do bebê deve ser *Yepario*, nome da primeira mulher Tukano. No caso em questão, o segundo filho do primeiro filho do avô paterno ainda não tivera filhos. Como o terceiro filho teve filho antes dele, então sua primeira filha ficou com o nome da segunda mulher do universo, *Duhigo*. A lógica aqui é que os nomes são uma propriedade de grupo ou de clã, de modo que o repertório de nomes masculinos e femininos segue uma ordem hierárquica relativa ao nascimento dos ancestrais Tukano e são distribuídos pelo avô paterno de acordo com a ordem de nascimento de seus netos<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> De acordo com Hugh-Jones, C. (1979), a nominação é a ocasião em que a criança recebe alma de um modo puro e não concreto. Um bebê deveria receber o nome de um parente patrilinear da segunda geração ascendente e do sexo apropriado, de modo que um garoto deveria ser chamado como seu avô paterno (FFB), e uma garota como a irmã do pai do pai. Esse nome é um ‘nome xamânico’ (baseri wame) porque ele é transferido xamanicamente, com pintura vermelha e leite agindo como veículo. O nome também ‘muda [troca] sobre a alma’ – ~~waso~~ wasoa – do ancestral morto dentro da criança, de modo que essa alma está prevenida de ‘desaparecer’. Desse modo, o nome ancora a criança ao local do grupo de descendência, estabelecendo seu parentesco patrilinear com



O kumu também fez todos os benzimentos necessários para a realização do primeiro banho do casal e da filha, que se daria no dia seguinte, e o benzimento de pimenta para ser usado no rito após o banho. Após esses procedimentos, a parteira enterrou a placenta e o cordão umbilical, ao qual amarrou as duas cordinhas de tucum, no terreno em frente à casa.

O kumu, sua esposa e a parteira *aconselharam*<sup>76</sup> num tom de voz incisivo, durante quase uma hora, os pais sobre o comportamento que eles deveriam adotar e as regras que deveriam seguir pela ocasião do nascimento do primeiro filho. Algumas mulheres mais velhas que vieram visitar a mãe e o recém-nascido davam *conselhos* no mesmo tom. Antes de tocar o bebê, todas passavam o líquido de *taã d#hka*. Todas perguntavam se o bebê havia chorado: “*uhtiati?*”. Dizem que o choro é sinal de humanidade, enquanto o silêncio revela que se trata de um bebê *wai mahs#*. Em nenhum momento vi o pai pegando o bebê, o que pode indicar uma proibição. Assim que o *kumu* e sua esposa iam saindo do quarto, a parteira organizou tudo: limpou o sangue do chão

---

outros membros em referência aos membros mortos recentemente. Hugh-Jones, S. (2002, 2006), por sua vez, explora o papel dos nomes e da nomeação na constituição da pessoa, observando as ocasiões ritualizadas de nascimento, iniciação e morte, quando os nomes e a nomeação passam para primeiro plano. O autor sintetiza da seguinte forma a permutação particular Tukano do conjunto de ideias sobre nomeação difundido na Amazônia: “[...] os nomes pessoais tukano constituem parte de um conjunto de ideias que dizem respeito a diferentes aspectos ou componentes do corpo e da pessoa – sangue, ossos, carne e pele: pintura, ornamento e vestimenta; língua, encantamentos, cantos e música; sopro, espírito vital, alma e sombra. Tipos diferentes de nome pessoal também estão ligados a distintas esferas de relações sociais: nomes de espírito para as relações agnáticas ou clânicas; apelidos para as relações com amigos e vizinhos; e nomes estrangeiros para as relações com os brancos. Finalmente, como contrapartida dos ornamentos e dos instrumentos sagrados, os nomes entram em uma complexa interação entre o segredo e a revelação, o encobrimento e a exibição” (HUGH-JONES, 2002, p. 60).

<sup>76</sup> Em sua pesquisa sobre infância *wai khanã*, Pereira (2013) discorre sobre os *aconselhamentos* que as crianças recebem, principalmente através de *kihti* (histórias), que demarcam limites nas relações entre as pessoas e o meio em que vivem e levam à compreensão de que “há mundos visíveis e invisíveis” e de que “a vida está amplamente inter-relacionada entre mundos” (idem, p. 59). Nas atividades cotidianas, tias e avós compartilham “*conselhos* importantes que irão servir para a vida adulta” (idem, p. 80).

com a rede e a colocou em uma bacia à parte, orientando a mãe a lavá-la. Organizou o mingau, beiju e leite materno benzido e a pequena cuia em que havia sido feito o benzimento de nominação. Conforme havia sido orientada pelo *kumu* e sua esposa, deixou um banco com uma toalha branca em cima.

No dia seguinte, no momento do primeiro banho, enquanto a parteira e a esposa do *kumu* guiavam o casal até o porto, defumando o rio com breu benzido, o *kumu* observava tudo de longe, sem olhar diretamente. Com sua permissão, fiquei ao seu lado. Acho que estávamos *vigiando*. Esse é um momento muito importante, porque a mãe está sujeita a ataques sobrenaturais dos *wai mahsã*, os quais querem roubar o espírito da criança, cooptando-o a viver no seu mundo, o que implica sua morte para o mundo dos humanos. Contaram-me a história de uma mulher da comunidade que, ao descer ao porto para o primeiro banho, caiu e teve de ser novamente benzida.

Após o banho, voltamos todos ao quarto onde os pais mastigaram a pimenta benzida no dia anterior e, cuspidos de volta em suas mãos, esfregaram a pimenta misturada com saliva sobre todo o corpo para evitar doenças como a leishmaniose, de acordo com que me explicou o *kumu*. Depois disso fomos todos juntos à cozinha, levando o beiju e a pimenta benzida. Lá o *kumu* benzeu pedaços de peixes moqueados; ele reclamava porque o ideal era que fossem peixes piabas, mas ninguém fora pescar para o casal. O casal começou a comer primeiro os pequenos pedaços de peixe benzidos, depois comeu o peixe inteiro. Por fim, o *kumu* benzeu leite em pó, misturado com açúcar, para o caso de a mãe ter problemas com leite materno.

A esposa do *kumu* deu recomendações sobre como a mãe deveria sentar o bebê, recostando sua cabeça num pano e sentando-o de lado, para a criança ficar forte. O *kumu* me explicou que eles deveriam ficar de resguardo até a próxima semana, mas que teriam ajudantes para ir à roça, pescar, e levar-lhes comida. Então, se não houvesse alguém que ajudasse, ele realizaria benzimentos para que os pais voltassem aos seus trabalhos. Na ocasião, havia um moço *hupda* que estava ajudando nos trabalhos da casa.

Depois disso, tive uma longa conversa com o *kumu* e sua esposa durante a qual ele me explicava mais alguns detalhes sobre cada benzimento. Ao longo dessa conversa, o *kumu* falou: “vamos ver se vai ter *ahkoriko*, a chuva que pode ocorrer após o nascimento de uma criança”. Segundo me explicou:

Se chover após o banho ou no dia do banho, é o *ahkoriko* deles (dos pais, do filho). Isso quer dizer que o benzedor não benzeu bem. Se não der *ahkoriko*, é que o benzedor deve ser considerado, com respeito (*heopese*), conhecedor (*mahsigu*). Porque dá *ahkoriko* quando o benzedor deixa um espaço, um intervalo... Como se fosse uma música... de uma estrofe para outra. Os *wiho*<sup>77</sup> *mahsã*, *gente paricá*, ficam de olho; se ele faz isso, ele manda chuva e trovoada. Se alguém da comunidade pegar essa chuva do *ahkoriko*, pode ficar doente – de *wahāpi* (reumatismo), *wahkari*, *bhase* (paralisia). Por isso as crianças não devem brincar nessa chuva. Antigamente os benzedores eram bons, não dava *ahkoriko*. O *ahkoriko* também acontece quando a família tem costume de comer muito caldo de peixe ou de caça. Logo após o primeiro banho do casal e da criança, ninguém deve tomar banho no lugar onde banharam, porque tem uma cobra esperando para engolir. Depois de uma ou duas horas, a cobra cansa de esperar. Parece brincadeira, né?

Naquela tarde, no dia marcado para o parto, chegaram o avô paterno da criança e sua esposa, portanto o benzedor e parteira ideais para o parto do primeiro filho de um casal. Apesar de não estarem presentes durante o parto, foram os avós paternos que ficaram na assistência, controle e vigilância do jovem casal no período de resguardo. Sobre os cuidados relativos a esse período, os avós paternos me contaram:

Nesse período, eles comem peixe, mingau e beiju. Ela não pode preparar comida, quem prepara sou eu. Ele não está pescando, ela ainda não está indo para a roça. Não podem comer frutas de roça, do mato, porque ainda não foi benzido; nem cará, nem caxiri. Estão comendo todos os peixes cozidos – moqueados ainda não. Quando come moqueado, fica com a cara preta. Em dois, três meses, pode. Não consome nenhuma carne, nem rã. Quando ela não tiver ninguém para ajudar, aí

---

<sup>77</sup> *Wiho*: *paricá*, planta cuja casca é utilizada como alucinógeno pelo xamã (RAMIREZ, 1997, t. II, p. 225).

benze para fazer fogo e usar forno. Se benzer, pode. Se não benzer e pegar coisa quente, corta o leite do peito. Não podem fazer serviço pesado. *Quinhampira* comunitária eles podem ir. Caxiri tem que ser benzido. Não pode estar fazendo viagem longa, porque nos pontos que têm *nome [lugares sagrados, que fazem parte da trajetória da canoa de transformação]*, se o kumu não souber benzer, é capaz de perder a vida dele nessas casas. O principal são *lajes grandes*, como em Fátima, *Yaiwii*. Pra quem consome *kahpi*, as folhas, pés, tocos falam. Peixe, qualquer ser, animal fala. *Kahpi* e paricá colocam muito as pessoas a *conhecer* lugares. O pajé vê quais são os pontos principais. *Yaiwii* é visto pelos pajés como cidade muito boa. Passar pelas serras é o mesmo que entrar na cidade – pegar carro e ir embora. Se o recém-nascido não é bem protegido, é capaz de se perder por aí, por isso não é permitido. Sol, zoada de motor, zoada de temporal... contra tudo isso o *kumu* protege, para a criança não estar sendo prejudicada. Senão vem gripe forte, reumatismo. Para evitar isso, faz esse tipo de benzimento. Esse tempo é de muitas frutas, como Japurá (*Erisma japura*) [que já havia dado fruta], uacu (*Monopiterix uacu*), começa buriti (*Mauritia flexuosa*), açaí (*Euterpe precatória*). Tempo um pouco doloroso. A doença que ataca mais é *dohkesekease*, que vem das frutas, e vem para qualquer um. Quando vem gripe forte, uma parte que ataca é a gripe, a outra é *dohkesekease*. Se o cara não souber benzer, a criança morre... [aqui se referem a doenças que aparecem em certas épocas do ciclo anual, conforme nota 10].

De fato, pude verificar que o casal tomou certos cuidados nos dias que se seguiram ao parto. Em visita à casa deles, observei que, mesmo havendo peixe moqueado, ambos só se alimentavam de peixe cozido ou mujeca. Ficaram alguns dias sem frequentar a *quinhampira* comunitária; e, quando frequentaram, uma semana depois, não levaram comida obtida e preparada por eles mesmos, apenas o que foi feito por seu ajudante *hupda* e pela avó materna. Os trabalhos foram retomados pouco a pouco. Nos primeiros dias, ficaram restritos ao quarto. Saíam de

lá apenas para tomar banho, dar banho no bebê no porto, e comer algo na cozinha. Uma semana depois, começaram a efetuar trabalhos leves e próximos à casa, como ajudar a capinar os arredores. No dia seguinte, o pai do bebê ajudou seu pai na construção de uma canoa. Duas semanas depois, ele acompanhou sua mãe na roça, ajudando a arrancar e a descascar mandioca. Alguns dias depois é que ele, a esposa e a filha recém-nascida acompanharam a avó materna da criança na roça. Todos eles exibiam no rosto pinturas feitas com carajuru benzido.

Durante as semanas pós-parto, a parteira realizou visitas constantes ao casal e ao bebê. Desempenhando um duplo papel de parteira e agente de saúde da comunidade, em uma dessas visitas ela pesou e mediu a menina, que media 41 cm e pesava 3 kg, e, portanto, era considerada gorda por outras mulheres da comunidade, que acompanharam a visita com empolgação. Durante essa visita, a parteira negou meu pedido para fotografar o bebê, pois segundo ela o *kumu* havia informado que era perigoso, na condição de recém-nascido, quando a máquina fazia ‘Djai’. Entendi que ela se referia à luz e ao barulho que emana do flash e que ambos seriam danosos à saúde da criança, assim como o são cores encontradas em objetos, como a rede ou o giz, que, sendo análogas a cores presentes na miração do *kahpi*, podem ocasionar doenças, sendo imprescindível que sejam realizados benzimentos específicos a fim de que o bebê esteja apto a entrar em contato com elas.

De certa maneira, não foi apenas o casal que teve de cumprir restrições pós-parto, mas todos aqueles que estiveram diretamente envolvidos nos cuidados do parto, como os benzedores, a parteira e até mesmo eu. Ao perguntar à parteira sobre quais as *betise* (*restrições*) que ela tinha de cumprir como parteira, a mesma me respondeu que deveria evitar manter relações sexuais e cortar frutas como banana, que dão em cacho e caem rápido, porque isso interfere na queda do cordão umbilical. Sobre peixes e frutas, afirmou que essa evitação era só para os pais da criança. Observei que, nos dias que se seguiram ao parto, ela foi à roça e pediu ao seu filho que arrancasse a banana do cacho. Além disso, ela evitou ingerir peixe moqueado, embora tenha negado veementemente que o motivo tenha sido o parto. Ao receber como oferta de um homem da comunidade um *wirapoka* (tipo de jabuti), disse que não queria, porque não sabia tratar e porque não podia sentir aquele cheiro que sai dele (*poasitiro*), pois lhe causava “zunido no ouvido” – algo que remete a comportamento típico de pessoa em fase de restrição.

Eu estava hospedada na casa do casal composto pela parteira e pelo tio paterno do recém-nascido; e, durante um café, eu e a irmã mais velha do dono da casa, recém-chegada de Belém, comemos peixe assado preparado pela sua mãe, bisavó da recém-nascida, que havia chegado da capital paraense após uma temporada de dois anos, onde, após a morte de seu esposo, ficou morando com sua filha mais velha, casada com um não índio. Assim que o casal retornou de seus afazeres, o dono da casa, tio paterno do recém-nascido, chamou a atenção de sua irmã mais velha e de sua mãe, dizendo que esta última não deveria ter preparado peixe assado, já que o cheiro dele atrai *wai mahsã* e que, por esse mesmo motivo, seu irmão mais velho, avô do bebê, havia recomendado que eles não consumissem peixe assado naquela ocasião.

### **4.3 Composição de duplas e atualização de conhecimentos no nascimento**

Com todas as transformações sociais vivenciadas pelos Tukano do médio Tiquié, os procedimentos relativos ao nascimento continuam sendo considerados fundamentais, e sua realização envolve a atualização de conhecimentos femininos e masculinos relativos à produção da pessoa. O eixo desse processo é a atuação articulada dos pares parteira/benzedor e pai/mãe. A parteira ou *ñanurugo/nihĩ kotego* (aquela que *cuida/vigia* o feto), que idealmente é a avó paterna da criança, sogra e consanguínea da parturiente, é a responsável pela organização do espaço físico onde ocorrerá o parto, pelo preparo e aplicação de plantas medicinais, realização de massagens, orientação quanto às posturas corporais da parturiente, solicitação de benzimentos pré-parto, preparo dos elementos (carajuru, breu, alimentos) que o *kumu* irá benzer e pelo próprio parto em si. Cabe a ela também *aconselhar* e *vigiar* o pai e a mãe a fim de que eles cumpram à risca as recomendações relativas ao pós-parto. As atividades do *kumu*, idealmente o avô paterno da criança, consistem principalmente na realização dos benzimentos pré, durante e pós-parto, que irão constituir o bebê como pessoa humana, protegendo-o, atribuindo-lhe um nome, e compondo seu corpo-alma com atributos e capacidades próprios aos Tukano, além daqueles necessários para viver atualmente. Além disso, é ele que tem a autoridade de decidir questões importantes sobre o parto e o pós-parto: onde o parto deverá ser realizado, quais benzimentos devem ser feitos, quais regras devem ser cumpridas e quais podem ser *abrandadas* ou quebradas e em quais

circunstâncias (alimentos a serem consumidos, quando o casal pode começar a trabalhar, etc.).

A parteira acessa conhecimentos de uma rede de mulheres, que inclui a parteira que fez seus partos (provavelmente sua sogra) e outras mulheres mais experientes da rede de parentesco de seu esposo – esposa de seu irmão mais velho, esposa de seu tio, esposa de seu tio-avô. Como o sistema de casamento Tukano é baseado na exogamia linguística, preferencialmente entre primos cruzados (com a filha do irmão da mãe ou filha da irmã do pai), e na residência patrilinear, após o casamento as mulheres vão viver entre outros grupos Tukano. Se antigamente, quando a regra de casamento exogâmico era seguida mais estritamente, ao casarem as mulheres tinham como suas sogras mulheres de seus próprios grupos exogâmicos, atualmente, em alguns casos, encontram mulheres de grupos diversos, complexificando as trocas de conhecimento e de técnicas relativas ao parto. A transmissão de conhecimentos relativos aos benzimentos do nascimento entre homens se dá de modo mais restrito, entre avô, pai, filho, nos casos em que um avô benze o nascimento de seu neto e orienta seu filho (pai da criança) a realizar parte dos benzimentos, dividindo responsabilidades. Conforme vimos, há situações em que um homem pode precisar procurar outros homens de seu clã ou até mesmo seu sogro para ter acesso a esses conhecimentos, algo que, no entanto, não é considerado ideal.

Um conceito que perpassa vários dos procedimentos relativos ao nascimento é o de *experimentar* (*yaãse*), *testar* ou *pôr à prova* (*inãkeose*) certos conhecimentos. Apareceu, por exemplo, nas decisões dos kumua em voltar a fazer os benzimentos relativos ao parto, após saberem, *pela experiência*, que as crianças que não eram benzidas estavam morrendo; no caso em que as mulheres recomendaram o uso da planta *kumu*, pois já haviam feito a experiência de usá-la em partos em que não há benzedor e foram bem sucedidas; no caso do homem que estava começando a benzer para ver se dariam certo seus benzimentos; ou quando as pessoas avaliavam se o benzimento alheio havia funcionado. *Duhi* (má-formação do feto), *ahkariko* (chuva após o nascimento) e doenças são sinais que explicitam que alguma transgressão ou erro foi cometido por aqueles diretamente envolvidos na produção da pessoa: o benzedor ou os pais.

Apesar de conceder prestígio, poder e autoridade, a posição de *benzedor* confere ao homem grande responsabilidade. Seus conhecimentos estão sempre sendo *observados* e submetidos *ao teste*, à

*prova*. Benzer os seus netos, os filhos de seus filhos homens, é uma responsabilidade pela qual os homens são amplamente cobrados, principalmente no caso de o homem ser o mais velho de um grupo de irmãos. Muitos homens, mesmo tendo aprendido com seus avôs e pais, evitam exercer esses conhecimentos sobre benzimentos, porque não querem submeter-se às restrições necessárias para tal ou por serem os mais novos de seu grupo de irmãos. O não cumprimento dessa função ou o cumprimento de maneira considerada inadequada é motivo de críticas intensas principalmente por parte de seus próprios filhos, podendo desencadear conflitos e brigas. Pode-se dizer que há uma obrigação formal de uma geração – a do avô – para com as gerações seguintes – filho-neto –, que, quando descumprida, gera tensões. Nesse sentido, acompanhei o caso de um filho mais velho de um *kumu* que insultava seu pai, entre outras razões, pelo fato de este, com a morte da primeira esposa, ter casado com uma segunda esposa mais jovem e, “ao invés de benzer e cuidar de seus netos, continuar a ter filhos”.

Qualquer mal-estar ou doença que um dos pais ou o bebê venha a apresentar pode ser atribuído ao mau desempenho do *benzedor*. Mesmo que se acredite que a doença tenha sido ocasionada por um *estrago*, a responsabilidade recai sobre o *benzedor*, que não os *benzeu* nem os protegeu adequadamente. É o caso do parto da primeira filha de um casal que, após o *benzimento* do primeiro banho, sentiu muito frio e não parava de chorar. O pai atribuiu isso ao fato de seu pai ter esquecido alguns pontos do *benzimento* e de, numa tentativa de repetir o procedimento, *ter estragado* a criança. Nesse caso, em que o bisavô paterno já havia morrido, o casal recorreu ao avô materno do pai da criança, que refez todos os benzimentos, inclusive o de coração. Em menor grau, as parteiras também podem ser criticadas, por terem ministrado remédios indevidos.

Conforme vimos no capítulo 2, na primeira parte desta tese, a respeito da história Tukano de origem da humanidade, esta em seu estado atual só é atingida após uma série de experimentações, tentativas, erros e acertos, efetuados pelo casal primordial de avôs do universo e por seus descendentes. Há, portanto, reverberações entre o processo narrado no mito de constituição da humanidade e o abordado neste capítulo, durante o qual duplas, avô e avó paternos, pai e mãe, lançam mão de *tentativas e experimentações* (*yāase*) e *testes* (*yāakeose*) relativos aos *benzimentos* (*bahsese*), *aconselhamentos* (*weresese*) e



*restrições (betise)*, com o objetivo de garantir o nascimento exitoso da criança.



## CAPÍTULO 5. Conhecimentos e atributos femininos a partir da primeira menstruação

Neste capítulo, abordarei as transformações referentes aos cuidados relativos à primeira menstruação da moça, entendendo-o como momento fundamental da constituição da mulher para que ela se torne apta à realização de conhecimentos femininos. A primeira menstruação impescinde dos cuidados atentos das duplas kumu (avô/pai/tio paterno) e mãe e/ou avó paterna: o primeiro comendo e fortalecendo o *corpo* (*up#*) e a *alma* ou força vital (*us#*) da mulher xamanisticamente; e a segunda atuando como auxiliar do xamã, realizando a mediação entre este e a moça, *aconselhando-a* e orientando-a para a vida e *vigiando* seus comportamentos. Ao mesmo tempo, trata-se de um momento em que a moça passa a desenvolver uma noção de cuidado de si, sob a orientação da mãe e/ou da avó paterna. É um momento muito perigoso, pois as moças estão sujeitas a ataques de seres sobrenaturais, atraídos pelo cheiro de sangue<sup>78</sup>, e a ataques xamânicos oriundos de *estragos* solicitados por outras pessoas, o que torna fundamental a realização de procedimentos xamânicos e o cumprimento de restrições (*betise*) – cuidados que, mesmo alterados, persistem e são considerados fundamentais até os dias de hoje.

Considerando que, a partir da primeira menstruação, a moça está apta a gerar filhos e a produzir alimentos, apresentarei alguns apontamentos sobre as transformações da casa e das práticas culinárias e hábitos alimentares no médio Tiquié, focando em espaços domésticos – a roça e a casa-cozinha –, que são lugares fundamentais na transmissão de conhecimentos femininos. Em relação ao preparo de alimentos, aponto para a importância da composição de duplas intergeracionais – de mulheres mais velhas que ensinam às mais novas técnicas e receitas, como mãe-filha, avó-neta, sogra-nora – e de duplas intergênero – homens e mulheres, que, a partir do casamento, realizam atividades econômicas complementares para garantir a subsistência da família. Destaco como a transmissão de conhecimentos femininos é multissensorial e pautada na *observação* (*iñase*), *escuta* (*tuose*),

---

<sup>78</sup> De acordo com Belaunde (2006), “o sangrar põe a fertilidade em movimento, abrindo a comunicação entre o tempo cotidiano e outros espaços-tempos cosmológicos, expondo ambos os gêneros ao perigo da multiplicidade transformacional, à alienação e à morte”.

*experimentação* (*yãase*) e *teste* (*yãakeose*). Por fim, demonstro que a escolarização e a monetarização vêm diminuindo o tempo que as moças dedicam às atividades da roça – mudança que é incorporada nos processos xamânicos de construção de pessoa.

## 5.1 Cuidado e controle na primeira menstruação

Durante minha pesquisa, sempre que eu perguntava a alguém sobre os cuidados relativos à primeira menstruação, a resposta era a mesma: eles são idênticos àqueles realizados por ocasião do parto. De fato, há uma forte semelhança entre os procedimentos relativos ao parto e à primeira menstruação: regime de reclusão, restrições alimentares, evitação de trabalho, bem como o empreendimento, por parte do kumu, de um ciclo quase idêntico de benzimentos – benzimento do lugar, de proteção, de (reforço da) nominação, de banho, de alimentação e para a realização de trabalhos. Porém, há alguns procedimentos que diferem entre um período e outro; e são exatamente estes que, de alguma maneira, foram *abandonados*, alterados ou *abrandados*, mas que estão presentes nas memórias e falas das mulheres mais velhas sobre sua primeira menstruação: a construção de um compartimento específico para a reclusão da moça (*kamota dupokawaa*, lit. começavam a cercar), a aplicação da pintura preta *wee* no corpo da moça e o corte do seu cabelo rente à nuca.

Apesar de os *kumua* considerarem que a moça que se encontra na primeira menstruação está *como se* estivesse em um trabalho de parto, as moças/mulheres que se encontram em cada um desses estados são chamadas de maneira bem específica: a mulher que está dando à luz é dita *porãti wimorẽ numió* (lit., mulher que dá à luz uma criança); e a moça que está em menarca é chamada *Amô mahsõ* (lit. *Amo*: ter primeira menstruação; *mahsõ*: pessoa fem. sing.) e *Amotiro koho* (lit. *Amo*: ter primeira menstruação; *tiro*: em casa de; *koho*: suf. nominal, marca do aumentativo animado feminino<sup>79</sup>), *Amo diro mahsõ* (lit. *Amo*: ter primeira menstruação; *diro*: sangue + suf. verbal, marca do inanimado e da parte; *mahsõ*: pessoa fem. sing.), *Amomori mahsó* (lit. *amo*: ter primeira menstruação; *mori*: estado, fase de ser [efervescência]; *mahso*: pessoa fem. sing.; portanto mulher em estado de menarca), *Amo kumukari mahsõ*, ou seja, *mulher em menarca assentada*

---

<sup>79</sup> Conf. Ramirez (1997, t. I, p. 216).

*nos bancos de pensamento* (lit. *Amo*: ter primeira menstruação; *kumukari*: estar deitado no banco; *mahsõ*: pessoa fem.).

A moça menstruada é tornada, através de benzimento, ser/vida de *Amo*. *Amo* é uma palavra que tem duplo sentido: ao mesmo tempo em que é um verbo que significa ter a primeira menstruação (RAMIREZ, 1997, t. II, p. 6), é também o nome de uma importante mulher da mitologia Tukano, chamada *Amo* ou *Amokoho* (RAMIREZ, 1997, t. II, p. 7). Desse modo, podemos atribuir novos sentidos para as expressões acima mencionadas: mulher *Amo*; na casa de *Amo*; mulher parte do sangue de *Amo*; mulher em estado de *Amo*; mulher sentada no banco de *Amo*. Na versão da criação da primeira humanidade, registrada em Ñahuri e Kūmarō (2003) e que abordamos no capítulo 2, quando o Avô do Universo cria aqueles que serão considerados demiurgos responsáveis por estabelecer as condições necessárias para a vida nesse mundo, o nome da primeira mulher que sai da cuia de transformação é *Amo* ou *Yepario*, que é designada para trabalhar na virada do Sol, em direção ao pôr do sol (ÑAHURI; KŪMARŌ, 2003, p. 35). Essa mulher reaparece na narrativa da vida de um desses demiurgos, *Buhtuiari Oakhæ*, que, após ter sido abandonado no alto de uma sorveira por Irara, a qual o castigou por ter mantido relações sexuais com suas filhas, consegue ser levado pelos pássaros jaburus até a Maloca de *Amo*, que fica na fonte do rio Uaupés, na Colômbia – lugar para onde as aves vão todos os anos no período de junho e julho para visitar sua avó e reformar o telhado de sua Maloca. *Amo* possui animais peçonhentos em seu monte de vênus; e, ao manter relações sexuais com ela, *Burtuiari Oakhæ* fica com o pênis inchado, sendo que este passa a crescer ininterruptamente (ÑAHURI; KŪMARŌ, 2003, p. 101-106). Apesar de não haver referência a isso no mito, se considerarmos que *Amo* foi criada pelo Avô do Universo juntamente com os demais demiurgos, a relação sexual entre ambos é incestuosa.

A denominação do estado da mulher menstruada guarda uma analogia direta com a condição do moço iniciando<sup>80</sup>: *Amoyee* (*amo*:

---

<sup>80</sup> A analogia entre a primeira menstruação feminina e o rito de iniciação masculina já foi indicada por Hugh-Jones, C. (1979). De acordo com a autora: “El ciclo natural menstrual de las mujeres está vinculado de diversas maneras con el concepto de *He* [Jurupari] y, a la inversa, el *He wi* [Casa de Jurupari] está conectado al ciclo menstrual femenino. Se nos dijo directamente que el *He wi* es como la menstruación femenina, pero que las mujeres realmente menstrúan mientras que el *He wi* es *bahi kesoase*, imitación. Esta afirmación

primeira menstruação; *yee*: dar, atribuir) é o termo utilizado em referência à realização do ritual de puberdade para o moço (RAMIREZ, 1997, p. 6); os paris utilizados pelos iniciandos são chamados *Amo imisa* (paris de Amo ou de primeira menstruação); *Amoá utu* é o nome do acampamento de preparação à cerimônia de iniciação dos rapazes (idem, p. 204). Essa analogia ecoa na história de origem e roubo das flautas *jurupari* (ÑAHURI E KUMARÔ, 2003, p. 136-142) – que voltarei a mencionar no próximo capítulo –, na qual as filhas mulheres do líder do Yepa Mahsã, por serem mais atenciosas e dispostas que seu filho homem, *ouvem* atentamente as recomendações dadas pelo pai a seu filho caçula sobre como conseguir as flautas sagradas e, antecipando-se a ele, conseguem se apropriar das mesmas. A partir daí, elas invertem a ordem do universo: as flautas sagradas passam a ser tocadas pelas mulheres, de maneira que a qualquer tempo os homens passam a ser escravos das mulheres, trabalhando nas roças, produzindo comida e bebida. Quando finalmente os homens se organizam para retomar as flautas, a filha mais velha, considerada Mãe das Flautas Sagradas (*Miriã Porã Pahko*), desmaiada, tenta enfiar na vagina a flauta principal, mas os homens conseguem retomar as flautas e o poder de gerir o universo.

Para se referir à primeira menstruação da moça, o kumu utiliza a expressão *kematiawawo* (lit., mulher que enlouqueceu sonhando, teve sonho estranho, ou sonho-presságio). Thomas Langdon (1975 apud HUGH-JONES, C. 1979) afirma que as mulheres sonham com o *He* [*Jurupari*] imediatamente antes que apareça sua primeira menstruação. Conforme Hugh-Jones, S. ([1979] 2011, p. 315), entre os Barasana menstruação, sonho, morte e doenças são formas não controladas de acessar o mundo *He*, que é um estado existente antes da sociedade atual e que permanece como uma dimensão à parte. Para o autor, o estado *He* pode ser conhecido indiretamente através de mitos e de *bəkərã keti* (histórias dos anciãos ou ancestrais); e a experiência direta de modo

---

implica que ambos son formas de renovación repetida a lo largo de la vida adulta de una persona, pero que la menstruación se da naturalmente – a pesar de todo el chamanismo y los rituales que la rodean – mientras el *He wi* tiene que ser organizado socialmente: desafortunadamente, los ancestros no salen del río por decisión propia. Esta situación está relacionada con el hecho de que la llegada de la menstruación es una repentina y obvia señal de la madurez femenina, mientras que no existe un equivalente para la madurez masculina” (HUGH-JONES, C., 2011 [1979], p. 109).

controlado e benéfico ocorre através de ritual e xamanismo e do uso do yagé, algo que é acessível apenas para homens iniciados.

No dia-a-dia, os Tukano costumam comentar que as mulheres menstruam apenas na fase de lua cheia e a que a menstruação está relacionada ao fato de elas manterem relações sexuais com *o Lua* (*Ñamiri Muhîpu*) em seus sonhos. Então contam a conhecida história – que possui versões por toda a Amazônia – de que *o Lua* ia visitar sua irmã toda noite e tentava manter relações sexuais com ela. Como era escuro, a moça não enxergava quem estava fazendo isso. Então, uma vez deixou uma cuia com tinta preta de *wee* próximo à sua rede e finalmente, quando o misterioso homem chegou, ela colocou a mão cheia de tinta no seu rosto. No dia seguinte, vendo a marca de tinta no seu rosto, todos ficaram sabendo: seu próprio irmão estava fazendo isso com ela<sup>81</sup>. Nesse sentido, também há uma passagem interessante de uma história da época da Gente de Aparecimento (ÑAHURI e KÛMARÕ, 2003, p. 121-135) em que *Kaisawari* realiza uma viagem de canoa com o Lua (*Ñamiri Muhîpũ*) – tópico que, aliás, remete a outro tema mítico comum a vários grupos Amazônicos: a viagem de canoa do sol e da lua –, e ele o orienta, sem êxito, a transar espiritualmente, sem gozar, com uma fila de mulheres, das mais velhas às mais novinhas, durante sua passagem pela terra ao longo da noite.

Os antigos também se referiam a esse período como *muñuse* (envelhecimento), sendo que, ao perceber que as meninas estavam tornando-se púberes, as antigas mães costumavam ficar atentas e perguntar-lhes se elas estavam envelhecendo, ou seja, se já tinham ficado menstruadas. A utilização dessa expressão como forma de se referir ao período é compreensível se considerarmos que, a partir da primeira menstruação, a moça adentra uma nova categoria, passando a ser considerada numió (mulher), disponível para ter relações sexuais, casar e trabalhar mais arduamente na roça e na cozinha.

Assim que tem sua primeira menstruação, a atitude de *avisar* à mãe que ficou menstruada pela primeira vez é muito importante, pois

---

<sup>81</sup> Belaunde (2006, p. 222-223) chama a atenção para a relação que existe entre os ciclos das mulheres e da lua e aponta para a lacuna existente na literatura etnológica em relação ao tema mítico encontrado na Amazônia em torno da ‘estória do incesto da lua’. Assinala que diversas narrativas amazônicas se referem à origem do sangramento feminino como decorrente de uma relação incestuosa entre Lua e sua irmã, apresentando um modelo de narrativa idêntico ao que reproduzi acima.

permite que a mãe/avó paterna avise ao *kumu* (avô/pai) a fim de que ambos criem as condições para que a moça passe por esse período adequadamente, sendo devidamente *benzida* e se submetendo a restrições (betise). Muitas mulheres contam que tentaram esconder de suas mães esse momento, mas não conseguiram. As mais velhas dizem que antigamente era ainda mais difícil, porque usavam pouca roupa. Esconder da mãe e do *kumu* a chegada da primeira menstruação é considerado uma infração séria, pois se concebe que a mulher que não é benzida e que não segue restrições durante a primeira menstruação pode desenvolver graves doenças.

Antigamente, assim que era avisado, o *kumu*, junto a outros homens, começava a construir um compartimento feito de palha para a reclusão da moça menstruada, idêntico àquele construído para abrigar as mulheres durante a iniciação masculina para impedi-las de ter contato visual com as flautas *jurupari*. Contam os mais velhos que antigamente a reclusão era um período mais extenso, durando cerca de duas semanas a um mês. Durante esse período, as moças ficavam dentro do compartimento, com carajuru e pimenta benzidos, sentadas num banco de molongó que levava o seu nome (*xxyakumurõ*, banco de *xx*) e que, segundo os benzedores, era considerado banco de Amo, a mulher mítica acima citada. Nesse período só comiam mingau, beiju e manivara benzidos. Mulheres Desana mencionam que elas recebiam e mantinham um recipiente feito de cerâmica, em cuja base havia internamente duas pequenas esferas também de cerâmica, e que, quando tinham sede ou fome, o sacudiam, de modo que, ouvindo o barulho do choque entre as esferas, vinham oferecer-lhes alimentos. Mulheres mais velhas contam que em reclusão as moças inalavam pimenta e que, quando saíam, apresentavam rostos esplêndidos.

Apesar de que atualmente, ao que tudo indica, não existe mais o costume de construção de um compartimento específico, as moças ainda se submetem a um período de reclusão que varia entre dias e semanas, durante o qual elas se restringem a ficar em casa, sem circular pela comunidade, sem pegar sol, sem ir à roça e à escola. Hoje em dia, ao menos sob um aspecto, é mais fácil para a moça isolar-se dentro da própria casa, pois as famílias moram em casas nucleares, e de modo geral alguns de seus compartimentos são divididos por paredes. Atualmente, durante esse período, as moças se alimentam apenas de mingau, beiju e farinha e não realizam mais a aspiração de pimenta. De acordo com o *kumu* Jovino Pedrosa, nesse período



O kumu faz o benzimento de cigarro, através do qual protege a vida, o ser dela, cercando [xamanicamente] com Paris invisíveis, protegendo-a de todo os males, do sol, da *gente-peixe*, defumando [com cigarro *benzido*] o seu corpo. [Esse procedimento é necessário] para que ela não sofra ataques das doenças dos seres invisíveis. Em benzimento, o kumu a chama *Amô-mori mahsô* [mulher em estado de primeira menstruação], *Amodiro mahsô* [mulher de parte do sangue de Amo]. Procura sua vida, *arruma* seu ser e seu ventre. Torna o ser/vida da *Amô mahsô* [mulher Amo], que habita em *Amô Wií* [Casa de Amo]. Oferece a ela o banco de *Amo*. Ela é *Amo kumukari* [mulher em menarca assentada em bancos de pensamento<sup>82</sup>], *Amo diro mahsô*. Dessa

---

<sup>82</sup> Uma questão fundamental no processo de formação da pessoa é a conformação dos “bancos de pensamento” (MAHECHA, 2004; CAYON, 2010; CABALZAR, F. 2010). De acordo com Mahecha (2004, p. 111), os “bancos de pensamento” de uma pessoa se conformam a partir das substâncias alimentares e rituais, assim como dos conhecimentos que começam a constituir seu corpo e pensamento desde o momento de sua procriação. A incorporação desses bancos é legitimada com as encantações que se efetuam aos recém-nascidos. Como parte desse procedimento, o pensador vai percorrendo o território em pensamento até chegar aos lugares sagrados, onde se encontram os bancos de pensamento específicos de cada Gente, nos quais estão custodiados os conhecimentos e bens que cada grupo recebeu no momento da criação (idem, 111-112). Enquanto o pensador vai transitando por esses lugares, vai nomeando as defesas que a criança vai manejar ao longo da sua vida (idem, p. 112). Aos recém-nascidos, atribuem-lhes bancos de cupins, leite materno e de pintura negra, e nomeiam as plantas e os conhecimentos de que necessitarão quando alcançarem a vida adulta e que constituirão seus bancos de pensamento definitivos. Esses bancos representam metaforicamente as sementes dos conhecimentos e poderes da pessoa, pois, na medida em que o indivíduo cresce e se torna maduro corporalmente, esses conhecimentos e poderes vão sendo potencializados pelas encantações xamânicas e os cuidados de seus pais e demais parentes, orientados a promover o desenvolvimento adequado de seu corpo e seu autocuidado (cf. CAYÓN 2002 p. 133) (MAHECHA, 2004, p. 112). Como parte das encantações que se efetuam aos bebês, o xamã desperta seus “algodões do ouvido”, localizados no interior dos ouvidos, perto do tímpano, para que possam desenvolver seu pensamento. Nos rituais de iniciação feminina e masculina, potencializam-nos para adquirir conhecimentos de

maneira ela vive bem, cresce bem em sua vida e mora muitos anos no seio familiar. Em seguida, benze para oferecer à sua filha apetrechos de trabalho: aturá, enxada e terçados. Feito isso, tem de ser criado um laço entre o *amôda* (*linha de Amo*) dela e os pais dela. Os apetrechos dela têm de ser benzidos para que ela não passe mal nos seus dias de menarca. O kumu *abranda* todos os tipos de fogo sem esquecer quais apetrechos ela usará no seu trabalho. A pessoa que foi benzida dessa maneira na sua primeira menarca acompanha bem o trabalho da mãe, tornando-se trabalhadora da roça.

Assim como o casal na fase de pós-parto, no fim do período de reclusão o kumu benze pimenta, e as moças têm de mastigar pimenta benzida e passar no corpo todo para que não apareçam feridas grandes. As mais velhas contam que depois disso as avós lhes davam um banho de *wee*, muitas vezes cobrindo seu corpo totalmente de preto, aparecendo apenas os olhos. Os relatos mais recentes não mencionam a aplicação de pintura *wee*, apenas de *#ronã*, pintura vermelha.

As mulheres mais velhas dizem que antigamente, no fim do período de reclusão, seus cabelos eram cortados curtos, rentes à nuca, “que nem de homem”, sendo que algumas mencionam que o corte era doloroso. As mulheres costumam relatar que quem cortava seus cabelos era uma mulher, geralmente avó, mãe ou tia paterna; mas, de acordo com o kumu Jovino Pedrosa, antigamente quem cortava o cabelo das moças era um homem, que depois se referia à moça como *Y# sekó* (aquela cujo cabelo eu cortei rente). Mulheres que são da geração daquelas que ficaram menstruadas a partir da época da missão salesiana relatam que tiveram seus cabelos cortados apenas na altura do ombro, prática que é comum atualmente.

Finalmente acontece o primeiro banho, semelhante ao primeiro banho do casal e do bebê após o parto. O kumu benze breu e *papoak#* (sabão do mato) ou sabão comum, joga na água, e a avó ou a mãe dá o

---

adultos. As encantações que se realizam aos recém-nascidos geram as condições para que se desenvolva *tí oïarise*, “pensamento”. Mas isso só ocorrerá se os pais assumirem sua criança dando-lhe conselhos e procurando que receba as encantações e siga as dietas apropriadas para cuidar de seus bancos de pensamento, seus algodões de ouvido e seu corpo físico (MAHECHA, 2004, p.116).

banho na moça. Mulheres Desana mencionam que, nesse momento, antigamente o kumu quebrava o pote de cerâmica que a moça sustentou durante a reclusão em quatro pedaços, que simbolizavam as quatro portas do universo<sup>83</sup>, para onde ele joga tudo de ruim que veio com a primeira menstruação, demarcando, assim, o fim da reclusão.

O kumu Jovino Pedrosa explica os procedimentos xamânicos do benzimento do primeiro banho da moça menstruada, equiparando-o àquele realizado no pós-parto:

Assim como no caso do casal pós-parto, primeiro se procuram no mato o *papuak* e o breu. Então, depois de realizar o benzimento, no meio da fumaça do breu o benzedor vai xamanicamente esticar no chão, fazer um tipo de parede na beira do caminho e acima da moça, pondo todos os tipos de pari, desde a casa até no porto e no rio onde ela vai tomar banho, de modo que ela banhará protegida por cercas de pari. Da mesma maneira, quando faz benzimento do banho pós-parto, põe esteiras somente onde o casal, junto com seu filho, vai tomar banho, de acordo com o que meu pai me orientou. Toma cuidado para não fechar as casas de *wai-mahsã* e não usar versões de pimenta para dar banho, pois meu pai me lembrou que esse é um tipo de *estrago*, *sopro* dos peixes. Tem de *abrandar* os wai mahsã, *abrandar* os banheiros para a moça ou o casal não sofrerem seus ataques. Feito isso, dá-se banho dentro, protegidos das esteiras.

Com o fim da reclusão, as moças voltam a inserir na sua dieta, pouco a pouco, por ordem de periculosidade, peixinhos piabinhas, outros tipos de peixes, frutas e carne de caça, previamente benzidos pelo kumu. Um item muito perigoso e que leva mais tempo para voltar a ser consumido é qualquer tipo de alimento assado, pois se considera que ocasiona fortes dores de cabeça e um zunido no ouvido, podendo levar à surdez. Nesse sentido, o kumu Jovino Pedrosa explica que não se pode

---

<sup>83</sup> Em tukano: nascente é *muhipu kã m̄hatiropé* [porta da subida de Lua] ou *pam̄r̄i sope* [porta da transformação]; poente é *mūipu kã saharopé* [porta de entrada de Lua, ou da casa de Lua] ou *sīopuri wehkuyasohpe* [porta da anta de ouro]; o norte é *b̄hpo yaiyasohpe* [porta da onça-trovão]; e o sul *ohkop̄i oãkuyasohpe* [porta de *Ōakh* de água] (ÑAHURI e KUMARŌ, 2003, p. 142).

deixar de benzer o *poastisé* (cheiro que emana do preparo de alimentos assados, moqueados, fritos), pois as mulheres vão comendo qualquer tipo de alimentos. O kumu deve *abrandar* o calor dos fogos utilizados para se prepararem os alimentos, seja no benzimento de primeira menarca ou no do pós-parto. Aqui é importante ressaltar que a noção de *abrandamento* que viemos utilizando nesta tese a partir da inspiração de Cabalzar, F. (2010), no sentido de retirar a potência de benzimentos, flexibilizar restrições e diminuir perigos relativos à propriedade de certos conhecimentos, é um termo que é utilizado pelos *kumua* nas fórmulas de benzimento: *pehkame porãta*, (*abrandar* o fogo), *asiro y~~st~~hó* (resfriar o calor), retirando, assim, suas propriedades maléficas.

Além disso, o kumu Jovino Pedrosa explica que faz cigarro de proteção para a moça ir para roça a fim de que os *yoku mahsã* (gente árvore), *yoasoã* (gente lagarto/calango), não a ataquem ou “joguem” doenças repentinas. Protege a moça do sol também, pois ele é capaz de fazer com que ocorram ataques da doença. As *amomori* (moças em estado de primeira menstruação), protege-as colocando xamanicamente acima da cabeça delas bahtiri (balaio): balaio de cipó “veado”, cipó titica, tatu cipó, e de outros tipos de cipó, como *bukuro* misi e *poadari misi*. Com esses tipos de balaio, faz sombra protegendo-as do calor do sol e de seu ataque. Por serem benzidas dessa maneira, as mulheres não sentem quando trabalham sob o calor do sol na roça. Consideram que é por isso que, quando as mulheres trabalham no dia de sol quente, aguentam mais que os homens, pois estão sob a sombra dos balaio feitos por meio do benzimento na sua menarca. Às vezes, as mulheres, no dia do sol, põem na cabeça o balaio e seguem trabalhando tranquilamente, simbolizando o benzimento feito pelo seu pai. De tal forma, *amômo numiã* (mulheres menstruadas), na sua primeira menarca, são preparadas por meio do benzimento para serem pessoas habilitadas ao trabalho.

Se atentarmos às mudanças nos procedimentos relativos à primeira menstruação, aqueles que foram *abandonados* ou mais *alterados* – corte de cabelo, uso de pintura *wee*, compartimento de reclusão – foram justamente os que envolviam signos mais visíveis. Tudo indica que essas mudanças se iniciaram, ou ao menos se acirraram, a partir da implantação dos internatos salesianos e do enclausuramento de meninos, meninas, moços e moças nas suas dependências, durante a maior parte do ano. A partir da ida das meninas para a escola da missão, estas deixaram de estar unicamente sob o controle social de mães, pais,

avôs, avós, e passaram a estar submetidas, pelo menos durante a estada na missão, ao controle dos padres salesianos. Muitas mulheres atribuem o abandono das práticas de pintura corporal e corte de cabelo durante a primeira menstruação ao seu próprio sentimento de *vergonha*. Por estarem longe do seu núcleo familiar nos períodos em que teriam de se submeter a restrições, não precisaram ou não tiveram como cumpri-las. Por outro lado, embora não tenhamos relatos sobre isso, é possível que haja neste *abandono* uma decisão por parte do kumu e da avó/mãe de deixar de realizar os atos de “dar o banho de *wee*” e cortar os cabelos das moças como modo de invisibilizar os procedimentos relativos à menstruação perante os padres. Atualmente os kumua avaliam que as moças envelhecem rápido por não terem tido os cabelos cortados durante a primeira menstruação, não terem inalado pimenta benzida, nem terem sido enfeitadas com tinta *wee*.

Na época em que as moças eram alunas internas na escola da missão em Pari-Cachoeira, aconteceram alguns casos em que meninas ficaram menstruadas durante o período de estudo e só puderam ser benzidas tempos depois, quando estavam em casa no período de recesso escolar, por seus pais ou por outros parentes da linha paterna. Esses acontecimentos são comuns nos relatos de mulheres da geração das internas sobre a primeira menstruação: algumas narram que tomaram primeiro banho sem benzer, outras que comeram qualquer coisa sem benzimento, outras ainda que “andavam por aí” durante o que deveria ter sido um período de reclusão. A não realização dos procedimentos de forma adequada é citada como causa nas explicações de mulheres e benzedores sobre o aparecimento de várias doenças entre estas moças na época de puberdade ou posteriormente, quando tiveram seus primeiros filhos. Em alguns casos, ao verem que estavam desenvolvendo doenças, as moças recém-menstruadas nas missões recorriam a outros *kumua*, dos grupos locais de Pari-Cachoeira, sede da missão, e que, portanto, não eram dos clãs de seus pais. Uma mulher Ñahuri contou, por exemplo, que, quando ficou menstruada na missão sem benzer, teve um “tumor” que furou toda a parte de baixo de sua perna esquerda, sendo que até hoje guarda uma cicatriz dele decorrente. No hospital, todo dia tomava benzetacil, mas continuava a vazar um “líquido fedorento”. O kumu de lá disse que era ataque de seres invisíveis; benzeu e sarou. Ao retornarem para suas casas, as moças eram, então, devidamente benzidas por seus pais e regressavam para a missão, após as férias, com o cigarro benzido guardado num vidro, gel e outros remédios benzidos, para,

dessa forma, poder tomar banho, comer e dormir tranquilas durante o período de menstruação.

Os procedimentos xamânicos realizados por ocasião da primeira menstruação são considerados de fundamental importância, e é através deles que o kumu tem um certo poder de decisão sobre o futuro ou destino da moça, pois vai atribuir a ela, numa espécie de benzimento de reforço de nomeação, além da capacidade reprodutiva, capacidades relativas aos trabalhos (*darase*) que ela vai desempenhar ao longo da sua vida. Antigamente as mulheres eram benzidas para serem donas de maloca, cantoras rituais ou donas de roça. Atualmente os kumua realizam inovações ao *experimentar a* inserção de novos itens nas fórmulas dos benzimentos relativos à primeira menstruação de suas netas ou *abrandam* certas potências e conhecimentos (CABALZAR, F. 2010), na *tentativa* de adequar seus corpos e pensamentos às atuais condições de vida dos Tukano. É o caso do bisavô que benzeu sua bisneta para que ela não fosse muito trabalhadora, pois a mulher trabalhadora tem vida curta, e ele queria que ela não trabalhasse demais na roça para que pudesse ter tempo de se dedicar aos estudos e conseguir um emprego. Algumas reformulações podem ser feitas ao longo do caminho. É o caso de uma aluna da escola Tukano Yupuri que foi escolhida através de um *teste (yãakeose)* realizado pelos mais velhos com todas as moças da turma para ser a *Yuhugo*, isto é, entoadora de canto ritual na cerimônia de formatura da escola, pois tinha a voz mais bonita e forte entre todas. Apesar de ter o nome adequado para desempenhar tal função, ela não havia sido benzida para desenvolver e potencializar o tipo de conhecimento necessário para ser uma cantora ritual. Dessa forma, um *kumu*, benzeu a moça posteriormente, atribuindo-lhe essa potência.

O benzimento da primeira menstruação é um cuidado importante que o avô, o pai ou tio paterno dedicam à neta, filha, ou sobrinha. Há relatos de avôs que afirmavam com veemência que não queriam morrer sem antes realizar o benzimento de primeira menstruação de suas netas. Alguns chegaram a deixar, antes de morrer, cigarros e carajuru benzidos para que tais veículos fossem utilizados nessa ocasião. De acordo com o kumu Jovino, sempre há uma moça na primeira menstruação ou mulheres menstruadas para serem *benzidas*, protegidas, para realizarem seus trabalhos cotidianos. As mulheres dão trabalho porque são diferentes dos homens: elas não *escutam* benzimento. Então, o avô ou kumu as orienta a *ouvir os conselhos* de suas mães e avós. Os kumua

dedicam esses cuidados especiais às mulheres porque elas são importantes, são boas, têm o poder de conceber crianças. Mas também porque, com a primeira menstruação, as mulheres começam a se introduzir nas coisas más da vida (*ñase ñanuko*). O período da primeira menstruação é muito delicado, pois a moça é alvo de ataques de seres invisíveis e de *estragos* (*dohase*) feitos por outros kumua a pedido de pessoas *invejosas*. Muitos problemas começam quando suas mães as *sovinam* para os filhos de outras mulheres, as quais procuram algum kumu que lhes faça um *estrago*. Se elas não agirem de acordo com as regras orientadas por suas mães e avós, elas sentirão as consequências desses ataques e *estragos* quando casarem com outros homens, pois terão problemas na gravidez e no parto. Se os devidos cuidados não forem tomados, a moça estará propensa a desenvolver *amotuuase*. *Amotuu*, conforme definição de Ramirez (1997, t. II, p. 6), significa adoecer por não ter sido bem feito o ritual de primeira menstruação, ou por não se terem respeitado, depois do ritual, as restrições culturais.

De acordo com o kumu Jovino, os homens são responsáveis por cuidar de suas filhas benzendo-as corretamente durante a primeira menstruação, para que tenham sua *vida escondida, protegida* desses ataques, mesmo que morem longe, ao casar. A partir do casamento, o quadro muda: quem deve cuidar das mulheres e benzê-las, no caso do parto, fase de menstruação ou doenças, é o sogro e futuramente o marido. Dessa forma, um homem se sente incomodado ao ter de benzer uma filha que já está casada, principalmente se ela tiver sogro vivo, pois fica parecendo que seu sogro não tem conhecimentos para benzê-la e que o casamento nem deveria ter sido consumado. Se o sogro é falecido, é comum que as filhas voltem aos pais para pedir que sejam *benzidas*. Conforme vimos no capítulo anterior, o repasse de conhecimentos entre sogro e genro requer uma disposição do genro em ser respeitoso com seu sogro e pedir com *consideração*. Se seu pai ainda estiver vivo, é comum que o homem confirme com seu pai se as fórmulas que o genro lhe contou estão de fato corretas.

Assim como no caso dos benzimentos de parto, a tradição é que o avô paterno benza a primeira menstruação de suas netas e repasse pouco a pouco os conhecimentos relativos a esse benzimento para seus filhos, principalmente o mais velho, que irá benzer suas filhas e as filhas de seus irmãos menores. De acordo com o kumu Jovino, ele aprendeu as fórmulas do benzimento de menstruação com seu próprio pai, que o contou apenas uma vez. Segundo conta, esse benzimento é longo, não

pode ser feito em poucos minutos. Ele já benzeu a primeira menstruação de suas filhas e de outras moças, e *observou* que sempre *tem dado certo*, visto que elas não adoecem, não tem *amosetuua*. Atribui isso ao fato de ter seguido os preceitos de seu pai, aplicado os conhecimentos da forma como ele os transmitiu, sem inventar, sendo que seu próprio pai, por sua vez, havia escutado os antigos e transmitido ao filho “conforme já havia sido confirmado como sendo de valor máximo da vida pelos antigos”. Essa confirmação, através da *experiência* e do *teste*, de que uma certa fórmula ou versão de benzimento dá certo através das gerações é que fornece segurança para que um benzedor o aplique da mesma maneira na atualidade.

O benzedor descreve o aprendizado do benzimento como um processo de habilitação, que se dá pouco a pouco, comparando-o ao aprendizado da confecção de artefatos de cozinha e de pesca. Afirma que, por serem longos, os benzimentos relativos ao parto e à menstruação têm de ser *escutados* e *rememorados* e que se deve tomar o cuidado de seguir certa *linha de pensamento*: “a gente aprende a benzer como aprende a fazer um cesto, pouco a pouco. Às vezes acontece como se a gente estive arrumando o espinhel<sup>84</sup>: se não seguir bem, acaba se enrolando”. Desse modo, o conhecedor está aproximando o modo de

---

<sup>84</sup> Barra e Dias (2012) explicam a forma de produção e utilização do espinhel no rio Negro: “Ele é preparado pelo pescador em duas etapas: a sustentação principal é uma corda, em geral de número 5, chamada de ‘estiradeira’, com pesos hoje feitos de concreto e pedaços de ferro, amarrados nas duas pontas, conhecidos como ‘poitas’, para manter a estiradeira submersa no fundo do rio. A partir das poitas sobem duas linhas com boias grandes, geralmente feitas de madeira leve chamada molongó, garrafa pet ou isopor e amarradas no final, para que o local do espinhel seja identificado na superfície da água. Na estiradeira são amarradas outras cordas, que variam de 40 cm a 1 metro, chamadas de ‘estrovo’, onde estão amarrados os anzóis. O pescador prepara o espinhel antes de armá-lo no rio, colocando uma isca em cada anzol. Ele primeiro joga uma poita, levando uma das pontas da estiradeira ao fundo do rio, e rapidamente vai atirando os estrovos garantindo que a estiradeira fique esticada. Então lança a segunda poita, terminando o processo. Em geral o espinhel é colocado pela manhã e verificado na hora do almoço. Primeiramente uma poita é puxada e em seguida a estiradeira é esticada aos poucos para verificação de cada estrovo. Após a retirada do peixe fígado, é colocada nova isca e os estrovos vão sendo devolvidos ao fundo do rio para uma nova pescaria. O pescador pode repetir o processo para que haja iscas também durante a noite”.



aquisição de tipos de conhecimentos que normalmente são categorizados em universos conceituais distintos: aqueles do âmbito do merise – termo utilizado para designar *habilidades* e *experiências* envolvidas na produção de casas, de armadilhas de pesca e de caça, e de artefatos como bancos, cestos, cumatá, tipiti, peneiras e adornos rituais; e aqueles categorizados no âmbito *do masise ou nirõ kahse* – benzimentos, histórias e cantos.

Esse mesmo benzedor que afirmou ter aprendido com seu pai – o qual, aliás, lhe contou apenas uma vez –, explicou que sempre está atento às fórmulas que outros benzedores estão recitando e que as compara com a fórmula que aprendeu, verificando o que falta, fato que demonstra como esse aprendizado exige paciência e reflexão:

Eu faço esse acompanhamento. Quando outros falam do *bahsese*, fico *ruminando*: “faltou isso para mim, esse ponto já ouvi, onde foi que me faltou?”. Às vezes fico longe, deitado na rede, mas sempre ligado na fala dos bahsese dos outros, esperando tal benzimento, percebendo se começa assim e por onde ele vai. Quando faço *benzimento*, procuro pausar e *sentir* o que está faltando. Aos poucos a gente vai se *habilitando* nos *bahsese*.

Se por um lado, a atuação do kumu é fundamental para que a moça passe por esse momento sem maiores turbulências, por outro esta deve *ouvir os conselhos* dados pela sua mãe e pela avó paterna e respeitar as restrições, para evitar doenças. Os comportamentos que ela tiver a partir de agora influenciarão diretamente na sua gravidez e no seu parto. É, portanto, um momento em que a moça, a partir da orientação das mulheres mais velhas, começa a desenvolver uma noção mais ampla do cuidado de si. Alguns kumua dizem que as moças e mulheres de hoje têm doenças porque, durante a menstruação, “andam por aí como se fossem homens, as pessoas nem ficam sabendo. Não fazem resguardo de três dias, como era feito antes. Vão à roça, passam por *lugares sagrados*, os *wai mahsã* flecham”. Essa é uma referência à masculinização da mulher, por “andar como se fosse homem”, “como se não sangrasse”, invertendo o ponto mencionado no capítulo anterior e reforçando o argumento de que o gênero, mais do que um atributo fixo, é uma posição, da qual o sangue é elemento central (BELAUNDE, 2006).

Para ilustrar os perigos que rondam a primeira menstruação, um kumu me contou que suas duas primeiras filhas tiveram *bhase* (paralisia) nesse período. A primeira foi no corpo todo, durou um mês; eles tiveram de carregá-la no porto para dar banho, ele *benzeu* e passou. A segunda foi só num lado do corpo e durou algumas semanas. Ele argumenta que foi *estrago* de uma mulher que ele viu em sonho. Era uma mulher de cabelos loiros de comprimento na altura dos ombros; ela espiou, olhou para ele e disse que queria levar sua filha, mas a imagem desapareceu, e ele não conseguiu ver quem era. O kumu estava na expectativa sobre como seria a primeira menstruação da sua próxima filha. Contou também a história de uma mulher Desana do rio Tiquié e moradora de São Gabriel da Cachoeira, a qual é cadeirante porque, na primeira menstruação dela, o kumu *benzeu errado*. Conheci em uma comunidade uma mulher Desana de aproximadamente 40 anos que nunca saía de casa, não se envolvia em atividades comunitárias, apenas realizava trabalhos de cozinha e nos arredores de casa, e que não havia tido marido nem filhos. Outras mulheres atribuíam esses comportamentos ao fato de ela ter sido *benzida para ser assim* em sua primeira menstruação. Sobre este último caso, resta a dúvida sobre ter-se tratado de um *estrago* ou simplesmente da intenção do avô ou do pai da moça em criar uma neta *assim*.

## 5.2 Transformações da casa e de conhecimentos femininos<sup>85</sup>

É lugar comum na literatura sobre os Tukano e no discurso político desses povos dizer que historicamente a chegada dos salesianos – a partir de 1910 no rio Negro, e no rio Tiquié em 1940 – ocasionou um processo de destruição das malocas, o que se explora mais profundamente em termos de *abandono* ou *esquecimento* de *conhecimentos importantes* (*nirõ kahse*) – como cantos, danças, rezas – e de *perda* (por destruição, troca ou roubo) de parafernália ritual (caixa de adornos, flautas), ambos itens de propriedade de clãs patrilineares e, portanto, estritamente masculinos. Seguindo as orientações de C. Hugh-

---

<sup>85</sup> Neste capítulo, alguns trechos relativos à descrição da casa-cozinha e dos objetos que a compõem foram adaptados de Oliveira e Rufino (2013) e refletem pontos desenvolvidos por mim a partir do diálogo com a arquiteta Marcela Rufino e com mulheres Desana, Tuyuka e Tukana das comunidades de Pirarara durante as viagens realizadas no âmbito da exposição “Peixe & Gente”, mencionada na introdução.

Jones, que, já em 1979, atentava para a importância de se considerar a análise da estrutura da vida cotidiana Tukano aliada à análise de ritos e mitos, nesse tópico pretendo fazer um pequeno exercício de aproximação do que as transformações sociais vividas pelos povos Tukano do rio Tiquié significaram em domínios femininos e domésticos, voltando minha atenção para os espaços da roça e da casa-cozinha, onde são transmitidos conhecimentos femininos, dentre os quais aqueles relativos às práticas culinárias.

Conforme vimos, a partir da primeira menstruação a moça receberá, tanto materialmente quanto xamanicamente, seus instrumentos de trabalho – tipiti, cumutá, ralo, peneira, aturá – e passará a ter a obrigação de acordar cedo para fazer mingau, beiju, quinhampira, bem como de ir à roça com a mãe e trabalhar de modo mais contundente no processamento da mandioca. Enquanto os homens se preocupam em ter entre sua prole filhos homens para que possam transmitir as propriedades de clãs – nomes, conhecimentos e objetos –, as mulheres desejam ter entre seus filhos ao menos algumas filhas mulheres, para que estas possam auxiliá-las nas tarefas domésticas, as quais, por sua vez, exigem a aquisição de artefatos e o domínio de certos conhecimentos. De qualquer modo, aos homens também importa ter um certo número de filhas, pois isso significa que, num contexto ideal, ele terá mulheres para oferecer aos seus cunhados, para que em troca receba outras mulheres para entregar a seus filhos homens.

Em uma das histórias Tukano sobre a época de *Gente de aparecimento (Bahuari Mahsã)*, a primeira menstruação e a aquisição de instrumentos e conhecimentos necessários para se produzirem alimentos são tópicos intimamente associados; e a propriedade das manivas e a responsabilidade pela transmissão de conhecimentos para produção de alimentos estão nas mãos de um demiurgo homem. É a história de Basebo, cuja versão Hausirõ está registrada em Ñahuri e K̄marõ (2003)<sup>86</sup>. Basebo, cujo nome significa “ser que tem comida em fartura” (em que *Baase*: comida; *boo*: ser de fartura; conf. RAMIREZ, 2003, p.

---

<sup>86</sup> Strappazon (2013), que realizou pesquisa de mestrado sobre conhecimentos femininos em comunidades Ñahuri do médio Tiquié, reproduz a mesma versão dessa história, destacando a importância de Basebo como “ancestral que deu aos humanos a mandioca, ensinou a cultivar e a transformar mandioca em alimento” (idem, p. 3), e sugere que, “se as mulheres Tukano não têm acesso direto às potencialidades do jurupari, o têm às potencialidades de *Basebo*, através de suas roças e mandiocas” (idem, p. 143).

27), é considerado o Dono da alimentação, que recebeu do Avô do Universo poderes para ajudar nesse mundo e foi designado para ser o dono das plantações e ter como trabalho preparar roça e plantar (ÑAHURI E KUMARÕ, 2003, p. 34).

De acordo com Ñahuri e Kumarõ (idem, p. 83-98), o Avô do Universo também entregou a Basebo pés de maniva, chamados Ancestrais de maniva, que eram todos corpo de Basebo, o qual era Gente Maniva e iria ensinar como plantar e trabalhar. Após um desentendimento com o filho, Basebo, que era viúvo, decide sair de casa, partindo em direção ao sul. Nas suas andanças, encontra, no Turi Igarapé, duas moças em primeira menstruação, que são da família de *Wariro* (pacas, cutias e acutivaias) e se alimentam apenas de comida feita a partir de frutas do mato. Seu pai as havia mandado esperá-lo, pois sabia da sua história. Como Basebo enche a maloca de alimento com sua pedra de tapioca, o pai das moças o convida para desposar ambas e viver ali. Ele aceita as esposas; e, como elas estavam em período de primeira menstruação, tira *papuak* (sabão do mato) e benze para elas tomarem seus banhos. Cansado de produzir alimento sozinho, Basebo decide envolver as moças no preparo de alimentos. Primeiramente as leva para abrir roças circulares. Para isso, entrega um terçado de lâmina de pedra à primeira esposa, que vai roçando. Transforma sua corda em fio de lâmina. A segunda esposa reclama que a primeira não está fazendo o trabalho adequado, porque está abrindo uma roça pequena, então pega o terçado e delimita a roça. Basebo vai atrás da segunda esposa, estica o fio de lâmina até formar uma roça, que abre com a ajuda delas mas com seu próprio corpo. Basebo dirige-se para o meio da roça delimitada, com seu bastão de manivas, que representa todos os membros do corpo de Basebo. Os dedos de suas mãos eram pés de maniva; suas pernas, caules; e os dedos do pé, as mandiocas. O bastão possui também enfeites de dança que eram seus poderes espalhados pela roça delimitada. No retorno para casa, Basebo provoca, através de seu pensamento e com os poderes que havia espalhado na roça, a derrubada e queima. Depois de três dias, convidou as esposas para visitar a roça, e lá elas ficaram maravilhadas com as plantações. Basebo indicou-lhes como deveriam arrancar os pés de maniva, tirando mandioca, não deixando quebrar nenhum galho e deixando-a amontoada em um único lugar. Uma delas *escutou seus conselhos* mas quebrou um galho de maniva, sendo que o leite caiu nos seus olhos, dando início a uma doença chamada kahpebobo, um tumor que se desenvolve no canto

dos olhos e na parte interna das pálpebras. A mandioca que elas arrancavam já saía branca, descascada. Basebo pediu que elas fossem na frente e não olhassem para trás, mas a mais velha descumpriu a ordem, pisou no toco, caiu e fez xixi, o qual alcançou toda a roça, tornando-a cheia de capins e de pragas. Basebo fincou os pés de maniva até ficarem normais. Ao chegar à maloca, Basebo deu ordem para que começassem a ralar as mandiocas, antes de comer. Elas foram logo comer, já que a maloca estava cheia de comida. Nos aturás, a mandioca, que estava sem casca, foi criando casca. Se elas não tivessem desobedecido à ordem de Basebo, as mandiocas sairiam sem casca, raspadas. Após uma nova tentativa de ajudar e de se reconciliar com o filho, Basebo parte para a montanha Bonæ (conhecida como serra de Bela Adormecida, em São Gabriel da Cachoeira), e distribui para seu sogro e seu cunhado uma maloca. O que são malocas para os demiurgos, para os Yepa mahsã são serras. Nessa serra deixou todas as árvores frutíferas e plantas que tinha e subiu para o céu como espírito com seus poderes (idem, p. 83-98, grifos meus).

O protagonismo masculino em uma história relacionada à origem dos modos de se produzirem alimentos não fica deslocado se considerarmos a imprescindibilidade da complementaridade entre conhecimentos femininos e masculinos quando se fala nos procedimentos relativos à primeira menstruação da mulher, que abordamos no tópico anterior, e no modo de produção de alimentos entre os Tukano. É a partir do casamento, e principalmente a partir do primeiro filho, que homem e mulher irão constituir uma dupla que atuará através de uma relação de parceria na garantia da subsistência da família: o homem constrói a casa e a casa-cozinha, abre a roça, faz a maior parte dos artefatos de pesca, de caça e de coleta, e realiza essas atividades econômicas. Além disso, é ele ou um kumu mais experiente que realizará as encantações xamânicas de descontaminação de alimentos – indispensáveis em certas etapas do ciclo de vida da pessoa – e orientará as pessoas sobre as restrições alimentares. A mulher trabalha na roça e na cozinha, faz alguns artefatos-cuias e cerâmicas, prepara a comida, coorienta sobre restrições alimentares e supervisiona as dietas. A mulher é responsável pelo cultivo e processamento da mandioca, preparo de alimentos derivados da mandioca e dos demais produtos da roça e frutos da floresta, preparo de peixes e de carnes de caça conseguidos pelos seus maridos e filhos, entre outras tarefas, como carregar lenha e água.

Nas antigas malocas, cada homem casado do grupo local de descendência tinha um compartimento em que vivia com a esposa e seus filhos, onde havia um fogo em que as mulheres cozinhavam e sobre o qual ficavam as reservas de alimento preservadas pela fumaça. Próximo à porta de entrada das mulheres, havia uma pequena zona comunal de cozinha; e, na parte aberta das malocas, era realizada a refeição comunitária (HUGH-JONES, C. 1979). O forno, a trempe e as panelas eram feitos de cerâmica, além de variados tipos de potes, vasilhas e tigelas para usos diversos. Contam as velhas do rio Tiquié que o ralador de mandioca, de quartzo, era feito pelos baniwa e obtido às vezes em trocas interétnicas, mas o ralo utilizado comumente pelas mulheres Tukano era feito de casca de vacuzeiro.

As mudanças na configuração do espaço de produção culinária estão relacionadas às transformações sociais pelas quais passaram os povos do Noroeste Amazônico. Conforme vimos na primeira parte desta tese, concomitante à destruição das malocas, os salesianos incentivaram a fundação de comunidades compostas por casas nucleares e por diversas outras casas que, com a passar do tempo, se multiplicam: a capela (ou casa de reza), a escola (ou casa de estudo) e, mais recentemente, o polo base de saúde (ou casa de saúde), a casa de radiofonia, entre outras tantas. Dentre essas casas, surge, como um anexo às casas nucleares também, a cozinha (ou casa-cozinha). Velhas moradoras do rio Tiquié contam que, quando as malocas foram substituídas por casas de famílias nucleares feitas de madeira e de palha, nessas novas casas de um lado ficava a parte da cozinha com fogo, jirau e forno, e do outro as famílias dormiam. A partir da época em que os homens foram trabalhar no garimpo é que começaram a construir casas de barro com cobertura de alumínio para suas famílias e uma casa separada para a cozinha, coberta com palha de caraná.

Atualmente, a casa-cozinha é parte fundamental das moradias no alto rio Negro. Boa parte do dia-a-dia das mulheres tukano é dedicada às atividades que se passam entre a roça e a cozinha, espaços estritamente femininos. Nela as mulheres produzem toda a alimentação de consumo familiar e comunitário, cuja base é o beiju, quinhampira, peixe, mujeca, mingau de tapioca, além de carne de caça, maniuaras, chibé, vinhos de frutas diversas e, para os dias de trabalho comunitário e de festas, o caxiri.

Entre os Tukano, há uma relação muito importante entre atribuição do *nome*, constituição do *corpo-alma* e *trabalho*. Como me

contaram alguns benzedores do médio Tiquié, na primeira menstruação da moça o kumu lhe atribui poderes que retira da constelação denominada Jabuti (Uphaigũ)<sup>87</sup>, que corresponde em partes ao Cruzeiro do sul e que, de acordo com os kumua, é a vagina da mulher. Com esses poderes, delineia seu corpo, tornando-o forte e apto para desenvolver trabalhos na roça e culinários. Conforme vimos anteriormente, a moça também é protegida xamanicamente com um balaio que é disposto sobre sua cabeça para que o sol forte não lhe cause doenças. Alguns kumua dizem que esse balaio é na verdade uma espécie de escudo, *bahti paakaro*, semelhante a um balaio, utilizado antigamente em contexto de guerra. Para ir à roça, ela utilizará pintura vermelha de carajuru ou urucum benzido, para proteger sua pele e evitar ataques de seres sobrenaturais. Na história de transformação da humanidade, há uma passagem em que o narrador menciona Wamutuawu (Casa de Umari), uma Casa de Transformação situada acima de Barcelos, onde os ancestrais continuaram sua reza, que é aquela que o kumu realiza para a menina que está na menstruação, benzendo suas mãos e braços com manivas (de flores, cucura, cunuri, samaúma e outras) para que ela possa, mais tarde, trabalhar mandioca – isto é, ralá-la e espreme-la no cumatá (ÑAHURI e KUMARÕ, 2003, p. 200).

No cotidiano, a roça e a cozinha são espaços muito importantes de transmissão de conhecimentos para a formação da pessoa – da menina, da moça, da mulher<sup>88</sup>. Na roça<sup>89</sup>, a menina, desde pequena, acompanha a mãe – primeiro carregando um pequeno aturá; aprendendo a limpar a roça *arrancando* mato, a identificar espécies de manivas, a plantar manivas, a *arrancar* mandioca, a raspá-la, a distribuir a

---

<sup>87</sup> Para os tukano, o jabuti está relacionado à vagina, e a força reprodutiva da mulher é um símbolo que possui múltiplas expressões. Além da constelação, no médio Tiquié existe uma pedra que recebe o nome de Pedra do Jabuti e que possui esse mesmo significado. Conforme me explicou seu Miguel Azevedo, para os Tukano “tudo que existe no céu também está marcado nas pedras”.

<sup>88</sup> Strappazon (2013), em seu capítulo 3, intitulado “Cotidiano de saberes”, descreve com detalhes as práticas cotidianas de compartilhamento de saberes femininos a respeito do cultivo das roças e da nutrição das pessoas entre mulheres de diferentes grupos exôgamicos e de diferentes localidades – abordagem que serve de base para o desenvolvimento de seu argumento sobre a horizontalidade dos saberes femininos, apresentado em seu capítulo 6.

<sup>89</sup> Todo ciclo de produção de alimentos derivados da mandioca foi descrito e analisado por Hugh-Jones, C. (1979).

mandioca de acordo com o peso correto dentro do aturá; a equilibrar seu aturá pesado, caminhando com a postura corporal correta; a lavar a mandioca no igarapé. Na cozinha aprende desde pequena com a mãe, mas também com a avó paterna e com as tias, a realizar o trabalho de raspar mandioca, ralar no ralador ou no caititu, movimentar o corpo da maneira correta para *espremer* a mandioca no cumatá, torcer no tipiti, separar a goma, fazer e manter o fogo. Primeiro ela aprende a preparar o mingau de farinha. Com o tempo, ela vai aprender a preparar o beiju e a quinhampira.

Com a menarca, a moça recebe seu aturá e outros artefatos de cozinha e passa a exercer trabalho mais pesado na roça. Finalmente, ela passa a noite preparando seu primeiro caxiri, que oferecerá na primeira oportunidade em que houver uma festa na comunidade, demarcando, assim, sua condição de moça. Quando casada, vai receber o peixe que seu marido traz e vai prepará-lo adicionando a apimentada quinhampira, demarcando, assim, seu status de casada. Primeiramente ela trabalhará um tempo na roça e na cozinha da sogra. Depois seu marido abrirá a roça própria do casal e construirá a casa com uma cozinha anexa.

Portanto, se num primeiro momento a menina aprende com a mãe, a avó paterna e as tias, que são de outro grupo exogâmico que não o seu, ao casar ela irá acessar conhecimentos e técnicas relativos ao seu próprio grupo, através do contato com a sogra e as concunhadas. Conforme falamos no capítulo anterior, se antigamente, quando as regras de casamento eram seguidas mais estritamente, ao casarem as mulheres encontravam, nas comunidades de seus maridos, suas irmãs ou outras mulheres do grupo exogâmico do seu pai – e, portanto, do seu próprio grupo –, atualmente podem encontrar, em certos casos, mulheres de grupos diversos. Além das variedades de manivas, mudas, sementes e receitas que acessou principalmente com a mãe e a avó, ao casar ela vai acessar outras variedades de manivas, mudas, sementes, e aprender novas receitas com sua sogra e as concunhadas, adensando, assim, seus conhecimentos culinários. Nesse contexto, é interessante mencionar a pesquisa de Strappazon (2013) entre mulheres no médio Tiquié, na qual a autora argumenta que, nesta sociedade exogâmica, patrilinear e hierárquica, em que conhecimentos masculinos são tidos como propriedades de clãs e transmitidos verticalmente, os conhecimentos femininos desenham um eixo de horizontalidade, pois “são cotidianamente partilhados, ensinados e aprendidos, porque [são] praticados por mulheres de diferentes etnias e lugares de origem que se



encontram, trocam saberes e trabalham juntas” (STRAPPAZZON, 2013, p. 133). De qualquer modo, é importante relativizar esta noção de horizontalidade, pois essa transmissão de conhecimentos, principalmente daqueles considerados mais relevantes, dá-se em um circuito restrito de mulheres: antes de casar, entre avó paterna-neta, mãe-filha, tia paterna-sobrinha; e, após o casamento, entre sogra-nora, entre concunhadas. E é, portanto, marcadamente intergeracional. Nesse sentido, ao tratar sobre a produção da diversidade no rio Negro, Emperaire (2014) afirma, por um lado, que “a dona da roça está no centro de uma intensa rede de circulação das plantas que mobiliza dezenas de pessoas da família próxima ou extensa, aliados ou apenas conhecidos [...]”, mas ressalta que:

Dependendo das plantas, todas as variedades não circulam da mesma forma. As de mandioca circulam numa lógica de transmissão intergeracional, enquanto outras circulam de modo horizontal. As manivas circulam preferencialmente entre mulheres, de sogra a nora ou de mãe a filha; outras plantas, como frutíferas, entre homens (CHERNELA, 1986, EMPERAIRE; OLIVEIRA, 2010). Algumas plantas, no geral variedades de mandioca ou plantas medicinais, transmitidas por sogras ou mães, acompanham o percurso de vida e de migração dos indivíduos e de suas famílias e podem ser descritas como bens patrimoniais (EMPERAIRE, 2014).

Durante o levantamento realizado em casas-cozinha em variadas comunidades no médio e alto Tiquié para a exposição Peixe & Gente (mencionada na introdução), pudemos identificar que muitos artefatos ainda são produzidos localmente, sendo que uma boa parte dos utensílios registrados no livro da antropóloga Berta Ribeiro (1995), no qual me baseio principalmente para descrever termos técnicos e espécies utilizadas, é encontrada nas cozinhas contemporâneas. O material de processamento da mandioca continua sendo os tipitis, cumatás armados sobre trempes e peneiras, que, assim como os balaios para colocar e servir o beiju, são feitos de arumã. Essa cestaria possui certos padrões trançados nas cores preto (obtido pela fixação da fuligem), vermelho vivo (que provém das sementes de urucum), vermelho ocre (oriundo do carajuru), além das cores caramelo e marrom claro. Os balaios grandes e cumatás são especialidade Desana. Nas cozinhas encontramos também

abanos feitos de tucum, vassourinhas feitas de cipó, e pequenos balaios de cipós, utilizados para moquear pimenta, para pesca de peixinhos ou camarão, ou para guardar miudezas. Existem outros tipos de defumadores de pimenta feitos de tala de bacaba ou tala de cipó. Pilões feitos de madeira louro ou pau-amarelo são utilizados para socar maniva, pimenta, maniara, pupunha; e maçaricos, para socar frutas, como açai e bacaba. O coxo ou canoa utilizado na fermentação do caxiri é feito de madeira e guardado na cozinha ou fora dela. Urutus de arumã são utilizados como lixeiras; vassouras de cipó, para limpeza da casa e da cozinha.

A maior parte desses artefatos, que são instrumentos de trabalho das mulheres, é elaborada pelos homens, principalmente pelos próprios maridos, pais, sogros ou cunhados. Tais objetos são recebidos como presentes que passam a constituir item praticamente inalienável de propriedade da mulher. A tentativa de negociação de um desses itens pela antropóloga, por exemplo, nas comunidades é assunto sério. Os homens logo vão responder que pertencem às suas mulheres e que cabe a elas dizer se querem trocar e pelo quê, ou vender, e qual valor querem atribuir a ele. Os aturás de cipó, utilizados na ida à roça e veementemente sovinaos pelas mulheres, são feitos pelas mulheres hupda (maku) e conseguidos através de trocas por sabão, sal, roupas e redes.

As mulheres possuem vários conhecimentos e habilidades que podem ser classificados no âmbito do *merĩse* (*habilidades/técnicas*), dentre os quais destaco algumas que tive a oportunidade de *observar* e de *tentar aprender*. Nos arredores de suas casas, são confeccionadas pelas mulheres casadas as variadas cuias, usadas para o consumo de bebidas diversas. Elas são feitas da metade do fruto de árvores cuieté, polidas por fora e envernizadas pro dentro, além de adornadas na beira externa ou na superfície inteira da face externa com motivos riscados. As mulheres também são especialistas na confecção de utensílios de cerâmica com decoração resistente em negro e pintura em negativo. Isso envolve uma complexa técnica que inclui a retirada de argila, muitas vezes em locais distantes da comunidade – etapa que exige um procedimento xamânico, por parte das mulheres, de negociação com a Dona da Argila, através da recitação de alguns versos xamânicos. Ao chegar a casa, a mulher deve retirar as pedrinhas da argila, misturar com cinza de casca de árvore caraipé e o sumo de folhas pinó-pinó ou louro (antiplástico), modelar a peça e *alisar* com pedaços de cuia. Na

produção da cerâmica, usa-se uma pedra especial para o polimento (em tukano, *watese peri*), que é escassa, sendo encontrada apenas em lugares muito específicos e repassada de geração em geração das mulheres mais velhas para as mais jovens. Em seguida, os potes são colocados perto do fogo para serem *esfumaçados*, defumados, e posteriormente expostos ao sol. Então, constroem um forno em forma de cone com casca de árvore para a realização da queima das peças, de onde os potes saem totalmente brancos. Prosseguem realizando pintura e aplicando carimbos feitos com talinhos de capim, com mistura de argila, cinza branca de cupiúba e insumo de folha de cubiu. É feita uma nova defumação. Desta última, a vasilha sai preta, com uma crosta sobressalente de argila nos locais onde foram feitos os desenhos. A crosta é retirada, e a cerâmica é lavada, distinguindo-se os desenhos pintados pela cor clara sobre o fundo escuro. Atribui-se brilho à peça esfregando-se nela a folha de cubiu. Atualmente, apenas algumas mulheres, já avós, dominam a arte de produção de cerâmica, e existem algumas experiências de transmissão desses conhecimentos realizadas no âmbito das organizações indígenas, que têm incentivado, por um lado, a continuidade da produção e, por outro, a criação de novos modelos de peças – tipos de utensílios e de decoração mais adequados ao gosto ocidental – menos espessas e com motivos mais detalhados. Poucas cozinhas apresentam uma grande variedade de potes de cerâmica, no entanto o pote para armazenar o caxiri é encontrado em quase todas elas. Esses são momentos estritamente femininos, e os homens devem estar totalmente ausentes. Se um homem emite gases perto de onde a mulher está fazendo a cerâmica, a pintura da peça será danificada, borrada. Ao homem que manuseia a produção da cerâmica, diz-se que “fica com o pênis mole”.

Atualmente as panelas e bacias utilizadas para o preparo de alimentos são, de modo geral, de alumínio, compradas dos comerciantes nos barcos que sobem o rio, ou na cidade de São Gabriel da Cachoeira – ou ainda, como é o caso dos moradores do alto Tiquié, panelas consideradas de melhor qualidade são compradas nas localidades fronteiriças da Colômbia. Em algumas casas, podemos encontrar fogão a gás. Este é pouco usado: em parte pela escassez do gás, mas em parte porque não se presta aos tipos de painéis utilizados e ao modo de cozimento desejado. Os caifitus (estrutura composta por uma caixa de

madeira com um motor acoplado)<sup>90</sup>, movidos a gasolina, são encontrados cada vez com maior frequência nas cozinhas e utilizados como opção ao ralador. Muitas vezes esses caititus são de uso compartilhado entre mulheres da mesma comunidade – sogra e nora, cunhadas, tia e sobrinha –, o que remete ao antigo compartilhamento do forno entre as mulheres que ocorria nas malocas. Assim como outras máquinas e equipamentos existentes na comunidade, seu uso é ocasional, pois muitas vezes apresentam problemas mecânicos, e nem sempre há gasolina disponível para colocá-los em funcionamento.

Todas as atividades realizadas na roça, na cozinha e nos arredores da casa pelas mulheres, tais como o cultivo de maniva e de outras plantas, o processamento da mandioca, o preparo de alimentos e de bebidas, a confecção de cuias e de peças de cerâmica, envolvem processos de transmissão de conhecimentos femininos que estão pautados na criação de *parcerias* intragênero e intergeracionais – mães e filhas, avós e netas, sogras e noras, tias e sobrinhas, irmãs mais velhas e mais novas – em que as mais novas aprendem com as mais velhas, *ouvindo* suas recomendações, *observando* o modo como trabalham e realizando seus próprios afazeres. São aprendizados multissensoriais, pois envolvem a distinção de sons, cores, odores e texturas muito específicas. É o caso, por exemplo, do preparo da manicuera, bebida feita a partir do líquido destilado da mandioca brava misturado com frutas da estação. Esse líquido é venenoso (possui cianeto), e seu preparo exige certa atenção: apenas quando estiver num determinado grau de fervura é que ele pode ser considerado pronto para o consumo. Tal estado só pode ser identificado a partir da observação da sua cor, do aspecto de sua espuma e do odor. Se a bebida for servida antes desse ponto, ela pode ocasionar problemas gastrointestinais e levar à morte. Há diversos casos menos fatalísticos, como a distinção da qualidade correta da lenha e o modo como elas devem estar distribuídas para se montar um fogo; a quantidade correta de farinha para se preparar uma panela de mingau; o tipo de mandioca específica para se preparar farinha; o ponto certo de torra da farinha; a argila correta para se fazer cerâmica; o período adequado durante o qual as cuias devem ficar expostas ao sol; o momento em que a massa de caxiri está pronta para

---

<sup>90</sup> De acordo com minha amiga e interlocura Braulina Fernando, Baniwa, esses instrumentos são assim chamados por devorarem tudo [as mandiocas nele introduzidas] com avidez, como os animais homônimos.

ser espremida no cumatá ou em que o japurá já está pronto para ser socado; entre outros detalhes infindáveis que compõem itens do conhecimento feminino.

De certa forma, as moças e mulheres estão constantemente sendo *observadas* e *testadas* por seus familiares, pelos seus maridos, seus filhos, suas famílias. Se acordam cedo para preparar o mingau, o beiju e esquentar a quinhampira, se possuem roças bem cuidadas, limpas e com variedades de cultivares, se preparam beijos e quinhampira com frequência, são consideradas trabalhadoras, boas mulheres. Se possuem roças pequenas e descuidadas ou *abandonadas*, se apresentam sempre beijos duros, antigos, quinhampiras “machucadas de peixe”, ou seja, requentadas várias vezes, são consideradas preguiçosas. Se produzem receitas difíceis que outras não se dispõem a produzir, como pratos à base de japurá (*Erisma Japurá*) e cunuri (*Cunuria spruceana*), que são trabalhosos e imprescindem de um cuidado especial, são consideradas especialistas, habilidosas (*merigo*).

Hoje em dia, as famílias nucleares realizam refeições nas próprias casas: dentro de casa, nas cozinhas ou no espaço externo ao redor da casa. Mas há refeições comunitárias realizadas nas *palhoças* ou nas malocas, principalmente pela manhã e em época de festividades. Nas casas as panelas de *quinhampira*, balaios com beiju e panelinhas com mingau são dispostas no chão pelas mulheres (mãe e filhas), e os membros da família se aproximam, dispondo-se circularmente ao redor das panelas, de modo a comerem todos juntos, conversando. Primeiro, come-se o beiju com quinhampira e peixe, ou eventualmente carne de caça, e depois se toma o mingau ou o chibé. Nas palhoças ou malocas, a refeição comunitária segue uma etiqueta formal. O *capitão* bate o sino; as mulheres vão chegando com as panelas e balaios, acompanhadas de crianças. Aos poucos chegam homens. Conseguir manter com regularidade a realização da quinhampira (em tukano, *biatw*), nome atribuído a este tipo de refeição comunitária, é sinal de eficiência do capitão e de organização da comunidade. No centro da casa, há uma mesa onde são dispostas as panelas de quinhampira com ou sem peixe, panelas com peixe cozido, balaios com peixe ou carne de caça moqueada, balaios onde são empilhados beijos – os mais duros e velhos ficam em cima, e os mais moles, quentes e novos ficam embaixo. Numa mesa ou banco lateral, são dispostas as panelas com mingau de farinha pura ou com frutas do mato, dependendo da época do ano (açai, buriti, bacaba, etc.), mingau de banana, manicuera pura ou misturada com

frutas como abacaxi. Ocasionalmente são servidas panelas com leite e aveia ou achocolatado. Na porta de entrada da palhoça ou da maloca, coloca-se uma panela com água e uma toalha para que as pessoas lavem as mãos entre o consumo de comida e de bebida. Finalmente o capitão chama os homens para comer. Eles comem e às vezes oferecem comida para as crianças. Depois que o último homem terminou de comer é que chega a vez de as mulheres comerem e alimentarem suas crianças. Dizem que antigamente as crianças comiam em casa e não ficavam “atrapalhando” na hora da refeição comunitária.

Homens e mulheres seguem esta ordem: primeiro consomem comida, lavam e secam as mãos, e só então bebem mingau, manicuera, leite e achocolatado. Em alguns lugares, em dias comuns as espinhas de peixe ou ossos de caça são jogados abaixo da mesa, e os cachorros se aproveitam, alimentando-se desses restos. A etiqueta é que se prove um pouco de cada bebida, sendo que muitas vezes as mulheres misturam em uma cuia um pouco de cada mingau ou, então, mingau e manicuera. As bebidas consideradas mais bem preparadas e gostosas são consumidas repetidamente e acabam logo. Durante a *quinhampira*, o clima é de descontração, muita conversa e muita risada. Homens contam piadas, mulheres fofocam entre si, mulheres provocam os homens dizendo que há pouca comida porque eles não vão pescar nem caçar. Homens provocam as mulheres dizendo que elas estão demorando muito para se alimentar. Após a *quinhampira*, geralmente o capitão dá alguns informes sobre assuntos de interesse de toda comunidade: trabalhos comunitários, visita de equipe de saúde, de padres, de políticos, realização de trabalhos da associação indígena, com ou sem assessores de ONGs, atividades relacionadas à escola, etc. As pessoas retornam para casa; e um varredor, designado para isso, varre o chão e reorganiza a palhoça ou maloca.

Apesar de todas as transformações sociais que aconteceram no alto rio Negro, derivados de mandioca e *peixe* continuam a ser centrais nos hábitos alimentares e gostos dos moradores do Tiquié. Uma grande parte das mulheres passa a maior parte do seu tempo cultivando e processando a mandioca e produzindo comida e bebida derivadas dela. Os homens se dedicam diariamente a modalidades de pesca diurna e noturna. Além disso, a alimentação continua sendo baseada em um calendário ecológico muito específico, que provê a comunidade com uma refeição diária de uma variedade especial de cores e sabores. Mas algumas transformações nos hábitos alimentares e culinários podem ser

notadas através das gerações. Muitos alimentos deixaram de ser preparados, ou passaram a ser preparados com menor frequência, apenas por algumas mulheres, ou em contexto de festa. Em alguns casos, trata-se de alimentos feitos à base de ingredientes de difícil acesso, ou que eram acessados antigamente com mais abundância em épocas de realização de *dabucuri* (grandes ritos de oferta), em que homens se reuniam para realizar expedições de pesca ou coletas de frutas do mato. Atualmente esses ritos ocorrem de modo simplificado e em menor frequência, de modo que, durante as refeições comunitárias, ao servirem uma menor variedade de comida, as mulheres costumam culpar os homens dizendo que estes têm preguiça de ir ao mato, coletar frutos, e que não realizam *dabucuris*, por isso eles não estão comendo bem. Em outros casos, trata-se de alimentos que levam mais tempo para serem produzidos, por envolverem técnicas culinárias mais demoradas ou complexas, como é o caso de pratos feitos com japurá, que deve ser enterrado por dias, ou processos de depuração mais longos, como é o caso de alguns pratos feitos à base de cunuri e maniva. As mulheres mais velhas dizem que os homens e mulheres antigos eram mais trabalhadores, acordavam mais cedo para fazer comida e faziam *dabucuri*, ao passo que os de hoje não fazem isso porque são da *geração dos que estudaram*.

Há também uma variação na dieta alimentar relacionada a distintos locais e ambientes de moradia: aqueles que moram nos trechos mais baixos do rio, próximos à beira ou perto de lagos, onde há maior disponibilidade de peixe, possuem uma dieta mais focada no peixe e menos variada; aqueles que moram em trechos menos piscosos, no alto curso do rio, locais onde há paredões de cachoeira, ou igarapés, onde há menos peixes e em tamanhos menores, costumam manejar uma maior variedade de alimentos, incluindo, por exemplo, insetos e larvas na sua dieta. Nas conversas cotidianas, essas diferenças em relação a consumo e conhecimentos culinários são associadas a grupos exogâmicos específicos: os Tukano dizem que os Tukano, moradores da beira do rio, comem mais peixe e que os Desana e Tuyuka, moradores de igarapé, comem alimentos como larvas e cogumelos. Também estabelecem uma relação entre alterações de hábitos alimentares e trajetórias de mudanças de local de residência e ambiente de subsistência (área de dehsabase) ao longo do tempo. É o caso do modo como narram que, ao deixarem de residir em igarapés no Papuri e passarem a morar na beira do rio Tiquié, os Hausirô e Ñahuri começam a consumir peixes grandes, antes

interditos a eles, conforme vimos no capítulo 2. Diferenças culinárias e alimentares são motivos de comentários e de pequenas discussões entre casais. Registrei diversos casos em que os esposos realizavam com frequência comparações entre as receitas que suas mães preparavam e aquelas que suas esposas preparam, sempre apontando para diferenças que rebaixavam a esposa perante a mãe: “minha mãe Tuyuka preparava cogumelos, minha esposa Desana não sabe fazer”; “minha mãe Tuyuka prepara mujeca de goma, mas minha esposa Tariana não sabe fazer do mesmo jeito”. Para além do fator das transformações históricas da culinária e diferenças geracionais, devido às alterações nas regras de casamento, atualmente é comum que os homens casem com mulheres de grupos exogâmicos diferentes daqueles de sua mãe, o que leva a situações em que há grande diferenciação entre os hábitos culinários da mãe e da esposa do homem. Muitas mulheres procuram aprender novas receitas com as sogras ou com outras mulheres da comunidade e aprimorar seus dotes culinários. A composição do cardápio de uma comunidade a partir da análise da combinação entre gostos e técnicas culinárias oriundas das diversas mulheres que passam a habitá-la depois de casamento é um tema complexo que mereceria um estudo à parte.

Conforme vimos no capítulo 1, durante a época em que os comerciantes começaram a dominar a região do Uaupés e Tiquié, houve uma grande sobrecarga do trabalho de homens e mulheres na produção de alimentos locais para abastecer os patrões. Conforme vimos no capítulo 3, a inserção de alimentos dos brancos na dieta local, por sua vez, é associada com a chegada dos missionários salesianos, que, na memória dos velhos, é marcada pelo consumo de sal, charque, pirarurucu, carne, conserva, arroz, feijão, pão feito com trigo, bolo e alimentos fritos. Ex-internos relatam que no início não gostavam dessa comida, que achavam que as cozinheiras não sabiam preparar o alimento; outros contam que alunos da missão, obrigados a ingerir aquele alimento estranho todos os dias, chegavam a induzir o próprio vômito. Dizem que as crianças ficavam com a doença *wisiro*, que as deixava brancas e pálidas. Outros ainda narram que, desde que comeram a comida dos padres pela primeira vez, gostaram muito. Na década de 1980, com a explosão do garimpo, houve um maior acesso à alimentação dos brancos, através das vendas de produtos colombianos nos comércios do garimpo mesmo e dos barcos dos comerciantes que subiam o Tiquié trocando alimentos e outros produtos por ouro. Velhas relatam que foi no garimpo que o caxiri começou a ser misturado com



rapadura e depois com açúcar, tendo seu teor alcoólico potencializado. Outra novidade advinda com a inserção de alimento exógeno é que alguns homens, devido à experiência de trabalho como cozinheiros com os padres na missão, em barcos de comerciantes ou no exército, se tornam especialistas no preparo de comida de branco, superando inclusive suas mulheres nesta função.

O fato é que hoje a alimentação do branco entra de diversas maneiras na comunidade: merenda escolar, compras familiares de assalariados, aposentados, auxílios do governo – como o Bolsa Família – e recursos de projetos de associações indígenas. Na maior parte das comunidades, aqueles que possuem mais acesso a dinheiro mantêm um pequeno comércio local que abastece a comunidade com alimentos de fora. Uma mudança que advém da escolarização é que jovens estudantes passam um menor tempo ajudando suas mães na roça. Na época da escola missionária, alunas passavam praticamente o ano inteiro como internas das missões, indo para suas comunidades apenas no período de férias, quando tinham tempo de ajudar suas mães. Como não havia oferta de ensino de 2º grau na missão, muitos moços e moças se deslocavam para a cidade para continuar seus estudos. Porém, é importante frisar que apenas uma pequena parte das mulheres frequentou a missão para além das primeiras séries do ensino fundamental. Com a criação das escolas de primeiro grau nas comunidades, alunos puderam passar a ajudar seus pais em seus trabalhos durante o turno em que não estavam nas salas de aulas. Com a criação das escolas indígenas, que atualmente ofertam cursos até o ensino médio, optou-se por, a partir do 3º ciclo (5ª e 6ª séries), que coincide com o momento em que as meninas passam a ser mais ativas na roça, realizar um esquema de ensino por módulos, de modo que os alunos passam quinze dias estudando no turno da manhã e da tarde, em suas comunidades ou na comunidade mais próxima que oferta esse ensino, e quinze dias sem aulas presenciais, realizando pesquisa em suas comunidades e disponíveis para auxiliar nas tarefas domésticas. De qualquer forma, é inegável que, ao longo de todo esse processo histórico, as moças de hoje em dia dedicam muito menos tempo de seus dias à roça e à culinária do que aquelas de gerações antigas.

Atualmente, alguns jovens casais dedicam menor tempo à limpeza da roça e ao cultivo de mandioca, sendo que, para suprir suas demandas por derivados da mandioca, trocam mercadorias por beiju e farinha produzidos por outras mulheres das comunidades. De qualquer

forma, ter sua própria roça e mantê-la adequadamente ainda é considerado uma virtude feminina e uma obrigação do casal. Mulheres que possuem roças pequenas, abandonadas e mal cuidadas são mal faladas por outras mulheres da comunidade. Moradores das comunidades mantêm com seus parentes moradores de meios urbanos uma intensa rede de trocas de produtos produzidos localmente (farinha, goma, beiju, pimenta) por mercadorias advindas da cidade (sandálias, roupas, alimentos). Contatos por radiofonia e trânsito ou envio de produtos por barcos e voadeiras agilizam essa rede.

Nas casas de família em que tive a oportunidade de morar durante meu trabalho de campo do doutorado, pude observar que a dieta principal se constitui de beiju, peixe e mingau de farinha, sendo complementada com comidas e bebidas feitas à base de frutas, de acordo com o calendário ecológico local. De modo geral, os alimentos de fora são consumidos, na maior parte das vezes, como um extra, no final da refeição ou como alimento central no tempo de escassez de peixe ou de caça. O tipo de alimentação consumido é prioritariamente o cozido, sendo evitados o assado e o frito, que são relacionados à ocorrência de doenças variadas, pois atraem *wai mahsã* (gente-peixe). Alimentos de branco são consumidos em maior quantidade durante eventos que envolvem algumas famílias ou toda a comunidade, como término de um ayuri (trabalhos que reúnem diversas famílias ou toda comunidade, como abertura de roça, conserto de casas, coleta de lixo, etc.), reuniões da associação ou da escola ou eventos religiosos.

Regras mais rígidas de preparo culinário e de consumo de alimentos são vigentes durante fases importantes do ciclo de vida, como primeira menstruação, iniciação masculina (onde ainda ocorre), gravidez, pós-parto, e quando homens participam em rituais com flautas sagradas. Muitas alergias, zumbidos no ouvido, cabelo branco, cárie, dificuldades no parto são explicados pela quebra de tais regras nesses períodos. No outro lado do espectro, durante a realização de grandes festas, como formaturas de escolas, casamentos e festas de santo, em que todas as famílias se reúnem, compõe-se um grande banquete onde se mistura tudo ao mesmo tempo: alimento do branco e local, cozido, assado, frito, salgado e doce.

As mudanças ocorridas nas práticas culinárias e de consumo alimentar, decorrentes da escolarização e da crescente monetarização, são contempladas nos procedimentos xamânicos de composição de pessoas e corpos. Nas encantações (benzimentos) que os kumua

realizam no nascimento e na primeira menstruação das moças, eles introduzem diversos itens de alimentação dos *brancos* e utensílios de cozinha industrializados nos benzimentos de descontaminação de alimentos; e, em comum acordo com os pais, têm *reduzido (abrandado)* a atribuição de poderes e conhecimentos relativos ao trabalho na roça para que as moças atuais tenham mais tempo para dedicar aos estudos e a outros trabalhos.

### **5.3 Duplas, cuidados e atualização de conhecimentos femininos**

Numa sociedade patrilinear, onde outros ritos, como o de iniciação masculina, foram *abandonados*, a primeira menstruação continua a ser um momento considerado de fundamental importância, cercado de *cuidados* e de *vigilância*. Atuam como condutores desses procedimentos a dupla kumu (avô, pai ou tio materno) e mãe (e/ou avó paterna). O kumu ocupa um lugar de autoridade, tomando decisões referentes à reclusão e às restrições a que a moça deve obedecer, além de realizar os procedimentos xamânicos que irão compor seu corpo e sua pessoa a fim de torná-la apta a desenvolver trabalhos nesse mundo e de modo a direcionar o tipo de trabalho que ela irá desenvolver, através do reforço da sua nomeação, adequando sua vida às transformações de um mundo cada vez mais escolarizado, profissionalizado e monetarizado. A mãe ou a avó paterna será uma mediadora desse processo, avisando ao kumu quando a menina ficou menstruada e *aconselhando-a* e *vigiando-a* para que se comporte de maneira adequada, de acordo com as recomendações do kumu.

É a partir da primeira menstruação que a moça desenvolverá uma noção de cuidado de si, *ouvindo os conselhos* e tomando uma maior consciência de que a forma como ela se comporta interferirá nos seus processos futuros, principalmente na gravidez e no parto. Todos esses cuidados são necessários, pois a mulher é um “ser diferente do homem”: ela menstrua, engravida, não *ouve benzimentos*, mas *ouve conselhos*.

A partir da primeira menstruação, a mulher estabelecerá uma relação de *parceria* mais intensa, intragênero e intergeracional, com as mulheres mais velhas, especialmente com a mãe e avó paterna, com quem adquirirá conhecimentos femininos, dentre os quais os mais fundamentais são aqueles relacionados à produção de alimento, transmissão que se passa na roça e na cozinha. A transmissão desses

conhecimentos é um processo multissensorial que envolve *observação, audição, experimentação, teste*.

O tipo de transmissão de conhecimentos femininos é mais aberto do que o dos homens, que é estritamente clânico, pois, ao ter contato com os conhecimentos da mãe e da avó paterna, a moça estará impreterivelmente, de saída, acessando conhecimentos de mulheres de outro grupo exogâmico. Numa situação de regras ideais de casamento, é ao casar que ela terá contato com mulheres de seu próprio grupo – a sogra e as concunhadas – e ampliará *parcerias* relativas à transmissão de conhecimentos – convivendo com a sogra, trabalhando na sua roça e cozinha, acessando manivas, sementes, mudas, receitas e técnicas culinárias, que, apesar de ser de seu grupo exogâmico, podem ser-lhe novas. Portanto é importante ponderar que determinado conhecimento circula num circuito estritamente fechado, definido a priori por relações de parentesco. Com a modificação das regras de casamento, em alguns casos atualmente a mulher irá encontrar mulheres de outros clãs e grupos, o que intensifica o caráter aberto desses conhecimentos, mas não retira sua qualidade restrita e preferencialmente intergeracional.

É a partir do casamento que uma nova e fundamental dupla intergênero é composta: a relação entre a mulher e seu esposo, que dividem tarefas econômicas para garantir a produção de alimento e a subsistência da família, principalmente a partir do nascimento do primeiro filho, quando passam a ter casa, casa-cozinha e roça próprias. Além disso, uma das responsabilidades fundamentais do homem está em realizar os procedimentos xamânicos necessários para garantir que as pessoas da família se alimentem e passem bem.

Apesar da ênfase, na literatura e nos discursos políticos tukano, a respeito da importância dos saberes masculinos considerados de maior valor, grande parte da produção do modo de ser Tukano passa pela continuidade de processos de transmissão de conhecimento femininos – de modo especial, a culinária. Mesmo com a desintegração das malocas e com todas as transformações sociais por que esses povos passaram nos últimos séculos, a base desse saber continua sendo transmitida de geração a geração através de um trabalho cotidiano nas roças e nas casas-cozinhas e no investimento xamânico na composição de mulheres aptas a desenvolver esses *saberes comuns*.

## CAPÍTULO 6. O som do silêncio: *abandono e esquecimento* das flautas jurupari e conhecimentos masculinos associados

Neste capítulo, investigarei silêncios e fragmentos de falas relacionados ao *esquecimento e abandono* das cerimônias de iniciação masculina com flautas jurupari, nome na língua nheengatu que se generalizou na região do alto rio Negro para o conjunto de flautas e trompetes utilizados nestes ritos, chamados na língua tukano Miriã, em referência a Mirí, herói cultural, dono dos cantos e instrumentos musicais, instrumentos de iniciação masculina, dabucuri (RAMIREZ, 1997, t. II, p. 101). O nome do capítulo faz alusão a um triplo silêncio que ecoa da não realização dos rituais de iniciação masculina nos dias de hoje, do fato de eu estar lidando com um tema que é tabu para as mulheres e do fato de o mesmo ter-se também tornado uma espécie de tabu para a *geração* dos homens mais velhos que *estudaram* com os salesianos na época em que estes induziram o silenciamento desses rituais. Arelado a este processo, apresentarei relatos sobre o modo como foi sendo *deixada de lado* toda a vida cerimonial Tukano, ou seja, tudo o que envolve a realização de grandes rituais nas malocas: restrições, ornamentos, pinturas faciais e corporais, ingestão de kahpi, danças e tipos específicos de benzimentos.

Minhas descrições em torno da temática serão perpassadas por ausências e negatividades: abordarei a falta da caixa de adornos; a posse atual, por parte de clãs, de objetos (as flautas ou pedaços das flautas jurupari) sem os conhecimentos relacionados necessários para se realizar o ritual; a participação de homens não iniciados em rituais de dabucuri realizados por cunhados ou homens Hupda, nos quais veem as flautas, mas não as sopram (tocam)<sup>91</sup>; a preocupação por parte dos mais velhos em relação à possível retomada da realização desses rituais pela geração atual de jovens e adultos e sua orientação para que não os realizem; e as reflexões sempre hesitantes de homens adultos em torno da composição ou atualização de relações de *parcerias* ou alianças com homens de grupos Tukano Orientais que ainda realizam rituais de iniciação

---

<sup>91</sup>Agradeço ao antropólogo Aloisio Cabalzar por me esclarecer questões relacionadas à realização de dabucuris com jurupari atualmente no rio Tiquié e por me confirmar a informação de que o homem não precisa ser iniciado para poder ver/tocar jurupari no contexto de dabucuris de frutas, embora muitos o evitem devido às consequências relacionadas ao não cumprimento adequado das restrições.

masculina e que, dessa maneira, poderiam iniciar seus filhos. Como contraponto, abordarei a continuidade de saberes masculinos comuns relativos à vivência nas comunidades, e a inserção dos homens em atividades e funções relativas ao mundo dos *brancos*, que lhes proporcionam a constituição de novas relações e o acesso a conhecimentos outros.

Como Hugh-Jones, S. (1979) pontuou há décadas, o complexo ritual conhecido na literatura como culto ao jurupari consiste num culto secreto masculino, centrado no uso de instrumentos musicais [flautas e trompetes], cuja vista é proibida para mulheres e crianças e, dessa maneira, serve para expressar e reforçar a divisão fundamental entre os sexos. Esses ritos acolhem todos os homens adultos e incorporam novos membros através do ritual de iniciação, em que veem esses instrumentos pela primeira vez (HUGH-JONES, [1979] 2011, p. 33). Porém, conforme ressaltou o autor, muito mais do que dizerem respeito à iniciação masculina, os ritos e crenças ao redor do jurupari seriam a expressão mais importante e plena da vida religiosa dos Barasana e demais grupos do Uaupés. Apesar de constituírem o contexto para iniciação masculina dos jovens na sociedade adulta, os jovens são iniciados em um rito que existe e se expressa independentemente dos ritos de iniciação (idem, p. 309, 314). A ênfase do rito estaria no conceito de He [correspondente ao Miri Tukano], que se refere aos instrumentos musicais, ancestrais que encarnam e a um estado de ser existente antes da sociedade atual e que existe hoje como uma dimensão à parte. Conforme mencionamos no capítulo anterior, de acordo com o autor esse estado pode ser contatado de forma não controlada: através de sonhos, doença, menstruação e morte. É através de rituais, xamanismo e consumo de yagé, experiência possível apenas para homens iniciados, que ele é acessado de modo controlado. A essência do xamanismo Barasana estaria no conhecimento detalhado sobre mitos e na capacidade de entrar em contato com He, o que é possível para outros homens quando se adornam e dançam em rituais, com apoio do xamã (idem, p. 315). O contato regular e controlado com o mundo He daria o poder para controlar a vida e assegurar a continuidade da sociedade em um estado saudável e ordenado e estaria reservado para os homens adultos, sendo seu complemento a fertilidade e os poderes de produção femininos (idem, p. 40).

Entre os Tukano, os instrumentos de jurupari eram utilizados no passado em rituais de iniciação de masculina e na realização de

dabucuris (*poose*) de frutas, cerimônias que correspondem ao que Hugh-Jones, S. (1979) chamou de He House e Fruit House. Ao longo deste capítulo, demonstrarei que os Hausirõ e Ñahuri *abandonaram* os ritos de iniciação com instrumentos jurupari e realizam pequenos *dabucuris*, em que ofertam alimentos para seus cunhados, para professores, ou em datas festivas, como dia das mães e aniversários, através de um rito muito simplificado, sem o uso de flautas.

A origem das flautas sagradas é parte fundamental do repertório de história dos velhos (*buhkārā kihti*) de vários grupos Tukano Orientais. Uma versão Hausirõ porã foi registrada em Ñahuri e Kumaro (2003), sob o título “Origem das flautas sagradas” (Miriã porã, naa bohkakarō). Complementar a esta história há uma outra, registrada no mesmo volume e intitulada “Segunda criação dos seres humanos” (*Opaturi ku mahsã emamikaro*), que narra, por sua vez, a concepção de um ser canibal, o *Bisui*, que engoliu iniciandos e de cujas cinzas nasceram as palmeiras de paxiúba (*Iriartea sp*), utilizadas para fazer as flautas sagradas. A interrelação entre essas duas histórias e sua relação com as flautas sagradas foi registrada por diversos autores, entre os quais Hugh-Jones, S. (1979). Em seguida reproduzo um resumo dessas histórias, tais como aparecem na publicação mencionada.

Após várias tentativas frustradas de originar uma segunda humanidade que, tal como a atual, gerasse filhos e possibilitasse a descendência, o Avô e a Avó do Universo resolveram descansar. Nessa ocasião, a filha mais nova, *Duhigo*, curiosa, lambeu a colher de osso de veado utilizada para comer ipadu da cuia transformadora da humanidade que o Avô do Universo guardava na maloca. Engravidou, e sua gravidez foi rápida, como os pés de frutíferas do mato que florescem e em três meses dão frutos. *Duhigo* se tornaria a mãe das flautas sagradas (*Miriã porã pahko*, *Miriã porã mahsã pahko*). Na época de amadurecimento de certas frutas do mato, iniciaram-se suas dores de parto. Naquela época, as mulheres não tinham vagina, e o avô do universo teve de abrir uma vagina na parturiente com dente de acutivaia, que transformou, com benzimento, em dente de pedra branca afiado. Ela deu origem a uma criança que falou na língua Desana: “quando crescer, vou devorar meus parentes”. Essa criança nasceu acompanhando o desenvolvimento das frutas que são perigosas e venenosas, crescendo rapidamente e logo chegando à idade de iniciação. Tornou-se homem maduro, pronto para desenvolver seus trabalhos. Chegou o tempo de iniciação masculina, e *Wahit Bisui* se ofereceu para iniciar os filhos dos *Umkhori Mahsã*

[Desana]. Durante o período de iniciação, induziu os iniciandos a quebrarem restrições e provocou um temporal, dizendo para se protegerem da chuva dentro de uma maloca de pedra branca que era seu próprio corpo, engolindo-os. Apenas um deles conseguiu salvar-se; transformou-se num pássaro *Kaĩ Panerô* (tipo de papagaio) e, enganando *Bisiu*, retornou para o lar, levando aos pais notícias sobre seus filhos e contando que ouviu *Bisiu* dizer que apenas fogo poderia matá-lo. *Bisiu* foi até a maloca dos pais de *Kaĩ Panerô* procurá-lo e gritou com raiva que os filhos deles não tinham *pensamento*. Sem achá-lo, saiu com medo por ter engolido os filhos. *Kaĩ Panerô* levou vários tipos de caxiri para *Bisiu* e um cigarro em que os pais *estragaram* sua vida através de *sopro*. *Bisiu* aceitou o caxiri, fumou o cigarro e revelou que, se eles queriam acabar com sua vida, deveriam mandar descascar os pés de ingazeiro. Após juntarem com seus poderes todos os pés de ingazeiro deste mundo, convidaram-no para um dabucuri na maloca. *Wahit̃ Bisiu* desceu do lugar onde tinha ido com os filhos deles, *Miriã Utu* (clareira onde se preparam as flautas de jurupari e se começa a tocá-las), acompanhado das *Gente Ave (Miriã Porã)*, que representavam os grupos indígenas, e partiu para a maloca. Chegando, sentou-se no banco oferecido por eles e aceitou o caxiri feito com *estrago* para sua vida e cigarro. Ficou tonto, pediu que trouxessem paris de iniciação (*amoã imisa*) para entregar os ossos de seus filhos. Perguntando por que não *cumpriram suas ordens*, vomitou os ossos dos meninos em cima do pari e começou a fazer a dança do *kahpiwaia*. Quando terminou a dança, vendo que ele estava fraco, acenderam o fogo e o empurraram dentro. E ele subiu com seu espírito (ÑAHURI e KUMARO, 2003, p. 36-52, em “Segunda criação dos seres humanos”).

Depois que *Bisiu* subiu no universo, os *Yepa Mahsã* ficaram sem instrumentos musicais, já que ele havia levado tudo consigo. Esses instrumentos eram as próprias partes do corpo dele (idem, p. 136). Depois de tanto procurar pelas flautas sagradas e não encontrá-las, os *Yepa Mahsã* esqueceram os instrumentos. Finalmente as filhas do líder *Yepa Mahsã* encontram um o pé da planta paxiúba e pedem ao pai que o corte a fim de utilizá-lo para coar massa de mandioca no cumatá. Quando o pai encontra o pé, percebe que é diferente: ele se ligava ao universo e poderia ser utilizado para fazer as flautas sagradas. O esquilo *Wisõã* roeu para ele pedaços da planta que deram origem a diferentes tipos de flautas. Outra parte ele entregou às filhas e fez um *benzimento escondendo o pensamento* para que elas não procurassem mais pedaços



de paxiúba preparados pelos *Yepa mahsã*, porque *Miriã* era coisa sagrada, usada em dabucuri, e ninguém podia ver antes de ser protegido pelos benzedores, muito menos as mulheres. Ao seu filho homem, o pai lhe explicou que, na manhã seguinte, ele teria de tomar banho de madrugada, horário em que os velhos tomavam banho e vomitavam para limpar o estômago e se tornar bons mestres de cerimônia. Chegando ao porto, deveria tomar o cipó (*mis̃soada*), vomitar para ter visão e se tornar um mestre. As flautas estariam guardadas no pé de uma árvore (*ñkosarõ*), e seus auxiliares o ensinariam a tocar. As suas filhas, no entanto, *escutaram* o que o pai contava e de madrugada acordaram antes do filho e desceram ao porto; encontraram o cipó, prepararam o caldo, tomaram, vomitaram, procuraram as flautas e as agarraram. Embora alguns peixes que eram mestres das músicas se tenham negado a *ensiná-las* a tocar, o jacundá, por medo, *ensinou-as* a fazê-lo. Nesse momento, o uirapuru (*bohsomirĩ*), que era o coração, a alma das flautas, saiu de dentro delas e foi morar no universo – e é por isso que hoje em dia as flautas precisam ser sopradas para zoar.

Quando as mulheres se apoderaram das flautas, a ordem social se inverteu: elas passaram a ser líderes e a conduzir a vida ritual, ao passo que os homens passaram a trabalhar para as mulheres, indo à roça, preparando comida e bebida. Ao mesmo tempo, as mulheres subverteram a ordem do universo: tocavam as flautas de jurupari a qualquer tempo, em qualquer dabucuri, sendo que elas deveriam ser tocadas apenas em ritos de iniciação e na época em que havia mais frutas. Descontentes com a situação, os homens se prepararam para retomar as flautas. Prepararam uma flauta de som forte, a flauta *porẽro*, e para isso receberam cuias de pimenta de paricá e orientações do Avô do Universo. Produziram também flautas simples, utilizadas em dia de dabucuri de carne de caça e de peixe, que não precisam ser benzidas. Quando os *Yepa Mahsã* tocaram as flautas *porerõ*, as mulheres *ouviram* ao longe e, adivinhando o *pensamento* dos homens, tentaram esconder-se em Tokapa, que atualmente é chamado Maloca das Flautas Sagradas (*Miriã Porã Wikhã*). Lá organizaram dabucuri de frutas das capoeiras e das roças. No meio da festa, as mulheres saíram para urinar com suas flautas. Os homens, que estavam à espreita, tocaram as flautas *porẽrõ*; e elas, assustadas, caíram desmaiadas. O caçula tocou uma flauta *simiõmi* na maloca, e as mulheres que lá estavam também desmaiaram. Desmaiada, a Mãe das Flautas Sagradas tenta enfiar na sua vagina a flauta principal. Então, cada uma foge para uma direção: *Duhigo* para a

porta do poente (*siõpuri wehk# ya sohpep#*); *Yupahko* foge para a nascente, onde é conhecida como dona das roupas no Lago de leite; e a terceira para o norte (*ohko phĩ Oãk# ya sohpepu*). E ninguém sabe onde elas estão hoje. E o narrador finaliza: “mais uma vez os homens conquistaram seus poderes e continuaram a ser os donos do universo” (ÑAHURI e KUMARO 2003, p. 136-141, em “Origem das flautas sagradas”).

Ambas as narrativas podem ser compreendidas como um processo contínuo que fala da importância do controle masculino sobre ciclos de vida da pessoa e anuais. Essas histórias falam da ação de mulheres – *Duhigo*, a filha mais nova do Avô do Universo, e as filhas do líder do *Yepa mahsã* – que se apropriam por curiosidade de objetos masculinos – a cuia transformadora da humanidade e a as flautas jurupari – e, dessa maneira, acabam por interferir: (1) em momentos do ciclo de vida da pessoa, já que pela primeira vez uma mulher concebe uma criança no útero e acaba por forçar a origem do “parto normal”, dando à luz um ser que realizará a primeira iniciação masculina mencionada nas histórias da Gente do Aparecimento; e (2) em momentos do ciclo de vida anual, uma vez que as mulheres se apropriam das flautas e passam a conduzir cerimônias de dabucuri. Essas interferências das mulheres em domínios masculinos levam a consequências malignas: a origem de um ser canibal e a experiência malfadada de um rito de iniciação; e a desvirtuação do ciclo de cerimônias anuais. Por fim, é através da retomada do controle pelos homens sobre esses processos cíclicos que o mundo funcionará adequadamente – na terceira tentativa, comandada por demiurgos homens, é finalmente criada a humanidade (que abordei no capítulo 2); e após a retomada das flautas é que os rituais voltam a ser realizados no tempo correto.

A iniciação masculina com flautas jurupari é um tema um tanto quanto velado nas comunidades. Quando falam sobre o toque das flautas jurupari durante a iniciação masculina ou *dabucuris*, os Tukano algumas vezes se referem às flautas utilizando o termo que as designa nesta língua – Mirĩ (literalmente, pássaro) –, mas geralmente se referem indiretamente, chamando-as de *b#hk#*, ou utilizando a tradução deste termo para o português, *velho*. Como mulher, apenas *escutei* histórias fragmentárias sobre o abandono dos ritos de iniciação e dabucuris realizados com jurupari pelos Hausirõ e Ñahuri e as hesitações dos homens em torno da sua possível retomada. Também tive a

oportunidade de *ouvir* o som das flautas sendo tocadas pelos seus vizinhos, os hupda de Barreira Alta.

Desde que comecei a atuar na região do alto rio Negro, em 2005, a primeira entrada sobre jurupari no meu caderno de campo só foi realizada um ano depois, quando, em meio a uma oficina de astronomia realizada na Escola Indígena Tukano Yupuri, o físico Walmir Cardoso (PUC-SP), durante uma sessão de observação do céu que visava à identificação das constelações Tukano, perguntou a José Azevedo, do clã Ñahuri porã, que era nosso principal interlocutor em relação a estrelas, se para os Tukano, assim como para os Tuyuka, havia duas constelações Pamo (Tatu) de maneira que uma delas corresponderia ao jurupari. Naquele momento, em frente a algumas outras pessoas, inclusive mulheres, José negou veementemente. Alguns momentos depois, chamou o físico para conversar e lhe indicou quais estrelas compunham as partes da constelação de Pamo, explicando-lhe que elas podiam *ouvir* mas não deveriam *ver* as flautas nem qualquer imagem ou desenho que fizesse referência às mesmas (conf. CARDOSO, 2007).

No ano seguinte, *escutei* as *mirã* pela primeira vez. Era madrugada, e eu estava dormindo na rede quando fui acordada por um som forte vindo do rio. Na ocasião não consegui identificar do que se tratava. Pela manhã, Dona Dionélia, mulher Desana, esposa de um homem Ñahuri porã, e que me hospedava em sua casa durante os primeiros anos de trabalho, explicou-me que se tratava do som das flautas. Era uma festa dos hupda, em Barreira, comunidade Tukano que fica a apenas quarenta e cinco minutos de viagem com motor 15hp de Bote puri Bua, onde estávamos. Naquele dia, haveria *dabucuri* de umari em oferecimento a outros hupda que haviam feito *dabucuri* de bacaba na última semana. A mulher me contou que eles já haviam feito *dabucuri* com jurupari ali na comunidade e que na ocasião trouxeram frutas, realizaram benzimentos e açoitaram<sup>92</sup> os participantes, inclusive

---

<sup>92</sup> Hugh-Jones, S. (2011 [1979], p. 269-271) menciona que presenciou, entre os Barasana, o flagelamento ritual entre homens com o uso de varas (*heta waso*, onde *waso*: objeto comprido e delgado; *heta* tocandira) na Casa de frutas que antecede a fase inicial da iniciação e no ritual Casa He [rito principal de iniciação]. Pondera que outros autores que escreveram sobre o Uaupés informam sobre o flagelamento em todos os rituais da Casa de Frutas. Ressalta que Goldman (1963, p. 200) registrou entre os Cubeo que os homens açoitam as mulheres na dança que se segue ao ritual principal, porém ele não presenciou isso entre os Barasana (HUGH-JONES, 2011, p. 105). O ato de flagelar, para os

mulheres. No ano de 2010, tive a oportunidade de ouvir o som do jurupari de perto, durante uma visita à minha amiga antropóloga Lirian Monteiro, que na época realizava seu trabalho de campo e morava na casa de apoio da ONG SSL, em Barreira. Quando tomávamos banho no porto, fomos surpreendentemente avisadas por um professor Tukano de que o jurupari estava chegando e de que, portanto, tínhamos de nos esconder na casa. Era dabucuri de japurá (*erisma japura*) que um hupda estava fazendo para um clã de seus cunhados hupda e para um professor Tukano casado com uma mulher deste clã (conf. MONTEIRO, 2011). Saímos correndo, entramos na casa e fechamos a porta. Logo os homens começaram a circundar a casa tocando flautas que soavam de diferentes maneiras e intensidades, mas cujo som era tão intenso e alto que me deixou apreensiva.

Alguns homens, quando perguntados sobre *jurupari*, simplesmente desconversam. Os mais velhos dizem que seus pais foram iniciados, os adultos dizem que foram seus avôs. Esses velhos, alguns dos quais já falecidos, que são filhos dos que foram iniciados, são da primeira *geração de alunos* dos missionários salesianos e dizem, ou diziam, que não querem saber de ouvir falar em *Miriñ*, que os da geração atual não devem voltar a fazer rituais com *jurupari* e que *Miriã porã*, o demiurgo ou pai do *jurupari*, traz doenças na época das frutas. Homens adultos que conduzem atualmente as associações e escolas indígenas, envolvidos em projetos relacionados ao “manejo ambiental” e à “valorização cultural”, inspirados em modelos de outros grupos, como os Tuyuka do alto Tiquié ou outros grupos Tukano Orientais que habitam o *Waya* (Pirá Paraná), como os Barasana, vislumbram a possibilidade de atualizar ou compor *parcerias* com alguns grupos que realizam esses ritos, para que homens desses grupos iniciem seus filhos e lhes ensinem a realização de rituais e a fabricação de adornos.

---

Barasana, teria quatro propósitos inter-relacionados: “prevenir la pereza asociada con mirar los instrumentos *He*; promover el cambio de piel; estimular el crecimiento; y hacer valientes, feroces y agresivos a los hombres jóvenes” (idem, p. 270).

## 6.1 O silenciamento dos rituais de iniciação masculina e de cerimônias de dabucuri

Sílvia Azevedo, mulher *Ñahuri porã*, contou-me que antigamente, assim como as meninas durante a menarca, os meninos tinham de tomar certos cuidados na medida em que se tornavam moços, mas ressaltou que atualmente os velhos de Soporí Bua não falam sobre isso e não fazem questão de que os meninos passem pelo rito de iniciação com flautas *jurupari*. Seu próprio pai nunca lhe falou disso, porque os velhos locais não fazem esse ritual. Porém afirmou que seu finado avô lhe contou que antigamente eles *viram* as flautas. “Mas hoje isso acabou e só existe para as meninas”, disse ela.

Segundo contam os homens e mulheres adultos, seus pais, que foram alunos dos salesianos a partir dos anos 1940, não foram iniciados, apenas os pais de seus pais passaram por esses rituais. Ao longo desses anos, não ouvi praticamente nenhum relato sobre o modo como se dava a iniciação dos moços, apenas a referência a um dos locais de preparação e orientação dos jovens iniciandos – uma caverna situada na comunidade de Oanꞑ (Serra de Mucura) – e, como exceção, um breve relato do *finado* Guilherme Azevedo, Hausirõ porã, que me contou que antigamente o *kumu* tinha *alunos* – *amoãri masise ogꞑ* (lit. iniciandos para quem ele oferecia conhecimentos) – que *estudavam* com ele por uns dois anos. Ele ensinava sobre instrumentos musicais, diálogo cerimonial, benzimentos, artesanatos e *miriã*, as flautas. Joanico, seu pai, Tukano do clã Hausirõ porã, aprendeu para tornar-se *miriã porꞑ* (iniciado) com os Mirity Tapuia de *Iraiti*. Os meninos começavam a ser iniciados a partir de aproximadamente dez anos e deviam seguir uma série de restrições alimentares. Segundo ele, só alguns escolhidos *aprendiam*, os mais *interessados*. O *kumu* benzia, então, a comida deles junto com *paricá*.

Embora eu não tenha registrado narrativas sobre como de fato ocorriam os rituais de iniciação, ao contarem histórias sobre a época em que seus pais, tios e avós moravam em malocas como *filhos de um só* (*nikꞑ porã*), mulheres mais velhas me falaram sobre o uso das flautas *jurupari* durante a realização de rituais de *dabucuri* de frutas. Segue o relato de Catarina, mulher *Ñahuri porã*:

Vou começar a lhe contar [sobre os rituais que os antigos realizavam] pelo *poosé* (*dabucuri*) de

ucuqui [Pouteria ucuqui]. Ucuqui são frutas silvestres que se encontram na terra primária. O anfitrião desta comunidade enviava mensagens para os moradores de outras comunidades virem tomar caxiri. Somente uma mulher preparava caxiri de uma casa, e na véspera os homens [da outra casa] coletavam ucuqui para oferecer à pessoa que preparou caxiri. Eles saíam para colher e no retorno ofereciam-lhe acompanhados de ritmo de mawako (palavra de origem nheengatu, tipo de flauta preparada com embaúba). Também tocavam wēopa (flauta cariço). Para fazer oferecimento de ucuqui, acordavam às duas horas da madrugada. No dia de *poose* (dabucuri), o caxiri era servido. Antigamente, acompanhavam também *mirĩ* (flauta sagrada). Quando era criança, eu ouvi o som do *mirĩ*, na *burkutima mha* [os velhos deles, modos de se referir às suas flautas]. Escutava-se de longe *hu, hu*. Ainda existem, preparados pelos antigos. Nunca *vi*, mas apenas *ouvi* o som dele. Depois eles levavam pra dentro da casa. À uma hora da tarde, eles entravam e ofereciam ucuqui para a pessoa que preparou caxiri. Cada um ia entrando e colocando no meio da casa as frutas já como oferta. Assim que faziam antigamente. Da mesma maneira ocorria com o *dabucuri* de cunuri. Aqui faziam muito dabucuri de cunuri. Assim faziam os antigos. Eu *vi* quando era criança. Os *atuais*, os meus filhos, *desconhecem* essa forma de fazer dabucuri. Eu presenciei quando era criança. Tocavam *cariçu*, *mawako* e *mirĩ*. Eu vi isso acontecer quando eu era criança. As mulheres não podiam ver *mirĩ*. As mulheres se reuniam numa outra casa, um pouco longe. Eu *sei* e *passei* por isso quando era criança. Elas ficavam sentadas na casa fechada, nunca conseguiram ver os *miriã*. Somente os homens benzidos [*bahsekharã*] viam. Às vezes, as pessoas da outra comunidade traziam *miriã*, daí somente os homens podiam ver e participar. Entre nós, mulheres, ninguém *sabe* sobre ele e nenhuma das mulheres o *vê*. Não sei muito bem onde elas eram

guardadas. Mas certamente guardavam no lugar propício, seja na roça, na floresta, no rio.

Catarina também aborda a realização de cerimônias em que os homens se adornavam, dançavam e ingeriam *kahpi*, costume que, conforme vimos no capítulo 3, começou a ser *deixado de lado* com a chegada dos padres:

Sobre *kahpi*, eu nunca vi. Apenas *ouvi* quando eles contavam. Em *Dahse Poe* (Cachoeira Tukano), tinha um *kahpitu* muito bonito, é o recipiente no qual colocavam o *kahpi* para ser tomado e terem *miração*. O *kahpi* é forte e dá para ficar *enlouquecido*. Tomavam *kahpi* somente antes do início da dança tradicional, principalmente os *Bayaroa* (mestres de canto e dança). Somente uma vez presenciei um desse ritual. Possuíam uma caixa de adornos. Eram bem preparados antes do ritual de dança cerimonial. Adornavam-se com plumas de arara, faziam pinturas faciais com *carajuru* e corporal com sumo de *wee*. Depois de terem tomado *kahpi*, começam a dança. Para o dia da dança cerimonial, somente se fazia *kahtise peru* (caxiri vivo, nome dado à bebida antes da fermentação). Na *bahsase* (a dança deles) terminava meia-noite; outro grupo de dança entrava. E madrugavam, amanheciam.

Ao discorrer sobre a realização das festas de *dabucuri*, Catarina faz referência a um tipo de corporalidade e de estética característico das pessoas que viviam naquela época – *eram robustos* e se submetiam a certos *cuidados e práticas* cotidianos e nas festas, como a aspiração de pimenta e o uso de pinturas corporais e faciais com tintas vermelhas e pretas cujas técnicas de preparo eram dominadas pelas mulheres:

Mulheres e homens tinham corpos robustos. As mulheres utilizavam pinturas corporais e faciais esplêndidas. No pescoço colocavam colar de miçanga. As antigas preparavam *wee* numa panela e com seu sumo, no dia da véspera de *dabucuri*, já começavam a fazer pinturas corporais. Os participantes passavam nos cabelos para evitar *buhtipoari* (embraquecimento precoce de cabelos). Tinha de passar numa quantidade suficiente para os cabelos ficarem bem pretos. Os antigos faziam pinturas faciais com *carajuru*

(#roña) todos os dias. Antes de ir à roça, as antigas sempre faziam pintura facial. Eu vi isso quando já tinha certa idade. Era sempre assim. Além disso, cheiravam pimenta para o rosto ficar esplêndido. Por falta disso, atualmente estou com rosto seco. As pessoas daqui não têm o rosto esplêndido. Homens e mulheres cheiravam com muito prazer, aspirando o cheiro da pimenta... 'sssss'. Uma vez tentei cheirar, mas doía muito. Mas, se a gente cheirava pimenta, quando fazia pintura facial fixava bem, e a pintura aparecia admiravelmente. Os antigos às duas horas da madrugada já iam ao porto para cheirar pimenta. O rosto tornava-se limpo, esplêndido, pronto para ser feita pintura facial. Eram muito boas as práticas dos antigos. Estou informando conforme *meu conhecimento e os conhecimentos que eu ouvi*.

A partir do tema do ritual e atrelado a este, Catarina discorre sobre o modo de *transmissão de conhecimentos* dos homens mais velhos, os *buhkurā*, entre si, que incluía o uso de substâncias como o *ipadu* e o tabaco. Estes mascavam *ipadu* e fumavam cigarro, narrando fórmulas de *benzimentos* e *histórias* nas rodas de *ipadu* que aconteciam nas malocas, na boca da noite:

Os buhkurā (velhos), no dia de *dabucuri*, *comiam ipadu (patu)*, fumavam *cigarro (mrorō)* bem grande. Do pó de *ipadu*, preparado do dia anterior, eles colocavam uma porção numa cuia grande. Depois *comiam* prazerosamente. Nos dias comuns, eles começavam a torrar folha de *ipadu* às três horas da tarde, e às quatro horas começavam socar. Às cinco horas, terminavam o processo de preparo. Feito isso, iam tomar banho e depois sentavam e começavam a roda de *ipadu*. *Comiam, comiam* e ficavam fumando cigarro *bahsese wereratirā* (contando benzimentos). *Ukūra weama mha* (entravam no clima de *conversa* entre eles). Falavam dos *bahsese* e de outros assuntos que eles ouviram, como *dohkeseakhese* (tipo de dor de cabeça provocado por *wai mahsā*). Perguntam uns aos outros os *bahsese*, com toda confiança mútua. Aí apenas um falava, transmitia conforme seu *conhecimento*. Os



outros ficavam *ouvindo/escutando bahse*, que era muito útil para eles. Eles assimilavam prazerosamente, pois eram *na bahseathe* (benzimentos que seriam de utilidades deles). *Paatu baa, uhu, tuonha, tuonhara wema na* (Comiam *ipadu*, fumavam *cigarro*, *pensavam* e nesse momento estavam num clima de *concentração de pensamento*). Eles, os *buhkura*, ficavam sentados até as dez ou as onze horas da noite, indo dormir só quando chegava meia-noite, depois de terem comido *ipadu*, falado sobre bahse. É assim que faziam antigamente.

Todas essas narrativas descritas acima revelam aspectos da produção do corpo e modos de transmissão de conhecimentos que compunham o habitus cotidiano e cerimonial – ritos de jurupari e dabucuris – característico da dinâmica da vida daqueles que moravam numa só casa, como *niku porã* (filhos de um só):

Sei que moravam somente numa casa. Eu vi quando era criança. Na atual comunidade de *Wahpã Nuhkã* (Cunuri), não tinha uma maloca. Em *Dahse Poea* (Cachoeira Tukano), tinha uma casa bem grande, onde moravam os *Niku Porã*. Cada um dos membros do grupo ocupava seu devido espaço naquela maloca. Tinha capitão com seu próprio lugar, capitão *dohkakhũ* (vice-capitão) no seu lugar. O capitão titular tinha sua moradia no meio da casa, e o *bayaro* (*mestre de dança*) também tinha sua moradia no meio da maloca. Eram muitos os *Niku Porã*. Moravam juntos, não em outra casa. Eu vi isso em *Dahse Poea*. Meu tio era o líder daquela casa de dança. Ele promovia dança de ritual cerimonial. Assim, naquela época, viviam os antigos.

Como mencionei no capítulo 2, a realização de rituais com flautas jurupari foi mencionada por Vicente, *Ñahuri porã*, como pano de fundo do desentendimento que levou membros do clã Hausirõ a mandar os *Ñahuri porã* embora da localidade em que conviviam, levando a uma segmentação temporária entre esses clãs:

Quando eles [antepassados dos Hausirõ e de um segmento do clã *Ñahuri porã*, do qual o narrador descende] moravam perto, já no Tiquié, tinham malocas grandes onde eles faziam danças. Eles

faziam dabucuri com Mirĩ. Nessas danças, as mulheres ficavam proibidas de ver o *buhk* (velho, flauta jurupari). O próprio chefe da cerimônia *tirava o coração* da mulher que via o jurupari. A maloca era onde é Pirõ Sekarõ (S. José I). Em Bote Purĩ Bua (São José II), tinha um clarão (utu) onde os homens faziam os preparativos para o ritual. Tinha um homem que cuidava da porta para elas não verem. Então, um dia uma avó dos Ñahuri espiou os preparativos do ritual e viu as flautas; o *vigia* contou para o chefe dos Hausirõ. O chefe de dança a soprou, amaldiçoou. No outro dia, ela amanheceu morta. Dizem que, antes de ela morrer, todos os sons *dele* saíram de seu corpo. Daí os Hausirõ mandaram os Ñahuri embora.

Conforme registrei na primeira parte desta tese, antes da chegada dos salesianos ao rio Tiquié, os Hausirõ e Ñahuri já vinham *abandonando* a realização de cerimônias relativas ao ciclo anual devido a fatores diversos, como morte de homens que conheciam as danças e sabiam confeccionar os adornos, incêndio de uma maloca e da caixa de ornamentos, apropriação de objetos rituais por parte de antropólogos e padres. Porém, segundo contam, o *abandono* da realização dos rituais de iniciação e do dabucuri com flautas jurupari pelos Tukano do médio Tiquié ocorreu efetivamente na década de 1940, com a chegada dos missionários em Pari-Cachoeira, que levaram essas flautas, entre outros objetos cerimoniais, e inibiram a realização de cerimônias. No relato de Catarina e de sua filha Patrícia:

A realização desses rituais *começou a acabar* na época em que os padres chegaram. Eles se apossaram das *Burkutirã* (velhos, flautas sagradas) e levaram para suas terras. Depois que os *Miriã* foram levados, começou a acabar. Não sei em que ano foi isso. Nhamuho (Henrique Castro) [de um clã superior], meu finado padrinho, disse que começou a acabar em 1940, quando eles chegaram a Pari-Cachoeira. Um pouquinho antes, já começou a acabar. Mas começou a acabar totalmente o *poose* (dabucuri) e o *miriã* (as flautas) em 1940. Lembro que meu tio consumia *kahpi* nos rituais. Quando eu já tinha certa idade, meus irmãos maiores deixaram de

lado. Os poderosos padres chegaram (*turtuarapekera heawa mha, paya mha*), a fim de expulsar Manduca, e os incentivaram a deixar de lado.

Atualmente os homens mais velhos dizem não querer ouvir falar em mirĩ, que o “deus do jurupari” traz muitas doenças na época das frutas, ou que a realização da ritual dá muito trabalho, referindo-se às prescrições e restrições relacionadas à participação nos rituais em que se tocam flautas jurupari. Conforme me disse Guilherme Azevedo: “o jurupari tem um som forte, é difícil de soprar; e, depois de soprar, a pessoa tem de mastigar pimenta e esfregar pelo corpo. Meu próprio pai, que foi iniciado, disse-me que deveríamos largar isso de uma vez”.

Na mesma ocasião, narrada na introdução deste capítulo, em que o homem Ñahuri porã negou publicamente ao físico que a constelação de *Pamo* correspondia ao jurupari, ele e seu irmão Vicente nos revelaram, em particular, que eles ainda mantinham peças das flautas sagradas que eram utilizadas por seu antepassado Yupuri [provavelmente Maximiano] e seu irmão, enterradas num igarapé (possivelmente devido à pressão dos salesianos), mas que, como os velhos que as enterraram já morreram, eles tinham medo de *ver e tocar* (lit. *soprar*) esses instrumentos. Disseram que há algum tempo, nos dias em que ventava, os kumua mais experientes das comunidades Soporí Bua e Botepurĩ Bua podiam *ouvir* seu som. Agora eles não *ouviam* mais porque o kumu mais velho da comunidade fez um *benzimento*. Afirmaram que os velhos que sabiam realizar os rituais com flautas jurupari já morreram e que hoje só os velhos do igarapé Castanha, com quem esses grupos possuem uma relação antiga de alianças e trocas de objetos [provavelmente se referiam aos *Yeba Mahsã*, que habitam na cabeceira do referido rio], poderiam *iniciá-los* e introduzi-los nas questões rituais.

Alguns homens Hausirõ e Ñahuri que se dizem não iniciados e suas esposas enumeram as vezes em que participaram de rituais com as flautas *jurupari*, seja nas comunidades de cunhados, como entre *Desana do igarapé Castanha*, entre os *Yeba mahsã*, ou entre os Hupda de Barreira. Nessas ocasiões, alguns homens dizem ter *visto* as flautas, mas não as *tocado*. Conforme vimos anteriormente, uma mulher relatou a vez que os hupda de Barreira lhes fizeram dabucuri, e elas foram, assim como os homens, *açoiçadas*. Outros homens relatam ter tido a oportunidade de *ver* as flautas em dabucuris; mas, por temerem não dar conta de realizar as restrições (*betise*) exigidas para quem participa

desses rituais, não fizeram questão de vê-las, principalmente porque, assim como aqueles que não quiseram *tocá-las*, acreditam que, se não as cumprirem, poderão ter uma série de consequências, entre as quais zunido no ouvido, dor de barriga, cáries, alergias, cabelo branco, confusão de pensamento, fraqueza e até morte.

Chamou-me a atenção um fato ocorrido durante a raríssima realização de um dabucuri com *jurupari* em Bote Purĩ Bua, encabeçada por um homem *Siriano* cuja filha era nora da liderança maior da comunidade. O próprio sogro dessa mulher, que, segundo me contaram seus filhos, presenciara o *dabucuri* de Japurá com *jurupari* que os hupda de Barreira Alta fizeram para os *Hausiro* e *Ñahuri* porã na mesma comunidade, não fez questão de participar do ritual; e, uma semana antes do acontecimento, fechou toda a sua casa e passou quase um mês na cidade de São Gabriel. Apesar de não ter ouvido qualquer comentário nesse sentido, deduzi que, muito mais do que *desconsideração* ou *desinteresse* pelo *dabucuri* que o sogro de seu filho realizava, o comportamento desse senhor mais velho, que foi aluno dos salesianos no período mais rígido das missões, pode ser justificado pelo fato de que muitos acreditam que a realização de cerimônias com *jurupari* na atualidade por pessoas e grupos que não dominam exatamente os tipos de *conhecimentos* para realizá-las e com a participação de pessoas que não cumprem as devidas prescrições pode afetar a vida de toda uma comunidade.

Outro ponto interessante é que, conforme vimos anteriormente, os Tukano têm uma relação antiga de realização de dabucuris com os hupda. Muitas vezes os Tukano dizem que os hupda *brincam* com o *jurupari* e não o levam a sério. Não cheguei a explorar os motivos que os levam a dizer isso, mas a expressão em Tukano *ahpe* (brincar), conforme vimos no capítulo 2 em relação ao estudo escolar, muitas vezes é utilizada antes de um verbo para indicar uma ação que é feita por parte do sujeito sem que este tenha noção ou conhecimento exato sobre o que está fazendo. Certamente, ao falar que os hupda brincam com o *jurupari*, eles estão se diferenciando destes, mostrando-se mais cuidadosos em relação aos rituais: como aqueles que usavam os instrumentos e tinham os conhecimentos necessários para manipulá-los já morreram e não repassaram esses conhecimentos, os atuais adultos dos clãs Hausirõ e Ñahuri porã não ousam “desenterrá-los” para realizar os rituais.

## 6.2 Buerã: a geração dos que estudam

Em uma passagem de sua narrativa, a velha Catarina me explicou por que os Tukano não fazem atualmente as cerimônias, nem iniciação dos moços, nem tocam flautas jurupari, dizendo assertivamente na língua Tukano: “*Wetima mha, atokaterop# wetima mha, arãpu nãra mha, ahperap#, arã buerap# nãra mha pootima mha, pootima, tokorõta peeti tea*” – isto é, “não fazem mais mesmo, nesta época não fazem mais mesmo, eles são *outros*, eles são estudantes (*buerã*), não fazem *dabucuri*, isso se *acabou*”.

Essa simples frase remete a um entendimento de que o *abandono* e o *esquecimento* das práticas cerimoniais estão relacionados à composição de um outro tipo de *pessoa*, os *estudantes*, ou a uma nova geração, a *geração de estudantes*, que se dedica a estudar conhecimentos e técnicas ocidentais e a desempenhar outros tipos de trabalhos. Entre os Tukano do Tiquié, apesar de tanto homens quanto mulheres terem estudado, grande parte das funções e cargos introduzidos a partir do contato com os *brancos* foi e ainda é desempenhada por homens.

Se os moços de antigamente passavam pelo ritual de iniciação, submetendo-se a uma série de restrições e orientações por parte dos mais velhos para pouco a pouco irem assumindo seu papel na família como esposos e pais, no cotidiano da comunidade e na vida cerimonial – como especialistas ou como homens comuns –, a partir do contato com os brancos e principalmente da vivência no internato, os moços, assim como as moças, foram submetidos ao estudo escolar, ao aprendizado da língua portuguesa, de matemática, ciências e afazeres diversos, relacionados ao desempenho de serviços diversos relativos ao mundo dos brancos.

Conforme vimos no terceiro capítulo desta tese, ao serem formados na missão, alguns ex-alunos ficaram trabalhando como carpinteiros, marceneiros, barqueiros e cozinheiros dos missionários; outros foram “aventurar” – viajar com comerciantes, trabalhar piaçava, trabalhar nas plantações de coca na Colômbia. Também há um número pequeno de homens que se dedicaram à formação eclesiástica, sendo que, na região do médio Tiquié, apenas um homem Tukano do clã Nãhuri porã chegou a galgar o cargo de padre. Atualmente, há nas comunidades aqueles que exercem a função de catequista, ajudando na formação de pequenos cristãos e preparando as crianças para tomar a

primeira eucaristia, além de conduzirem a oração ou culto que ocorre regularmente todo domingo de manhã. Na minha última viagem a campo, um homem Nãhuri porã da comunidade de Pirarara havia sido designado, pelo padre responsável pela diocese de Pari-Cachoeira, como Ministro da Eucaristia, podendo ofertar a eucaristia aos índios cristãos, durante a ausência do padre, por ocasião da construção de uma nova capela na comunidade onde foi estabelecido um sacrário. A realização de festas dos santos padroeiros de cada uma das comunidades constitui um verdadeiro calendário anual de festas ao longo das comunidades do rio Tiquié. Pela sua continuidade e relevância social, estas festas – a dos padroeiros e as juninas – mereceriam um estudo à parte. Por hora, cabe destacar que elas envolvem todos os moradores da comunidade em sua organização: as mulheres no preparo de comida e caxiri; e, de modo especial, os homens, que ocupam as funções de 1º juiz do mastro, 2º juiz do mastro, mordomos, bandeireiro e tambonireiro, com exceção da função de festeiros, que pode incluir mulheres. Diz-se da função de tambonireiro que ela é passada de pai para filho, sendo o aprendizado dos conhecimentos de toques e de cantos patrilinear.

Com a criação das escolas nas comunidades, muitos homens assumiram o cargo de professor, alguns inclusive em outras calhas de rio. Em meados da década de 1980, a maior parte dos homens atuou como garimpeiros. Com o fortalecimento do movimento indígena e a fundação da FOIRN, a partir do final dos anos 1980, principalmente na década de 1990, muitos homens passam a se envolver na formação de associações indígenas, assumir cargos de diretoria (coordenador, vice-coordenador, secretário, tesoureiro), dedicando grande parte do seu tempo à política do movimento indígena.

Na década de noventa, com a instalação do Pelotão do exército em Pari-Cachoeira, muitos moços foram recrutados e continuaram por alguns anos atuando em funções militares no quartel. Com o surgimento dos DSEIs e a implantação de postos de saúde nas calhas dos rios, é realizada a formação de diversos profissionais que passam a compor a categoria de agente de saúde indígena (antes AIS, hoje ACIS). Na década de 2000, no médio Tiquié, as associações começam a se estruturar e a desenvolver projetos em parceria com ONGs, principalmente com o ISA, que envolvem a formação de pessoal para gerir e desenvolver os projetos. É o caso, por exemplo, dos agentes indígenas de manejo ambiental, que receberam formação para realizar

atividades de pesquisa sobre manejo e constituem praticamente uma categoria naquela região.

Com a criação das escolas indígenas, aconteceram cursos de formação de magistério I e II, nos quais foi formado um grande número de professores, aumentando o contingente de profissionais nas comunidades. Para além dos professores, as escolas indígenas compuseram um quadro que inclui secretários, gestores e zeladores locais. Atualmente muitos homens cursaram ou estão cursando o ensino superior em São Gabriel da Cachoeira, onde há várias instituições atuando, e em outras cidades ou estados. Há por exemplo, um homem do clã Ñahuri porã, da comunidade de Pirarara, que iniciou a formação eclesiástica, porém não a finalizou, e hoje cursa o mestrado em Antropologia Social na UFAM (Universidade Federal do Amazonas).

Quando são indagados sobre por que a maior parte daqueles que assumem funções como de professor e agente de saúde, por exemplo, são homens, os tukano respondem que preferem dar chance a seus filhos meninos, que nascem, crescem e permanecem nas comunidades, enquanto as filhas meninas nascem, crescem e vão para as comunidades de seu marido; e, por sua vez, as mulheres que ali se encontram são de outros grupos, vieram de fora.

Se as regras de patrilinearidade e patrilocalidade são uma importante justificativa para o fato de que são os homens que assumem, na grande maioria das vezes, os cargos exógenos implementados a partir do contato e das alianças realizadas com os brancos, é importante considerar que, desde os primórdios, foram os homens, principalmente os chefes homens, aqueles que efetuaram a mediação das relações dos brancos com os demais membros das comunidades. Nesse sentido, são os homens que até hoje assumem cargos de capitão e vice-capitão, considerados fundamentais na política interna e externa da comunidade. Conforme vimos no capítulo 3 desta tese, os termos de *tushaua* e *capitão* remetem historicamente a homens que possuem uma dupla importância nas comunidades: além de desempenharem papel fundamental na organização da vida em comunidade, atuam na mediação com os brancos (governo, patrões, padres e outros). Atualmente, o capitão tem sua fala garantida ao final de cada quinhampira comunitária; ele discorre sobre as atividades comunitárias (*ayuris*) que serão realizadas naquele dia ou no período próximo – tais como limpeza do porto, capinação dos arredores da palhoça ou maloca, concerto do telhado dessas casas, pescas comunitárias para suprimento

de alimentação para festas –, além de falar sobre a chegada da equipe de saúde do DSEI, ou do pessoal do ISA, visita de padre, etc. Vale ressaltar que a mulher do capitão, assim como a antiga mulher do chefe da maloca, também tem um papel relevante na organização da comunidade e, dessa forma, alcança certo prestígio.

Com tudo o que foi descrito acima, quero ressaltar que os homens Tukano da região do médio Tiquié estão há décadas – para não dizer há séculos, se considerarmos os contatos primordiais com os brancos descritos na primeira parte desta tese – dedicando grande parte do seu dia-a-dia e de sua vida a atividades em que acessam conhecimentos ocidentais e executam funções exógenas que estão distantes daquelas relativas à vida ritual e que dizem respeito à constituição e ao manejo de outras relações, das relações com os *brancos* de variadas frentes, que só se multiplicam ao longo dos anos.

### **6.3 Continuidades na transmissão de conhecimentos masculinos: saberes comuns e conhecimentos importantes**

Paralelamente a todas essas funções descritas acima, meninos e moços continuam a ser formados por seus pais, tios e avôs, em alguns tipos de conhecimentos locais essenciais para a subsistência da família, para o dia-a-dia na comunidade e a sobrevivência na floresta, desenvolvendo uma corporalidade muito própria. Ao longo dos séculos e décadas, inovações de técnicas, equipamentos, materiais e conhecimentos foram incorporados, porém essas atividades continuam a ser realizadas de modo diretamente conectado ao tipo de vida que se leva no ambiente dessas comunidades ribeirinhas.

Na pesca, desde crianças os meninos começam a aprender conhecimentos sobre a aparência de cada espécie – seus desenhos (*hori*), se são lisos ou escamosos –, seus hábitos – se são diurnos ou noturnos –, habitat e ambientes de pesca – lagos, igapós, igarapés, poços, cachoeira –, lugar e época de subida, piracema e desova de cada espécie, onde dormem, do que se alimentam. Pouco a pouco, passam a dominar técnicas de pesca – pesca diurna, pesca noturna (facheamento com lanterna) –, o preparo de iscas, confecção e lugar de disposição de armadilhas – atualmente principalmente matapi e puçá (este é feito pelas mulheres) –, preparo e uso de timbó e, hoje em dia, cada vez mais a pesca com anzol, zagaia e o uso de malhadeiras de diferentes tamanhos



e espessuras, e a aproveitar a ajuda do boto que espanta os peixes e facilita sua identificação e pesca.

Em relação à caça, aprendem sobre a aparência e porte dos diferentes animais, se são da terra ou do ar, se andam sós ou em bando, seu habitat, do que se alimentam, onde se alimentam, onde estão seus bebedouros, se são diurnos ou noturnos. Na medida em que vão crescendo, passam a acompanhar seus pais e a aprender técnicas de caça – a importância do silêncio, o modo correto de caminhar no mato, como seguir uma pegada, rastro ou caminho de um animal, como distinguir os diferentes sons emitidos pelos animais. Antigamente aprendiam o uso de zarabatana e o preparo e disposição de armadilhas; atualmente, o manuseio de espingardas e a caça com cachorro. Aprendem ainda como cortar, dividir e tratar a carne de caça, embora em algumas comunidades, como Bote purĩ Bua, a maior parte da caça que consomem se origine da troca com os *hupde* e *yuhupde*.

Sobre atividades de coleta, aprendem a diferenciar os tipos de palmeiras e frutos, suas épocas de floração, frutificação e amadurecimento, como coletá-los – a postura correta para subir numa palmeira – e como transportá-los. Sobre a roça, aprendem a época e o modo correto de roçar, queimar e derrubar, bem como sobre os diferentes tipos de roça – roça de capoeira (*wiakaro*), mata-virgem (*yuhk# b#hk#f#õ*), caatinga (*tahtabua*). Sobre navegação fluvial, aprendem desde muito pequenos a postura adequada para se sentar numa canoa, como remar, onde estão os canais, como amarrar uma canoa na beira, como arrastar uma canoa. E, na medida em que vão crescendo, aprendem como fabricar um remo, como dirigir motores de diferentes potências – sejam motores rabetas acoplados a canoas ou motores 15 ou 40hp acoplados a voadeiras e bongos –, ou até mesmo a direção de barcos. Na construção de casas, atividade para a qual contam com o apoio da esposa e, algumas vezes, das demais famílias da comunidade, aprendem como delimitar o tamanho correto da casa; quais são, onde e como conseguir os materiais específicos para caibros, esteios, travessões (tipos de madeira), cobertura (tipos de palha), parede (cascas de árvore ou barro), cipós para amarração; como aplinar o chão, para fazer casas de tábuas; onde conseguir as madeiras corretas e como serrar tábuas, como colocar cobertura de zinco, brasilite, cerâmica; como construir de fato as casas, a fabricação de mobílias, como jiraus de paxiúba (fixo, suspenso e o chamado jirau de peixe).

Sobre a confecção de utensílios domésticos, aprendem quais são, onde estão e como conseguir os materiais necessários para fabricação de bancos de molongó e de sorva. Estes últimos, *kumurõ* (lit. banco do kumu), são especialidade dos tukano. Consistem em item importante de troca com seus cunhados e possuem um processo fino de fabricação: são feitos de sorva, com pintura em vermelho (carajuru) e preto (cinzas), com a parte de técnica em negativo, e decorados com motivos que possuem significados mitológicos. Essa técnica, que vinha sendo *abandonada*, foi retomada a partir de um projeto desenvolvido junto ao ISA (conf. CABALZAR, 2003). Com relação à confecção de utensílios de cozinha feitos de tucum, arumã e cipós para amarração, como abanos, tipitis, tripés e cumatás, peneiras e balaios – estes três últimos, conforme vimos no capítulo 5, mais comumente feitos pelos seus cunhados Desana –, são produzidos apenas por alguns homens Tukano.

Dentre os conhecimentos importantes (*nirõ kahse*) relacionados à produção de pessoas e grupos, vimos, nos capítulos anteriores desta tese, que os homens continuam a repassar para seus netos e filhos as histórias de origem do mundo e da humanidade e da trajetória de seus clãs (*b#hkurã kihti*) e benzimentos (*bahsese*) que consideram fundamentais para a vida – que são aqueles relacionados ao ciclo de vida da pessoa (nascimento, primeira menstruação e parto), além de benzimentos de doenças diversas. Por outro lado, benzimentos relacionados diretamente ao rito de iniciação com jurupari e às cerimônias de dabucuri foram *esquecidos e abandonados*. Todavia, os Tukano ainda identificam tipos de “doenças do Universo” que aparecem em determinadas fases do ano (ver nota 10); e alguns *kumua*, nessas épocas, apesar de não conduzir grandes rituais, realizam benzimentos de proteção com cigarro e breu, defumando casas e porto da comunidade, para proteger seus moradores. Alguns, por sua vez, restringem-se à proteção de sua família.

Portanto, aqueles que são da primeira geração formada pelos salesianos não foram iniciados; e seus pais, da última geração dos iniciados, foram pouco a pouco *deixando de lado* a vida cerimonial, silenciando suas flautas e conhecimentos e desencorajando seus filhos em relação à realização dessas cerimônias. Estes, por sua vez, pais dos atuais adultos, ocupavam-se em estudar com os padres e tornaram-se adultos preocupados em desenvolver outros tipos de trabalhos. Portanto, enquanto certas práticas e conhecimentos comuns e importantes são parte do dia-a-dia das comunidades, rituais de iniciação e dabucuris são *esquecidos e abandonados*.

## 6.4 Possibilidades e hesitações em relação à realização de rituais

É no contexto do fortalecimento do movimento indígena e dos projetos de valorização cultural que começaram a ganhar força no final da década de 1990 no alto rio Negro que os netos daqueles que foram iniciados, à frente dos trabalhos das associações indígenas, começam a pensar e a dialogar sobre um passado em que os Hausirõ e Ñahuri porã possuíam uma vida cerimonial ativa. Foi de grande inspiração para estes Tukano o fato de os Tuyuka do alto Tiquié, concomitantemente à implantação da Escola Utapinozona-Tuyuka e a um processo de revitalização da língua Tuyuka, terem passado a realizar parte de seu ciclo cerimonial a partir da formação de adultos e jovens por parte de alguns poucos velhos especialistas.

Entre os Tukano do médio Tiquié, músicas e danças tocadas a partir das flautas cariço (*wẽopa*), que compunham um repertório de diversão e distração e estavam *esquecidas*, voltaram a ressonar nas comunidades, embalando coreografias executadas entre mulheres, jovens e crianças nos dias de festa de caxiri. Há muito tempo que essas flautas não eram mais entoadas em festas, e apenas alguns poucos homens em suas casas tocavam sozinhos as flautas ou cantavam as letras das músicas das flautas. Contam que o coordenador da então recém-criada Escola Tukano Yupuri decidiu que seria importante *aprender e ensinar* crianças e jovens a tocar e a dançar as melodias produzidas a partir da flauta cariço. Com esse intuito, foi procurar um senhor *Desana*, morador da comunidade Floresta, vizinha a *Bote purĩ bua*, que era mestre de cariço – dominava muitas melodias e sabia produzir as flautas a partir do tipo de bambu específico para isso. Dizem, em tom de piada, que o coordenador da escola “mordeu a língua” de tal homem para poder aprender a tocar, e assim se tornou, ele mesmo, um grande “puxador de cariço”, ou seja, aquele que inicia e segura a melodia principal das canções, dominando variadas melodias e coreografias. Entre os tukano, é costume comentar que a pessoa aprendeu a falar uma língua ou a tocar um instrumento musical “mordendo a língua” de quem sabe. O coordenador repassou aos seus alunos, que eram praticamente seus sobrinhos e outros parentes próximos, o que aprendia. Alguns velhos Hausirõ e Ñahuri dominavam essas melodias e, por sua vez, ensinavam a seus netos, no contexto escolar e nas festas, como tocar e dançar. Alunos *Desana* que vinham do igarapé Castanha já possuíam

certo domínio das melodias de cariço. Desse modo, as músicas e danças de cariço passaram a dividir o repertório das festas das comunidades, fossem estas escolares ou não, com outros ritmos consagrados, como o cuximauara e o forró – e, nos anos em que passei no Tiquié, os ritmos do momento, como o calypso e o risca-faca.

Não se pode dizer o mesmo sobre o *kahpiwaia*, estilo de dança realizada em contexto ritual em determinadas épocas do ciclo anual, que prevê a atuação de especialistas rituais – como bahserã (*benzedores* de substâncias rituais), recitadores de narrativas de origem e bayaroa (mestres de dança) – e inclui o preparo e a ingestão de kahpi por parte dos homens, dentre outros procedimentos rituais. Todas as danças de *kahpiwaia* que eu presenciei no médio Tiquié ao longo dos quase dez anos em que frequentei as comunidades tukano foram realizadas na maloca-escola, na comunidade de Sopori Bua, como uma espécie de apresentação dos alunos e de seus pais, ponto culminante das comemorações referentes a formaturas de alunos de ensino fundamental da Escola Indígena Tukano Yupuri, fora do contexto ritual e sem ingestão de kahpi. Na parte final desta tese, mencionarei o modo como essas danças foram introduzidas no contexto das festas da escola indígena, mas no momento apenas quero chamar atenção para o fato de que o que ocorreu no médio Tiquié é que, durante essas festas, eles chegaram a dançar muito bem “algumas partes”, como costumam dizer, de *kahpiwaia*, mas não chegaram, como seus vizinhos Tuyuka, a retomar de fato parte do ciclo ritual que, segundo eles mesmos narram, seus antepassados, os *nik# porã* (filhos de um único pai), moradores de malocas, empreendiam.

Há algumas controvérsias nos discursos dos Hausiro e Ñahuri em relação a quais clãs ou quais segmentos de clãs eram aqueles que, no passado, podiam ser considerados *Bayaroa* (mestres de dança cerimonial) e *Bahserã* (benzedores em contexto ritual). Os Ñahuri dizem que os *Hausirõ* sabiam benzer *kahpi*, ao passo que eles sabiam dançar *Kahpiwaia*. Dentre eles, ainda, alguns afirmam que quem era o *Baya* era o velho Ricardo, antepassado dos Ñahuri de *Mahawai Tuhkurõ*. Os Hausirõ dizem que o próprio *Hausirõ* era *baya* e dançava acompanhado de seu irmão menor, o Ñahuri. Mas o fato é que atualmente os homens *Hausirõ* e Ñahuri assumem que sabem muito pouco sobre danças, benzimentos e outros aspectos cerimoniais dos rituais relativos às diferentes épocas do ano. Faltam-lhes os objetos, isto é, a caixa de adornos e os instrumentos musicais, bem como os

conhecimentos relacionados e uma maloca que comporte esse tipo de ritual. Conforme vimos no capítulo 3, o velho Miguel Azevedo, Hausirõ porã, considera a maloca que eles têm atualmente na comunidade São José pequena e moderna. Durante uma conversa sobre a maloca comigo e com a arquiteta Marcella Rufino, seu Miguel explicou como a maloca era construída, o tipo de casca de árvore adequado para as paredes e o tipo de cobertura correto para o telhado, os desenhos feitos a partir de leite de wahsok<sup>u</sup> (para o branco) e de mistura com cinzas (para o preto), os motivos de bancos Tukano (*kumurõ hori*) reproduzidos nas paredes de fora e nos esteios de dentro, a distinção da porta de entrada de homens e mulheres durante os dias de ritual, o local certo para homens e mulheres se sentarem. Mostrou, dançando só, como eram as coreografias dos dançarinos de cariço e *kahpiwaia* durante as festas, como eles se movimentavam por entre os esteios, explicando que, como a maloca que eles têm atualmente é pequena, não há pares de esteios suficientes e há pouco espaço entre eles, o que dificulta os movimentos de dança. “Os tocadores de cariço e dançarinos vão ‘apertadozinho’, tinha que ter um espaço bem largo”, disse. Na continuidade de sua fala, ressaltou a falta da caixa de adornos, a falta de *companhia* e de conhecimentos para a realização de danças na atualidade, narrando o processo de apropriação dos adornos pelos missionários e o consequente abandono das danças por parte dos seus antepassados:

Ali no meio pendurava a caixa, a caixa de ornamentos. Mas aqui, como não tem, está vazio. Esse Maximium *tinha, fazia de tudo, ele sabia, sabia conversar, dançar, explicar o benzimento* todo. Era assim que eles faziam antigamente. A caixa dele, que ele tinha, ele entregou, deve estar em Manaus, foi levada pelos missionários. Se continuasse, eles ficavam desse jeito mesmo, né... Agora, com os missionários... Cadê o ornamento deles? Ninguém vê. *Nós também não sabemos nada, não vimos nada.* Os filhos dele que dançavam ainda. Depois que ele morreu, eles continuavam, os pais... enquanto eles continuavam é que chegaram esses missionários. É... aí que parou... falaram que era tudo pecado, que era tudo pecado... Antigamente tinha alguém que *acompanhava* a gente na dança, por isso eu não danço, não. Eu danço quando tem *companheiro*.

É importante ressaltar que, apesar de os grandes rituais de iniciação e de dabucuri não serem mais realizados, é comum a realização de pequenos e simplificados ritos de oferta de alimento que eles chamam de *poose* (nome em Tukano para o *dabucuri*) nas comunidades, durante os quais os cunhados oferecem algum tipo de frutos coletados da estação (por exemplo, umari) para seus anfitriões, que preparam caxiri em troca e que posteriormente têm a obrigação de realizar a oferta de outro tipo de alimento. Esses ritos também são realizados hoje em dia como partes de festas de caxiri em ocasiões como o dia das mães, em que os homens oferecem frutos coletados para as mulheres; no final de um módulo escolar, quando os pais e alunos de uma comunidade oferecem aos professores, que não tiveram tempo de trabalhar nas roças, frutas cultivadas (por exemplo, banana, abiu, abacaxi, cana, cucura, coco), além de farinha, tapioca, mandioca; ou no encerramento de oficinas de formação com assessores e consultores de ONGs, durante as quais as comunidades oferecem a estes, como contrapartida ao seu trabalho, peixes, carne de caça, farinha e frutos, como abacaxi, cana, banana. Algumas vezes são feitos em contexto de festas e encontros escolares no estilo de uma apresentação escolar, conduzidos por crianças. Esses dabucuris modernos são feitos, segundo dizem alguns antropólogos, à moda Baré: dança-se em pares uma dança circular, na qual o homem toca uma pequena flauta chamada mawaco; no final do rito, todos os dançarinos quebram as flautas com os pés; e ocorrem não necessariamente em malocas, podendo ser realizados em palhoças. De modo semelhante ao dabucuri dos antigos, aqueles que estão oferecendo os produtos de seu trabalho, em determinado momento, exibem os produtos àqueles a quem os estão oferecendo, gritando frases jocosas e sexuais; e, por sua vez, obtêm respostas no mesmo tom por parte daqueles que receberão os produtos. Esses dabucuris simples reforçam o aspecto da reciprocidade, da criação e da continuidade de vínculos entre cunhados e entre outros diferentes afins referentes ao cotidiano atual das comunidades: comunidade- professores (que aqui, mesmo sendo do clã predominante daquela localidade, são de certa forma afinizados), comunidade-assessores, pais/filhos-mãe.

As atividades desenvolvidas pelas associações ao longo da primeira década dos anos 2000 no âmbito de projetos de educação escolar indígena, valorização cultural e manejo ambiental propiciaram experiências de encontros e intercâmbios dos Tukano do médio Tiquié com Tukano, Tuyuka e Bará do alto Tiquié (lados brasileiro e

colombiano) e com grupos do rio Pirá Paraná e afluentes, como Barasana, Bará, Tatuyo e Eduria. Nessas ocasiões, muitos homens, mulheres e jovens Hausirõ porã tiveram a oportunidade de presenciar pela primeira vez o contexto dos grandes rituais dos Tukano Orientais e a realização de danças e benzimentos cerimoniais.

Para muitos Hausirõ e Ñahuri, essas experiências causavam sentimentos contraditórios de perplexidade, interesse, curiosidade, medo e também a sensação de que, de alguma maneira, algo lhes faltava, de que eles possuíam apenas *parte do conhecimento* que deveriam ter, em comparação com aqueles outros grupos indígenas e com seus próprios antepassados. Durante um desses encontros, realizado na época de meu trabalho de campo de doutorado, tive a oportunidade de presenciar, na maloca Tuyuka em Moõpoea, alto Tiquié, ao lado do velho Miguel Azevedo, do clã Hausirõ porã, e de Rafael Azevedo, morador de *Wariã Tuhkurõ* (Acará Poço), do clã Ñahuri porã, um ritual com danças cerimoniais de *kahpiwaia* e consumo de *kahpi* conduzido por dois bayaroa Eduria do Pirá Paraná – Rufino e José Rodriguez. A maior parte dos velhos e adultos Tukano do médio Tiquié nunca teve a oportunidade de tomar *kahpi*. E dizem que atualmente o único *kahpi* que tomam é uma folha homônima que ingerem na lua cheia, ainda crianças, e que é bom para aprimorar o pensamento e a memória, para aprender a ler e a escrever. Ao chegar a Moõpoea, que é uma comunidade muito organizada e bonita, Rafael, parodiando um padre que trabalhou na região antigamente, disse que chegava pela primeira vez “ao paraíso”. Moõpoea é considerada pelos moradores do rio Tiquié uma comunidade referencial em relação ao movimento da educação escolar indígena e da realização do ciclo anual de cerimônias. Os demais grupos costumam dizer que os Tuyuka possuem uma grande maloca, caixa de ornamentos completa, instrumentos musicais e que são exímios dançadores.

De uma forma muito resumida e sem grandes pretensões descritivas e analíticas do ritual em si, apresento alguns apontamentos sobre o que presenciamos em *Moõpoea*. A cerimônia foi conduzida por dois Bayaroa Eduria do Piraná; o principal ostentava um belo colar de quartzo branco. Na primeira noite, os bahserã (benzedores) fizeram o benzimento da maloca, do ipadu e da cera de abelha; e os participantes tomariam caxiri vivo, que é um caxiri *espremido* no mesmo dia, com baixo teor de fermentação. Na manhã seguinte, após a *quinhampira*, todos os participantes *comeram ipadu* com cera de abelha, e foram realizadas as pinturas faciais e corporais pelas mulheres em frente à

porta das mulheres. Enquanto isso, os dançarinos pintavam suas próprias faces dentro da maloca, abriam a caixa de ornamentos e dispunham os adornos e instrumentos que seriam usados – maracás, cintos, tornozeleiras – em uma árvore de utensílios. Os bancos Tukano foram dispostos um pouco à frente da porta dos homens para aqueles que seriam os dançarinos. Os homens entravam na maloca pela porta dos homens, e as mulheres pela porta das mulheres. Na maloca cada grupo tinha uma localização espacial bem definida: os dançarinos sentados em bancos Tukano um pouco à frente da porta dos homens; do lado esquerdo estavam velhos do Pirá Paraná, jovens do Pirá Paraná e jovens Tuyuka de Moõpoea. Nos bancos ao lado da porta dos homens, à esquerda, adultos de Moõpoea. O dono da maloca e o *baya* local estavam ao lado do esteio à direita da porta. Do lado direito da maloca, nas proximidades da porta dos homens, estavam os convidados Tukano do médio Tiquié e do Uaupés. E, na direção da porta das mulheres, estavam as mulheres casadas de Moõpoea, e depois delas as jovens mulheres de São Pedro. Bem à frente da porta das mulheres, estavam mulheres e jovens mulheres de Moõpoea. Homens serviam caxiri entre si, e as mulheres entre elas. Enquanto isso, o *baya* local, acompanhado de alguns outros homens, preparava o *kahpi* na frente da porta dos homens.

As mulheres estavam todas pintadas, mas aquelas que iriam acompanhar os homens nas danças de *kahpiwaia* se destacavam: estavam primorosas, com muitos colares de miçangas, saias longas ou vestidos. Os homens do Pirá Paraná foram pouco a pouco se adornando, colocando diademas de penas amarelas e vermelhas na cabeça e cintos de dente de onça, tornozeleiras. Após algumas sessões de dança de cariço, o *baya* principal anunciou o que ele *viu* sobre como seria a festa – que o *kahpi* seria muito forte e que mesmo quem não fosse tomar iria sentir – e introduziu a primeira dança cerimonial, a dança do *Japu*, que os Bayaroa (uma dupla de *baya*) dançaram acompanhados de alguns homens, com maracás, todos eles ornamentados. Nos intervalos, os dançarinos sentavam em seus bancos, tomavam um pouco de caxiri e conversavam. Essa dança se desenrolou em várias *partes*, sendo que só após algumas horas tocaram cariço, e as mulheres passaram a acompanhar os dançarinos. Então, dançaram mais uma parte de *Kahpiwaia*, agora com as mulheres acompanhando. Um homem Barasana, que aparentemente estava no papel de *recitador ritual*, portava uma lança-chocalho e se sentava à frente do *Baya* principal,



recitando provavelmente histórias das trajetórias de seus antepassados. Ao longo do dia, em momentos bem marcados, ele fez ressonar essa lança-chocalho imponentemente e a fincou uma vez na frente da porta das mulheres e outra vez na frente da porta dos homens. Depois disso, aconteceram algumas danças de cariço, que os participantes eram chamados a conduzir por grupos – primeiro dançaram os Tuyuka, depois o pessoal do Pirá Paraná, e finalmente os Tukano. Enquanto os grupos dançavam o cariço, os dançarinos do Pirá Paraná estavam sentados em seus bancos, ultraconcentrados, tomando kahpi e dialogando. No fim de tarde, o filho do Baya local colocou uma caixa de ornamentos ao lado dos bancos onde estavam os Bayaroa e demais dançarinos; dispôs um balaio no chão, onde fixou os ornamentos de plumas brancas de garça. Estendeu um varal onde pendurou as tangas feitas de casca de tururi, e colocou numa árvore de utensílio os diademas de cabeça feitos com penas amarelas e vermelhas e adornos de rabo de macaco. À noite os *bahserã* (benzadores) começaram a benzer beiju, pimenta e carne. À meia-noite, um grupo conduzido por dois Bayaroa Tuyuka realizou uma dança, começando lá fora e adentrando na maloca. Era a Dança do beiju. Algumas horas depois, foi servido o *kahpi*. Após essa dança, foi realizada *Yuhk# bahsa* (dança do pau/bastão). Todos tiveram de ficar em jejum até a parte da manhã, quando nos dirigimos à maloca para comer alimentos benzidos que estavam dispostos em dois recipientes: um com beiju, peixe, carne moqueada e sal; e outro com beiju, sal e pimenta, que tivemos de mastigar, cumprindo as restrições associadas ao ritual.

Durante o ritual em *Moõpoea*, Miguel e Rafael olhavam tudo atentamente e comentavam entre si. Ao ver-me observando tudo, olhando os dançarinos de kahpiwaia e discretamente tomando algumas notas e fotos, seu Miguel me falou: “Melissa, você queria pesquisa? Está aí?”. Enquanto seu Miguel apreciava o que considerava ser uma amostra exemplar da cultura, realmente digna de pesquisa por parte dos antropólogos, os *bayaroa* Eduria estavam incomodados. Antes de iniciar o ritual, disseram a seus anfitriões Tuyuka que não havia condições de realizá-lo da maneira correta, porque teriam de tê-lo iniciado cedo, o que não ocorrera tendo em vista que, na noite anterior, as atividades do intercâmbio se haviam estendido até tarde da noite. Disseram que eles tinham vindo com outro objetivo, que era participar do encontro, e que o correto seria ter feito ou uma coisa ou outra. Em meio a tudo isso, dois jovens Tukano do médio Tiquié, um Hausirõ e outro Ñahuri porã da escola Tukano Yupuri, observavam como espectadores e atuavam como

profissionais de uma equipe audiovisual que compunham junto com jovens Tuyuka e Yebe mahsã da Escola Ƴtapinopona-Tuyuka, sob orientação do consultor em vídeo Juan Soler (contratado pelo ISA). A equipe registrava cada momento do ritual através de câmeras filmadoras de alta qualidade, para posteriormente editar pequenos vídeos em computadores Macintosh, comprados por projetos. Havia, portanto, uma diversidade de significados atribuídos ao ritual por parte de pessoas de diferentes grupos exogâmicos, clãs, gerações, regiões.

Para além das atividades previstas na programação, ocorriam “nos bastidores” muitas conversas, acordos e planejamentos, que, em alguns casos, estavam relacionados à possibilidade dos Hausirõ e Ñahuri estabelecerem *parcerias* que lhes possibilitariam acessar objetos e conhecimentos necessários para uma “retomada” da vida ritual Tukano. Nesse sentido, Vicente Azevedo, do clã Ñahuri porã, que foi, durante anos, coordenador da associação escolar, contou-me que, nas diversas vezes em que encontrou Pedro Lima, Baya Tuyuka do clã Opaya, figura fundamental no processo de ensino de cantos e danças a adultos e jovens da escola Tuyuka, este lhe disse que o cinto de onça que ele utilizava nas danças cerimoniais era antigamente dos Tukano Hausirõ porã – Maximium o trocara com seu pai por uma canoa porque os missionários iriam levar – e que ele queria fazer uma dança para devolver-lhes esse cinto. Porém Vicente costumava dizer a Pedro que sentia que eles ainda não estavam prontos para isso e adiava a oportunidade complementando: “quem sabe na formatura da primeira turma de alunos de ensino médio!?”. Passado o tempo e chegada a formatura, isso não aconteceu; e logo em seguida o velho Pedro faleceu. Essa não foi a única oportunidade que os Hausirõ e Ñahuri porã tiveram de conseguir ornamentos para começar a criar uma das condições necessárias para realizar parte do ciclo cerimonial Tukano, pois também houve possibilidades de adquiri-los através de recursos de projetos, algo que, quando eu era assessora, recorrentemente era assunto de conversa entre os homens, mas que nunca chegou a ser realmente efetivado.

Durante um dos encontros de Canoita, quando alguns indígenas do Pirá-Paraná percorreram as comunidades do médio ao alto Tiquié consideradas parte da rota de transformação de seus grupos, um *baya* Barasana disse a Vicente que gostara muito dele e se ofereceu para passar um mês em *Sopori Bua* na maloca-escola para ensinar os alunos a fazer adornos; dispôs-se, inclusive, a realizar, no final desse período, uma dança na qual lhes entregaria uma caixa de adornos. Porém afirmou

que, para fazer isso, precisaria de *troco*. Com a intenção de conseguir recursos para o *troco*, na ocasião membros da coordenação da AEITY inscreveram a associação no edital do Prêmio Culturas Indígenas do MinC (Ministério da Cultura), que já haviam conquistado em uma edição anterior, mas dessa vez não foram contemplados.

Quando conversávamos sobre esses assuntos, lideranças Hausirõ e Ñahuri da AEITY, especialmente Antenor e Vicente, diziam que, para os alunos da escola Yupuri aprenderem a fazer ornamentos e a efetuarem danças cerimoniais, seria necessário fazerem abstinência (*betise*), algo que os deixava receosos, pois, conforme vimos, essas práticas cotidianas de “limpeza”, assim como a iniciação, foram *abandonadas* pelos Tukano do médio Tiquié há décadas. Vicente me contou que, quando foram ao Pirá Paraná, há alguns anos, por ocasião de um intercâmbio entre associações indígenas, *viram* que havia jovens na comunidade Tatuyo de *Hena* que estavam *sendo consagrados*, termo que utilizam eventualmente em referência à iniciação masculina. Os mais velhos lhe contaram que os iniciandos haviam ficado três meses em abstinência, vivendo na maloca, sem ir para casa. Vicente disse admirado que, da última vez em que os encontrou, na comunidade Tuyuka em Moõpoea, eles já estavam casados, tinham filhos e estavam dançando no ritual, junto aos homens mais velhos. Vicente e Antenor costumavam comentar que perceberam que no Pirá, antes de participar dos rituais, os jovens acordavam cedo e vomitavam no porto. Diziam que alguns jovens e adultos Hausirõ e Ñahuri que participaram desses intercâmbios deveriam ensinar essa prática a outros jovens interessados das comunidades do médio Tiquié, pois “limpar a sujeira da própria vida”<sup>93</sup> é o primeiro passo para se preparar para ser especialista, antes

---

<sup>93</sup> A prática de indução do próprio vômito através do uso de cipós próprios para isso, realizada diariamente pela manhã, e a inalação de pimentas, conforme Cabalzar, F. (2010, p. 77), faziam parte de um conjunto de práticas de limpeza corporal, que, combinadas aos aconselhamentos e procedimentos xamânicos, estavam relacionadas a cuidados com o corpo e o pensamento. Essas práticas seriam complementares ao aprofundamento de saberes em contexto ritual. Durante meus anos de convivência com os povos do Tiquié, identifiquei a realização dessas práticas somente entre jovens e adultos Tuyuka. Homens Tukano e Tuyuka costumam dizer que elas eram realizadas para retirar a gordura (*#se*) que se acumulava no corpo devido ao consumo de alimentos como carne de caça. Corpos gordurosos se tornam atraentes aos *wai mahsã*, cujos ataques levam a doenças.

de *cantar*, dançar *kahpiwaia*. A partir daí, o pajé (forma como se referem ao kumu que orienta iniciandos) avalia, vê se ele está bom para ser *kumu* ou *baya*. Os que estivessem participando desse processo deveriam ser bem *considerados*, pois estariam preparando-se para o futuro da comunidade. Algumas vezes as lideranças afirmavam ter interesse em continuar com esse processo, convidando especialistas para virem formá-los, principalmente os *Yeba mahsã* do Castanha, com quem teriam de atualizar uma relação histórica de alianças e trocas.

Alguns dos jovens e homens que participaram de experiências rituais durante esses intercâmbios com os grupos do Pirá Paraná narraram que, apesar de se terem saído bem no momento do ritual, no retorno às suas comunidades não cumpriram devidamente as restrições e, por isso, tiveram algumas más consequências, como doenças. É o caso de um homem Desana, casado com uma mulher Hausirõ porã, que contou que, quando ele e um amigo Tukano vomitaram no Pirá Paraná, o *pajé* avaliou que “saiu o sinal” de que eles seriam bons kumua ou *baya*, e que eles estariam no caminho de aprender a tomar *kahpi* e a dançar *kahpiwaia*. Porém, voltando para suas comunidades, quebraram as restrições orientadas pelo *pajé* e não conseguiram continuar o aprendizado. Alguns afirmam que suas mulheres não contribuem para o cumprimento das restrições, preparando comida quando estão menstruadas e oferecendo-lhes alimentos não recomendados para o período.

Os Tukano comentam que existem os *ahkoa ehtoase peri* (literalmente, orifícios de vomitar água), que são buracos que se formam em pedras em locais sagrados, e que quem bebe água deles pode se tornar *pajé*, *baya*, *kumu* ou especialista em malefícios. Mas dizem que é necessária a orientação de um pajé para se realizar esse procedimento, caso contrário a pessoa pode até enlouquecer. O *finado* Clemente Azevedo, Hausirõ porã, mencionou alguns lugares no Tiquié e no igarapé Castanha onde existem esses buracos, porém ressaltou que nunca bebeu água deles, pois esses rios não são locais de transformação do seu grupo exogâmico – o que vai ao encontro da menção do kumu, no lamento apresentado na primeira parte desta tese, de que há certos conhecimentos masculinos cujo acesso está atrelado aos locais específicos de transformação de cada grupo.

Vicente costuma afirmar que o pessoal do Pirá Paraná é *sério*, que a formação deles é longa – dura em torno de dez anos – e que, por isso, algumas lideranças Ñahuri e Hausirõ desta geração avaliam que,

para serem iniciados a contento, os homens deveriam ser formados desde crianças, através do que justificam sua hesitação em se dedicarem de fato a conseguir os ornamentos e aprender os conhecimentos relativos à vida ritual. Porém cogitam a possibilidade de enviar seus filhos mais novos para serem formados por homens de grupos do Pirá Paraná e Igarapé Castanha.

### **6.5 Abandono, esquecimento e parcerias não feitas**

Apresentei neste capítulo fragmentos de narrativas em torno de um processo de destituição de objetos, silenciamento, *abandono* e *esquecimento* de instrumentos e de rituais de iniciação masculina e dabucuris, ocorrido com mais veemência a partir da atuação dos missionários salesianos no médio rio Tiquié. Paralelamente, atentei ao fato de que alguns conhecimentos masculinos importantes continuam a ser transmitidos e atualizados, principalmente por meio das histórias dos velhos (*b#hk#rã kihti*) e dos benzimentos (*bahsese*) relativos ao ciclo de vida da pessoa, com exceção daqueles relacionados à iniciação masculina.

Além disso, os homens continuam a ser formados nos conhecimentos considerados indispensáveis para a vivência nas comunidades, como pesca, caça, roça, construção de casa, fabricação de artefatos, navegação fluvial. Historicamente os homens foram aqueles que, desde as épocas primordiais do contato, estiveram na linha de frente no estabelecimento de relações com os brancos e no acesso a conhecimentos exógenos. E assim continuam nos dias de hoje, ao serem aqueles que ocupam majoritariamente as oportunidades de estudo (ensino fundamental, médio, graduação, pós-graduação), bem como os cargos existentes nas comunidades, como professor, agente de saúde, agente de manejo ambiental.

Demonstrei que, embora não sejam mais realizados os complexos dabucuris que dependiam da atuação de especialistas, alguns ritos de oferta de alimentos são realizados em diversas ocasiões e envolvem diferentes duplas que atuam efetivamente no cotidiano: cunhados, pais/filhos-mães, comunidade/professores, comunidade/assessores. Por fim, apresentei breves narrativas sobre experiências contemporâneas de jovens e homens adultos Hausirõ e Ñahurí porã na participação junto a rituais entre os Tuyuka e grupos do Pirá Paraná, no âmbito de atividades e encontros realizados nas associações indígenas, ressaltando, por um

lado, o interesse e a curiosidade e, por outro, o medo e a hesitação na composição de *parcerias* que possibilitariam a obtenção de objetos e de conhecimentos necessários para a atualização da vida ritual desses clãs.

O *abandono* e a hesitação em relação aos ritos de iniciação masculina e dabucuris não significam, porém, que os Tukano de fato aderiram à concepção imposta pelos salesianos de que seus instrumentos seriam “coisa do diabo”, e seus rituais pecaminosos. O uso, por um dos meus interlocutores, de um termo cristão, consagração – que, no jargão católico, significa fazer um voto com Deus de dedicação e entrega –, para designar os rituais de iniciação revela, pelo contrário, que os Tukano fazem uma aproximação desse rito, no qual os meninos que se tornarão moços veem pela primeira vez a flauta de jurupari, a ritos católicos como a primeira comunhão, em que as crianças recebem pela primeira vez o corpo e o sangue de Cristo em forma de pão e vinho – ou hóstia. O abandono desses rituais por parte dos Tukano se deu mais devido à coação de padres e ao interesse dos Tukano nos objetos e benefícios que receberiam em troca do que a uma questão de conversão. A não realização atual dessas cerimônias, da mesma maneira, não decorre de uma suposta índole católica, mas da falta das condições necessárias – conhecimentos, adornos, instrumentos, maloca, relações sociais, pessoas/corpos adequados – para realizá-los da maneira correta, sem se sujeitar a riscos que encerram procedimentos rituais de tal complexidade.

## CAPÍTULO 7. Conhecimentos sobre a morte e na morte

Neste capítulo, abordarei as transformações dos procedimentos relativos à morte, em sua relação com as transformações da casa e dos modos de produção de conhecimentos. Demonstro que, mesmo com a introdução de cemitérios cristãos e a decorrente externalização das práticas de inumação, há todo um arcabouço de explicações, sonhos, presságios e benzimentos em torno da morte que se vem atualizando. Além disso, reafirmo a tese anunciada por outros autores (HUGH-JONES, C. 1979; CHAUMEIL, 2007; ARHEM, 1984) de que, entre os Tukano Orientais, há uma postura dúbia em relação à morte: se por um lado o morto deve ser esquecido, por outro há um processo que garante a sua continuidade. Para abordar essas variadas temáticas, desenvolvo o capítulo a partir da discussão dos seguintes tópicos que se entrelaçam: a descrição do enterro de um natimorto, explicações sobre a morte, sonhos e presságios de morte, benzimentos feitos pelos kumua para afastar a tristeza da morte, realização dos choros rituais femininos e, finalmente, a continuidade dos mortos através da transmissão de nomes, ossos, flautas, conhecimentos, objetos e lugares. Este último ponto é de particular interesse, pois a proximidade da morte é considerada momento essencial para a transmissão de saberes masculinos do pai para seus filhos, principalmente para o filho mais velho. Atualmente essa transmissão se dá inclusive com o uso de parafernália dos brancos, como cadernos e canetas, gravadores e pilhas.

A noção de duplas, explorada ao longo da tese, aqui reaparece basicamente de três maneiras: (1) a complementaridade entre o papel dos homens e mulheres nos rituais fúnebres, em que as mulheres preparam os corpos enquanto os homens preparam o caixão ou canoa-esquife, bem como as mulheres realizam o choro ritual enquanto os homens, na figura dos kumua, realizam o benzimento para cortar a tristeza e afastar os mortos; (2) a composição de duplas ou *companhias* mortais, no caso em que um morto recente chama um *companheiro* vivo para juntar-se a ele no além-vida, o que se configura, neste mundo, como mortes seguidas de parentes próximos; (3) a formação de duplas ou *companhias* intergeracionais, principalmente entre um pai e seu filho mais velho, por ocasião da proximidade da morte do pai, durante e após o seu enterro, quando esses filhos herdaram conhecimentos, objetos, lugares e, após um longo período de *teste* (*yãakeose*), têm finalmente a responsabilidade de assumir a posição de seus pais em funções como a

de *kumu* referencial de um grupo de irmãos. Também podemos considerar nesse item a relação que se estabelece quando avô ou avó (ou tio-avô, tia-avó) repassa seu nome ao neto ou à neta.

### **7.1 Breve descrição do enterro de um natimorto**

Em abril de 2012, durante meu primeiro retorno a campo após me afastar por pouco mais de um ano da região do alto rio Negro para cumprir os créditos de doutorado, encontrei na comunidade de *Mahawai Tuhkurō* a nora do finado *kumu* que me havia dado o nome e que eu considerava meu avô – a qual, no caso, se tratava da esposa de seu filho mais novo – grávida de sete meses. Como já a conhecia de longa data, expliquei o assunto de minha tese e revelei meu interesse em acompanhar o parto de seu filho em minha próxima viagem. Ao retornar à comunidade em junho do mesmo ano, ela estava prestes a dar à luz. Não querendo ser invasiva, esperei que ela me chamasse para apreciar o parto, mas isso não aconteceu. Naquele dia, no fim de tarde, o sobrinho da parturiente (filho mais velho do irmão mais velho do seu esposo) veio me pedir gasolina para buscar um homem Tukano, de outro segmento do clã *Ñahuri* porã, no sítio próximo, *Wãria Tuhkurō*, para benzer o parto. Conversei com a cunhada da parturiente (esposa do irmão mais velho de seu esposo), que seria a parteira, e ela que me disse que estava tensa porque nunca havia realizado um parto. Contou-me que quem costumava fazer os partos anteriormente era a sogra de ambas, ou seja, a viúva do finado *kumu*, a qual se encontrava em Belém com sua filha mais velha desde a morte de seu esposo. Um pouco mais tarde, o capitão da comunidade veio contar-me que o bebê, uma menina, havia nascido morto. Algumas horas depois, o sobrinho da parturiente veio me procurar e me disse que queria o telefone por satélite emprestado a fim de ligar para sua tia, em Belém. Ele fez o telefonema e contou a ela que o bebê nascera com má-formação, “com a cabeça mole”. O rapaz ainda me explicou que eu só poderia falar com a mãe do natimorto no dia seguinte, depois do banho. Disse que fariam o enterro e que, quando um bebê nasce morto ou quando abortam, é preciso que sejam feitos todos os benzimentos, como se ele tivesse nascido normalmente – banho e comida –, “senão dá problema”. Ou seja, o primeiro banho dos pais seria benzido, e sua alimentação também.



Alguns relatos da literatura levam a supor (conf. ARHEM, 1978, p. 37)<sup>94</sup> que a notícia de uma morte entre os grupos Tukano era algo que circulava de modo muito restrito, sendo que muitas vezes os antropólogos que estavam realizando suas pesquisas mal sabiam do acontecido. Apesar de os Tukano, ao se referirem aos mortos recentes, usarem apenas o termo *finado (mihî)* seguido do termo de parentesco de referência ou eventualmente do nome em português, atualmente os casos de morte nas comunidades circulam publicamente e com grande velocidade através de uma rede de comunicação que inclui radiofonias, telefones (públicos e de instituições) e até mesmo internet (redes sociais). A radiofonia, sistema que integra todas as calhas de rio e a cidade de São Gabriel, é um canal fundamental e muitas vezes o primeiro meio de circulação das notícias das mortes ocorridas na região, que são divulgadas através das falas de agentes indígenas de saúde e enfermeiros que comunicam os falecimentos para o DSEI em São Gabriel da Cachoeira. As próprias famílias dos mortos do alto rio Negro se utilizam da radiofonia e do telefone (quando possível) para comunicar a parentes mais próximos o acontecimento. Mesmo que a intenção da família seja divulgar apenas para um pequeno número de parentes (geralmente, pais, mães, filhos, avós), como a radiofonia é um meio de comunicação de alcance público, uma grande quantidade de pessoas em diversas calhas de rio na região do alto rio Negro fica sabendo da morte simultaneamente. Mais recentemente, fiquei sabendo de três mortes de pessoas do Tiquié através da internet, via redes sociais: duas delas ocorridas no Tiquié e comunicadas por colegas do ISA que estavam em São Gabriel da Cachoeira; outra ocorrida na cidade e comunicada por

---

<sup>94</sup> “The makuna do not talk about the recently dead and they never mention them by their spirituals names. This again presents a problem to the anthropologist; it makes it difficult to gather information about funerary customs as well as about the conception of death and afterlife. [...] Two deaths occurred during my stay among the Komena Makuna [...]. I was unable to assist at any of the funerary rituals. The young woman died in a nearby house, only some ten minutes walking distance from where I stayed at the time. Apparently she died at night, yet I did not notice anything about what happened until the following evening. Nothing in the house where I stayed revealed that a person in a neighbouring house had died. Nobody mentioned the death – at list not in public. Yet the deceased was a close relative (BSW of the head man in the house where I stayed)” (ARHEM, K. 1978, p. 37).

um indígena, do mesmo clã do *recém-finado*, que estava em São Gabriel e tinha acesso à internet.

Voltando aos procedimentos relativos à morte do bebê, às sete horas da manhã, mãe e pai do natimorto estavam no porto com a parteira, que levava breu benzido para o primeiro banho do casal. O sobrinho da parturiente, que seria primo paralelo (por parte de pai) do bebê, estava preparando o caixão da menina. Por volta de dez horas, ele veio me dizer que eu já poderia ver a mãe. Entrei na casa; no primeiro quarto, estava seu filhinho mais velho na rede, chorando muito. No outro quarto, estava à esquerda a mãe numa rede, chorosa. Havia um caixão pequeno no meio – era um caixote de madeira forrado com uma fralda branca – e uma mulher que ajeitava o caixãozinho cobrindo o corpo do bebê com outra fralda branca. Na frente, três velas brancas acesas. Depois disso, a mulher sentou em um banco com um bebê no colo. Após conversar com a mãe, eu disse que voltaria para acompanhar o enterro, imaginando que a veria por lá.

Por volta das onze horas da manhã, vi o pai do natimorto passando com o caixão na mão e fui acompanhar o enterro. Tive uma surpresa quando cheguei ao cemitério e vi que só estavam o pai do natimorto e seu sobrinho. No mais, havia duas moças e algumas crianças. A cova já havia sido feito pelos homens. Os dois homens colocaram o caixão na cova e foram jogando terra. O sobrinho do pai do bebê ia pisando na terra, amassando-a com os pés descalços, dentro da cova. As crianças ajudaram a jogar terra, depois saíram correndo. As duas moças ficaram olhando, um pouco de longe. Por último jogaram terra por cima. O pai acendeu duas ou três velas. Todos se retiraram. Tudo isso foi feito em silêncio, com a interrupção de algumas risadas de crianças. Naquele dia não houve quinhampira comunitária. Perguntei à parteira se haveria no dia seguinte; e ela me disse que sim, que naquele dia não houve porque a do dia anterior “fez mal”. A partir dessa descrição, tudo leva a crer que estamos diante de um retrato convencional de morte e enterro cristãos: uma espécie de velório com o bebê em seu pequeno caixão forrado e coberto por fraldas brancas e rodeado por velas também brancas, seguido pelo enterro realizado em um cemitério cristão.

Ao longo de todo o rio Tiquié, com a desintegração das malocas e a formação de comunidades, os cemitérios nos moldes cristãos, introduzidos pelos missionários, passam a ser o novo local de inumação

dos mortos e parte importante da composição das comunidades<sup>95</sup>. Aqui ocorre uma inversão dos *loci* de vida e de morte. O parto, que era realizado antigamente fora da maloca, na roça de mandioca (GOLDMAN, 1979; ARHEM, 1984, p. 175), é internalizado e passa a ser realizado dentro das casas de família; o enterro, que era realizado dentro da maloca (WALLACE, [1853] 2010; SILVA, 1955, 1962; ARHEM, 1978, 1984; HUGH-JONES, C. 1979), é externalizado. Criase este local, o cemitério<sup>96</sup>, situado em áreas mais remotas das comunidades, de modo que, espacialmente, todos os mortos são reunidos num só lugar e afastados dos vivos<sup>97 98</sup>.

A realização de enterros em um cemitério em si não implica uma mudança total no complexo funerário Tukano ou pelo menos no modo como os Tukano lidam com seus mortos e os enterram. Eu mesma acompanhei, no ano de 2007, o enterro de uma velha Tuyuka numa comunidade do alto Tiquié em que muito do que foi descrito na literatura (ARHEM, 1978; Hugh-Jones, C. 1979) sobre funerais nas malocas pôde ser observado: o envolvimento e participação dos parentes mais próximos (no caso, da família do marido); o choro ritual por parte das mulheres; o trabalho dos homens na abertura da cova e no preparo da canoa-esquife; o cuidado das mulheres com o corpo envolto na sua rede; o enterro com algumas de suas posses (cobertores, roupas, cuia); o discurso masculino que desafia os culpados pela morte; o aterro da sepultura de modo que o chão fique liso como o da casa, sem saliência

---

<sup>95</sup> Coudreau ([1887] 2009, p. 151) registrou o esforço do padre franciscano italiano Coppi em implantar cemitérios no Uaupés no final do século XIX.

<sup>96</sup> De acordo com dicionário Ramirez (1997, t. II, p. 268), a tradução de cemitério para o Tukano é *masá yaaró*, em que *masá*: gente; *yaá*: v.tr. pôr terra em cima de, enterrar; *ro*: suf. verb. marca do inanimado e da parte (idem, p. 157). *Masi wêri'ki yaama*: Enterram o defunto; *îsâ ba'tî yaaâpi*: nós enterramos o Japurá para conservá-lo (idem, p. 231). Faltaria verificar se este termo é utilizado apenas para cemitérios ou se também era utilizado para o local da maloca onde os mortos eram enterrados, nos moldes apresentados por Arhem (1978, 1984) para os Makuna.

<sup>97</sup> Aqui caberia um estudo de mapeamento dos túmulos, para ver se há alguma regra de distribuição dos mortos, por família, por clã, por gênero, por idade, etc. A partir de algumas observações superficiais que fiz em campo, tive a impressão de que sim.

<sup>98</sup> Em seu artigo sobre a transição das malocas para as comunidades, Arhem (2000) menciona capelas, mas não menciona nem insere nos mapas das comunidades Makuna cemitério nos moldes cristãos.

alguma; a realização do benzimento para cortar a tristeza (*b#haweti*) e fazer os presentes esquecerem a morte<sup>99</sup>.

Segundo Hugh-Jones, C. (1979, p.128-129), entre os Barasana, uma criança indesejada ou natimorta é enterrada imediatamente pela mulher na roça sem se fazer a jornada até a casa. A autora relaciona o enterro feito na roça pelas mulheres e em casa pelos homens, diferenciando a qualidade social do recém-nascido com a da pessoa que morre mais tarde na vida<sup>100</sup>. Ao abordar práticas de infanticídio, Arhem (1984, p. 184) afirma que, para os Makuna, o recém-nascido, antes de receber nome (*keare wame*), não é considerado ser humano, de modo que nesse momento a mãe tem plena autoridade sobre a vida do filho. Isso leva a inferir que é o status de não pessoa, de ser não nominado, que possibilita a ideia de se enterrar sem ritualização um natimorto, ou mesmo um nascituro ou feto abortado. Esse seria mais um motivo para considerar a realização do funeral de um natimorto que presenciei entre os Tukano uma inovação de fundo cristão.

Porém é possível afirmar que o enterro do natimorto que presenciei seguiu certas características de um funeral Tukano: o trabalho dos homens da família de abrir a cova, preparar o caixão, enterrar e aterrar o caixão. Por outro lado, a não presença de um número mínimo de pessoas, principalmente de mulheres, as responsáveis pelo choro ritual realizado durante o sepultamento, e o silêncio absoluto durante o funeral apontam para a estranheza da situação de se enterrar um natimorto, alguém que não chegou a ter um nome, nem história de vida para ser lembrada e citada durante os choros rituais. Além disso, a criança, que não chegou a possuir uma rede, foi enterrada numa caixa envolta em fraldas brancas. Portanto, podemos concluir que, se antigamente o caso de um bebê natimorto tinha uma solução fácil – o enterro rápido pela mãe próximo ao local do parto –, ao se entrar em relação com uma perspectiva cristã estimulam-se posturas dúbias. Assim

---

<sup>99</sup> É interessante registrar a diferença que há entre a tristeza (*b#ha wetise*), que é relacionada à morte, e a alegria (*ekatise*), relacionada à vida, ao trabalho, às festas. Muitos interlocutores em sua fala se referem a comunidades em que ocorreram mortes de pessoas ou onde as pessoas não se reúnem para o trabalho ou para festas com música como comunidades tristes.

<sup>100</sup> Hugh-Jones, C. (1979, p. 128) menciona que, entre os Barasana, o infanticídio ocorre em caso de crianças ilegítimas, quando uma criança segue uma série de filhos do mesmo sexo (especialmente se são meninas) ou quando as relações entre a mãe e o pai estão tensas.

o natimorto não possui nome, mas é velado e enterrado no cemitério. Porém o enterro é feito sem a presença da mãe, em silêncio e sem choro ritual.

## 7.2 Explicações sobre a morte

Na minha conversa com a mãe da criança durante o “velório”, ela me apresentou explicações sobre o fato de a filha ter nascido morta. Contou que, na semana anterior, havia estranhado porque o bebê vinha movimentando-se muito em seu ventre num dia e depois parou. Disse que nesse período teve um tipo de menstruação e que provavelmente ali ele já tinha morrido. Então, reclamou da equipe de saúde do DSEI que atua nas comunidades, dizendo que ela havia feito pré-natal em janeiro em São Gabriel, ocasião em que lhe disseram estar tudo bem; e que fora encaminhada para fazer mais um pré-natal, no mês de maio, no Polo base São José II, mas que o enfermeiro disse não haver material para realizá-lo. Por fim, falou que o bebê havia sido benzido por dois *kumua* – um a benzeu para *ter parto bom*, e outro para *apressar o parto* –, mas nenhum deles *viu* que seria assim.

No rio Tiquié, tem sido cada vez mais comum a atribuição de culpa por doenças e mortes à má atuação da equipe de saúde do DSEI, incluindo o próprio agente de saúde indígena. No caso que estamos descrevendo, a própria mãe é uma funcionária do DSEI, agente de saúde indígena, que, além de dominar vários códigos da perspectiva biomédica, compreende os pormenores do funcionamento do órgão na região e, portanto, tem elementos suficientes para identificar qualquer caso de negligência. Porém, conforme vimos, logo após mencionar os problemas oriundos da atuação da equipe de saúde, ela se refere à atuação dos *benzedores (kumua)*, dizendo que eles *benzeram* seu parto e não *viram*, através do *benzimento*, que o bebê nasceria morto. Deduz-se que, se eles, como especialistas xamânicos, tivessem “visto o que iria acontecer”, poderiam ter evitado a situação, realizando os *benzimentos* necessários. A explicação da mãe sobre a morte oscila, portanto, entre a referência a dois sistemas: a medicina, que institui a autoridade do médico sobre a vida e a morte (FOUCAULT, 2004), representada nas comunidades pelos profissionais da equipe de saúde; e o xamanismo, que atribui a autoridade maior de produção e controle da vida e da morte ao *kumu*, por seu domínio das encantações xamânicas relativas ao parto,

nascimento, fertilidade, tratamentos de doença e expulsão do espírito do morto<sup>101</sup>.

Meses depois, quando retornei a campo, a mãe me apresentou uma nova explicação para o fato de seu bebê ter nascido morto. Disse que, pouco tempo depois do ocorrido, foi a Iauaretê, no Uaupés, sua comunidade natal, para *ver como tinha sido*, ou seja, para descobrir, através de uma consulta xamânica, por que o bebê havia nascido morto. O kumu, que é seu tio desana, contou-lhe que, quando ela estava com cinco meses de gravidez, “sopraram” para ela [a bebê] morrer dentro da barriga, para que nascesse assim, por motivo de *inveja (iñatutise)* da mãe.

Essa explicação posterior relativa ao ataque xamânico é bem condizente com outros tantos relatos explicativos sobre morte que já escutei no Tiquié ao longo dos anos. Apesar de os Tukano classificarem os males e doenças em doenças do universo e doenças dos brancos [ver nota 10], o ataque xamânico é a explicação mais comum para as mortes que ocorrem nas comunidades. Por mais que seja apresentada uma causa direta para as mortes – como algum tipo de doença, a ausência de equipe do pessoal de saúde na comunidade ou a escolha do próprio doente em não seguir o tratamento indicado, brigas ou suicídio –, a maior parte das explicações de morte que já registrei recai, em algum momento, no ataque xamânico. Nesse sentido, Goldman (1979, p. 184-185) afirma:

Death may be attributed by the Cubeo to natural causes such as accidents, violence, old age, but if it is result of illness, it must be laid to some agency that has willed it. The most common agency is human. [...] The only deaths I heard about or witnessed were all attributed to human sorcery so that I have no information on the Cubeo response to natural death or to death attributed to spirits.

Nas explicações sobre morte que escutei no Tiquié, não apenas as mortes decorrentes de doenças, como cita o autor, mas casos como de natimortos ou até mesmo de suicídios também são atribuídas a *estragos*

---

<sup>101</sup> De acordo com Hugh-Jones, S. (1996b, p. 43-44), “though the ~kubu has an important role in the prevention and cure of illness, his prime function is to effect the transitions – birth, initiation, and death – that ensure the socialization of individuals, the passage of generations, and ordered relations between the ancestors and their living descendents”.

e a *sopros*. Os Tukano mencionam a ocorrência de casos pontuais de suicídios no passado, todos induzidos pela ingestão de timbó e relacionados a brigas e a ciúmes. Conforme vimos no final do capítulo 1, nos últimos anos tem ocorrido uma onda de casos de suicídio por enforcamento na região do alto rio Negro, muitos dos quais entre pessoas de grupos Tukano Orientais e Hupde do Tiquié. Um kumu do clã Ñahuri porã, morador de Cunuri, contou-me sua versão sobre a origem desses casos:

Um homem de São Gabriel me contou que essas mortes por corda ocorreram devido a um *estrago*. Quem fez o *estrago* foi um homem de Iauaretê, um Tariana, que o pessoal de São Gabriel matou. O homem enterrou dois cigarros em São Gabriel. Pegou uma corda do Trovão e uma dos antepassados. Disse que este *estrago* pode causar mortes até nos rios. Que tem que benzer para que não aconteça isso a seus filhos. Que a corda fica em espiral [nesse momento ele fez um movimento com os dedos no ar]; que, se a pessoa não estiver benzida, enrola nela.

Dagoberto, interlocutor Tukano do clã Ñahuri porã e um dos principais tradutores do conteúdo desta tese, ao me responder se os Tukano teriam uma palavra para suicídio ou, como eles dizem na língua Tukano, quando alguém se suicida, contou-me que uma tradução aproximada para suicídio seria *k# bahsi kahtiro wehse* (lit., ele matou sua própria vida), mas explicou que, de modo geral, é costume apenas especificar o modo como a pessoa morreu: quando o suicídio é feito com corda, dizem *d#te yoha werise* (morte por enforcamento); quando é com timbó, dizem *ehú siri weriã wap#* (foi-se bebendo timbó). E acrescentou: “a palavra suicídio é desconhecida nas comunidades do Tiquié... As pessoas conhecem mais as palavras morrer, falecer... *weriã wap#*: morreu”. Com essa explicação, entendi que a primeira sentença foi uma tentativa de aproximação dessa ideia subjacente à noção ocidental de suicídio, que coloca a agência da morte na própria pessoa. No modo como os Tukano de fato se referem às mortes por suicídio, eles apenas explicitam o modo como a morte ocorreu (com corda ou timbó), mas não especificam que foi a própria pessoa que provocou sua morte. Isso reafirma uma concepção de morte como algo que vem sempre do exterior; que, assim como não é natural, não podem ser autocausada.

### 7.3 Sonhos e presságios de morte

A mãe da criança natimorta me contou que, alguns dias antes do parto, sonhara que estava com uma criança e que, quando contou o sonho para a sua concunhada, a qual seria sua parteira, esta lhe disse que isso não aconteceria, que seu filho não chegaria àquela idade, porque “o sonho é ao contrário”. A mãe também me contou que, nos dias que antecederam o parto, seu marido havia pescado um filhote de boto e que isso significava que uma criança iria morrer.

Entre os Tukano, algumas vezes pessoas comuns podem prever a ocorrência de doenças e mortes próximas, suas e de seus parentes, através de sonhos-presságio<sup>102</sup> ou de encontros com animais que anunciam maus presságios – ou, como dizem, maus *agouros*. A relação entre sonhos, doenças e morte é comum a vários grupos indígenas e a outros povos (TEDLOCK, 1987). Apesar de este tópico não ter sido abordado de modo mais apurado nos escritos sobre a morte entre os Tukano, há algumas menções sobre o assunto. Conforme vimos no capítulo 5, de acordo com Hugh-Jones, S. (1979, p. 247) os sonhos seriam, além da doença, parto, menstruação e morte, um dos modos pelos quais a pessoa pode ter uma experiência direta, de modo incontrolado e perigoso, com o mundo He, o mundo do Jurupari. Em sua descrição sobre o Fruit House (dabucuri) que precede o He House (ritual de Jurupari), Hugh-Jones, S. (1979, p. 65) afirma que o xamã benze tabaco, rapé, coca, coca misturada com cera de abelha, pintura vermelha, caxiri e yagé, que são consumidos ou aplicados nos corpos dos participantes para protegê-los de terem encontros com espíritos prejudiciais durante os sonhos<sup>103</sup>. Em determinado momento durante o

---

<sup>102</sup> Andrello e Silva (2014, p. 54) mencionam casos de transmissão de conhecimentos intergeracionais entre homens do Uaupés através de experiências oníricas. Apesar de ter escutado algumas menções em campo sobre o assunto, não possuo dados suficientes para desenvolvê-lo no presente estudo.

<sup>103</sup> Vários tipos de sonhos são citados: “(1) Sonho com mulheres bonitas que vêm à rede do homem que está dormindo para fazer amor. Essas mulheres são mulheres de doença (nyase romia), mulheres que vão enchê-lo com gordura (ɰye sōria romia) e que vão tornar a pessoa doente ou suscetível a ataques de jaguares e de cobras. (2) Sonhos com pequenas meninas sendo levadas nos ombros daquele que está dormindo. Esses sonhos causam doença (nyase) e



He house, depois que as flautas são retiradas da casa e que vários procedimentos são realizados, é hora de dormir, mas ninguém deve dormir na extremidade masculina da casa, pois velhos He (*He b̄h̄k̄w̄r̄ā*) dormem lá, de maneira que, se alguém dormir nesse lugar, sonhará que as pessoas He lhe dão uma grande quantidade de peixe numa dança de troca de alimento. O peixe levaria a pessoa a se desgastar e a morrer (HUGH-JONES, S. 1979, 81)<sup>104</sup>.

No verbete *kē'ē*, sonhar, Ramirez (1997, t. II, p. 79) diferencia, através de exemplos, a ação de ter um sonho comum – *ni'k̄āro kē'eāsī* (tive um sonho), *yā'āro keasī* (tive um pesadelo) – e um sonho de presságio – *kē'ē maatihiasī* (tive um sonho-presságio). Se fizermos uma tradução literal dessas expressões, teremos, no caso de sonho comum, “tive um sonho”; no caso do pesadelo, “sonhei mal”; e, no caso de sonho presságio, “enlouqueci sonhando”. Tudo indica que o uso do verbo *enlouquecer* para classificar o tipo de sonho que prenuncia ação futura está relacionado a esse encontro não controlado com o mundo de He, citado por S. Hugh-Jones, que também é alcançado de modo controlado, via ritual, com a ingestão de *Kahpi*. É importante lembrar que, conforme registramos no capítulo 5 desta tese, uma das maneiras de se referir à moça que teve sua primeira menstruação, ou seja, que se encontra num período liminar, é através do termo *kematiawawo* (mulher que teve sonho presságio, que enlouqueceu sonhando).

Um ponto interessante sobre o sonho da mãe que pressagiou a morte do bebê é a noção de que o “sonho sempre é ao contrário”, ou seja, que o que acontece no sonho vai ocorrer de modo inverso na vida. Muitos interlocutores mencionam a mesma coisa em suas explicações sobre significados de sonhos. Em outra situação, Vicente Azevedo me contou:

---

causam dores atrás do pescoço. (3) Sonhos de um espírito (*watī*) que se agarra às costas, causando dores e dor nas costas. (4) Sonhos de que se está comendo peixe em abundância. Esses peixes são peixes de Plêiades (*nyokoaro wai*), peixes de doença (*nyase wai*), peixes da morte [tristeza] (*bohori wai*), e peixes do lago do céu (*ᄃᄃᄃᄃ utarā wai*), que causam doenças; os xamãs têm de levá-los de volta à Porta da Água (*Oko Sehe*) no leste, de onde eles vieram” (HUGH-JONES, S. 1979, p. 65, traduções minhas).

<sup>104</sup> O autor explica que a extremidade masculina da casa é ideologicamente o leste e identificada com o leste, a Porta da Água (*Oko Sohe*) de onde os xamãs enviam estes peixes (HUGH-JONES, S. 1979, p. 81).

Na interpretação do sonho, você não deve entender que vai acontecer exatamente o que ocorre, mas o contrário. Por exemplo: quando você sonha que está comendo carne moqueada, isso quer dizer que alguém vai morrer... aquelas folhas em que embrulham a carne querem dizer que o corpo vai ser envolto pela canoa ao ser enterrado. Quando sonha que tem música em alguma casa, quer dizer que vai ter choro de morte.

Um caminho para se entender a lógica de interpretação dos sonhos e sua correlação com doenças e mortes é que o caráter de inversão da realidade cotidiana é identificado por alguns autores com relação ao modo como os indígenas descrevem tanto o submundo (underworld) (HUGH-JONES, C. 1979) quanto a Casa dos ancestrais (ARHEM, 1978, p. 40), ambos locais para onde os diferentes componentes da pessoa vão após a morte. Poderíamos afirmar, então, que os sonhos funcionam em registros pautados no ponto de vista de seres que habitam em outras camadas do universo, principalmente na dos mortos.

Na explicação de meu interlocutor, há claramente uma inversão ou contrariedade entre comida, signos de alegria (*ekatise*), fartura e vida de um lado; e de outro enterro, signo de tristeza (*buhawetise*) e morte. Mas há também uma analogia que ele mesmo destaca entre as folhas que embrulham a carne moqueada e o corpo que vai ser envolto na rede e colocado na canoa para ser enterrado. Além da inversão/contrariedade, o estabelecimento de analogias ou links metafóricos entre acontecimentos do sonho e da vida cotidiana é muito comum na interpretação de variados sonhos que registrei entre os Tukano<sup>105 106</sup>. Ao dar exemplos de

---

<sup>105</sup> Quando me refiro a analogias e links metafóricos, faço alusão ao que registrou Wagner (1972) em relação aos sonhos e interpretações entre os Daribi. “Para os Daribi, os sonhos são sentidos como sendo proféticos e são mencionados em mitos como revelando algum perigo secreto ou escondido para o herói. A alma deixa o corpo durante o sonho e viaja. As ações performatizadas pela alma enquanto está fora do corpo indicam um tipo de capacidade ou afinidade para certos empreendimentos, que devem ser interpretados corretamente após acordar para que tragam resultados ou conhecimento. A interpretação dos sonhos envolve a transformação de seu conteúdo, ainda que os Daribi insistam que o conteúdo de um sonho representa as experiências reais da alma e não uma distorção das mesmas. O aparente

links entre sonhos e cotidiano, os Tukano ressaltam aqueles que consideram efetivos, por já terem sido *experimentados* (*yãa*) e *testados* (*yãakeo*) por alguém. Cito como exemplo a fala de Daniel, de *Mahawai Tuhkurō*: “quando a pessoa sonha que está ventando muito e quer fugir, é porque vai chegar notícia ruim, nota sobre falecimento de algum familiar. Sobre esse tenho *prova*, acontece”. Portanto, assim como outras formas de conhecimento, tais links metafóricos devem ser submetidos ao *teste* para serem considerados.

Além dos sonhos-presságio, escutar cantos de pássaros e encontrar certos animais (como onças e cobras) no caminho da roça, no mato e no rio também são considerados maus presságios/agouros (*Yokó*)<sup>107</sup> e podem significar morte. A analogia por semelhança parece ser o nexos que une o presságio mencionado pela mãe no caso da pesca de um filhote de boto realizada pelo seu marido, em que há uma relação

---

paradoxo é resolvido quando realizamos que os Daribi interpretam seus sonhos metaforicamente e que o tipo de afinidade ou capacidade revelada por um sonho é idêntica à capacidade ou poder pessoal que acreditam resultar de um *encantamento* exitoso; ambos representam algo adicional às habilidades ordinárias, como sorte. *A interpretação correta de um sonho revela um link metafórico entre a ação experienciada no sonho e a performance exitosa em alguma outra atividade, de tal modo que as afinidades e capacidades mostradas pela alma na realização da primeira podem ser sustentadas na segunda.* Enquanto um encantamento cria capacidades através da invocação de uma metáfora que põe dois campos separados em alinhamento, *um sonho revela capacidades que, através da interpretação metafórica, podem ser efetivamente explorados;* o primeiro começa com a ocasião e trabalha em direção à capacidade; *o segundo começa com a capacidade e busca uma ocasião. O papel da metáfora na interpretação do sonho é idêntico àquele da mágica; um link ou analogia ‘controla’ o alinhamento de duas áreas.[...] Como na mágica, alinhamentos nefastos também são possíveis”* (WAGNER, p. 1972, tradução e grifos meus).

<sup>106</sup> Em campo, registrei aproximadamente doze sonhos/interpretações que podem ser compreendidos através da referência a analogias metafóricas entre sonho e capacidade [nefasta] da pessoa no cotidiano.

<sup>107</sup> *Yokó*: 1. v. intr. Ter mau presságio. *Yi ʔ yokoási, yaí, utigíre i ʔyaápi*: eu tive mau presságio, vi uma onça que chorava. *Yi ʔ yokoá wa ʔasa ʔ, Yi ʔ wehekaháre píró ba ʔaká ʔami*: eu tenho um mau presságio, uma cobra comeu no meu anzol. *Yoko seé*: dar azar para; *píró yi ʔre yoko seémi*: a cobra me dá azar. *Yoko seésehe*: coisas de mau agouro. Já *yokôre ʔ (o ʔ)*: v. tr. Anunciar maus presságios a; *yaí ʔsâre yokôre ʔmia*: onça nos pressagia mal (RAMIREZ, 1997, t. II, p. 246).

direta entre a morte do filhote de boto (lembrando que a expressão para pesca em Tukano é *wai wehê*, matar peixe) e a morte do pequeno filho. Em certa medida, sonhos e encontros com certos animais ou seres na mata, do ponto de vista Tukano, correspondem todos a um mesmo estado de realidade: o contato perigoso com o mundo He (Jurupari).

Ainda sobre presságios, alguns outros eventos podem ser considerados sinais de morte. Conforme registrei anteriormente, a mãe havia dito que os kumua que a benzeram não “viram” ou não previram a situação do nascimento de sua filha. Alguns dias depois do ocorrido, deixei a comunidade dela e subi o rio Tiquié, parando, por algumas horas, na comunidade de um dos benzedores. Chegando lá, comentei com o kumu que havia feito o benzimento para a criança “sair rápido” que o bebê havia nascido morto. Ele me falou que isso acontece às vezes; e em seguida me disse, apontando para uma árvore, que houve um forte vento na semana anterior, o qual derrubou o ingazeiro. Na ocasião não perguntei a ele se estava se referindo a um presságio; mas, pelo seu tom de voz e pela sua expressão, subentendi que sim. Além disso, algumas observações de campo me levam a pensar que o ingazeiro é um símbolo importante relacionado tanto à vida quanto à morte. Algumas velhas relataram que antigamente a mulher tinha de ter filho embaixo do ingazeiro. E, durante o funeral que presenciei no alto Tiquié, o velho orientou os homens e jovens a preparar a canoa-esquife da velha senhora embaixo do ingazeiro.

Apesar de a mãe não ter mencionado se procurou algum kumu para benzê-la logo após os sonhos e maus agouros que ela e o esposo tiveram antes de seu parto, este é um ponto enfatizado com recorrência na fala de diversos interlocutores: quando se tem um sonho-presságio negativo, é necessário procurar o kumu e mandar benzer, com o intuito de evitar que o mal ocorra. Assim me contou um homem do clã Nahuri porã, morador de Pirarara, sobre o sonho que seu irmão teve um pouco antes da própria morte:

Meu irmão morreu no tempo de enchente de daguiru<sup>108</sup>. Depois da morte dele, a viúva contou para nosso irmão mais velho que, antes da pescaria, ele falou para ela: “hoje sonhei mal, não sei o que vai acontecer comigo”. Ela contou que,

---

<sup>108</sup> Aqui é interessante notar esse modo de marcação da morte com referência a uma época do ciclo anual, o que provavelmente também ocorre na marcação de nascimentos.

no sonho dele, dois homens o levaram num quarto bem fechado, bem musculosos, e trancaram a porta e furaram com pau o corpo dele. Ele morreu lá mesmo. No dia seguinte, ele foi fazer pescaria acima, a quatro voltas daqui. Passou mal lá, vomitou sangue. Quando trouxeram ele de volta, já estava morrendo. Ele não mandou benzer. Quando sonha assim, no outro dia tem que mandar benzer.

#### **7.4 Cortando a tristeza e chorando os mortos**

Logo após a morte do finado kumu do clã Ñahuri porã na CASAI em São Gabriel da Cachoeira, sua esposa não quis retornar à comunidade de *Mahawai Tuhkurõ*, onde passara ao lado dele boa parte da vida até os seus últimos dias antes de este ser acometido pela doença, identificada por médicos como câncer de pulmão. A recém-viúva foi morar com sua filha mais velha, casada com um não índio, e que vive há mais de vinte anos em Belém do Pará.

Durante meu trabalho de campo, tive a oportunidade de acompanhar os preparativos por parte dos filhos da viúva, suas noras e netos, relativos ao seu retorno à comunidade após dois anos da morte do esposo. Dentre as principais preocupações da família, estava a finalização da construção de uma nova casa e a destruição daquela em que o pai morou por anos antes de morrer. Seu filho mais novo, que habitava em tal casa com a esposa e os filhos, dizia que não queria que a mãe visse à casa onde estavam morando, que era aquela onde o velho vivia, dormia – procedimento que vai ao encontro do que Hugh-Jones, C. (1979, p. 109) registrou entre os Barasana, para os quais, quando a pessoa que morre é importante, a casa – ou melhor, a maloca – deveria ser abandonada. Apesar do trabalho diário e intensivo de seu filho na construção da nova casa, esta não foi finalizada a tempo do retorno da viúva, de modo que, quando ela chegou, acabou por se hospedar na antiga casa.

O retorno da viúva à comunidade foi marcado por diversos choros rituais relacionados à morte do seu finado esposo, mas também às mortes nem tão recentes de seus dois filhos e às mortes relativamente recentes de outros dois homens da comunidade: um deles era filho do irmão menor de seu esposo; e o outro, descendente de um outro grupo de irmãos, mas também da descendência de Ñahuri. Os choros de morte

se davam basicamente quando a velha encontrava uma viúva ou a mãe de um dos homens falecidos, mas também ocorreu quando encontrou órfãos de um deles. Ela abraçava as mulheres, as mulheres a abraçavam, e elas se punham a chorar juntas. Ao encontrar os órfãos de pai (uma menina e um menino) na capela, ela os chamou, abraçou-os e chorou ritualmente, em uma cena comovente. Ao visitar a viúva de um finado recente, ela a abraçou, chorou e perguntou: “*Dero wapari, dero wapari??*” (lit. “Como aconteceu, como aconteceu?”), na modalidade dedutiva, no passado remoto, forma interrogativa). A filha da viúva me contou que o motivo dos choros constantes das mulheres quando se encontravam era que “elas estavam chorando as mortes dos maridos e dos filhos delas e falando mal da cachaça”. Nessa afirmação havia um julgamento da filha, que dizia que, enquanto o pessoal da comunidade atribuía as mortes a *estragos*, ela sabia “muito bem” que muitas tinham ocorrido devido ao consumo abusivo de cachaça. Possivelmente para suprir a sua ausência na comunidade após a morte do marido e durante a morte de filhos e esposos de outras mulheres, a viúva do finado kumu estava fazendo um duplo papel: lamentando junto com as outras mulheres a morte de seu esposo, mas também a morte dos mortos delas. Nesse sentido, Goldman (1979, p. 188) afirma que entre os Cubeo, grupo Tukano Oriental, a segunda fase do luto (entre o funeral e a cerimônia de máscaras) pertence à viúva (*numyópeko*) e que nessa fase companheiros de fratria, clã, subclã, chegam para lamentar. A viúva recebe quem chega e os leva até o lugar do enterro. Há, então, um choro ritual de ambos, do começo ao fim.

Alguns dias após sua chegada, a viúva apresentou certos sinais de doença (fraqueza, tonturas, mal-estar). Seu filho mais novo e sua nora logo relacionaram o episódio à sua estada na antiga casa em que vivia o *finado* esposo. Na ausência do seu filho mais velho, o mais novo decidiu *tentar* benzê-la, o que remete à ideia que venho desenvolvendo nesta tese sobre conhecimentos, *experimentação* e *teste*. Sobre isso, registrei em meu caderno de campo:

No intervalo da festa, o filho da viúva chegou à casa da mãe [...]. Nesse momento ele explicou que a mãe dele, que estava meio fraca, deitada na rede ao lado da minha, estava assim porque ela retornara [à comunidade, àquela casa] pela primeira vez depois da morte do esposo e que seu filho mais velho nem a benzeu quando ela voltou. Disse-me, então, que esse gancho onde o velho

finado atava sua rede e onde a rede da mãe viúva está atada não foi “*cortado*” [via benzimento] e que ele ia benzer, como havia aprendido. Falou em tom de tentativa, como quem *experimenta* fazer um benzimento, para ver se vai dar certo. Proferiu benzimentos sobre um cigarro e o entregou para sua mãe fumar.

C. Hugh-Jones (1979, p.109) afirma que entre os Barasana, assim que o túmulo é aterrado, o xamã corta a morte (*bohori ta-*), limpando a casa com fumaça de tabaco, queimando cera de abelha e dando a seus moradores rapé xamanizado. Então a vida normal é retomada. De acordo com Arhem (1978, p. 38-39, traduções minhas):

Após o enterro, o xamã queima cera de abelha e resina dentro e fora da casa. Diz-se que a fumaça da cera de abelha queimada leva a alma do morto (*#si*) para o céu (ou, alternativamente, para a casa dos mortos no leste). Esse ritual é chamado *bohori kware* (jogando o sofrimento fora). Através desse ritual, diz-se que o xamã coleta todas as “memórias” que o finado deixou entre os vivos – tudo que possa causar sofrimento/luto (*grief*) entre seus parentes – e as envia para a casa dos mortos, para onde a alma do finado vai, por fim. Depois desse ritual que marca o fim do funeral, supõe-se que tudo na casa se passe como se nada tivesse acontecido. Supõe-se que os vivos esqueçam o morto e que não tenham memória alguma do morto. É como se o morto nunca tivesse existido para eles. A partir de agora, o nome dele ou dela nunca mais será mencionado.

Em um dos relatos coletadas por Arhem (1978, p. 40) sobre o destino pós-morte Makuna, a alma do morto segue o corpo em direção ao submundo e alcança o rio do submundo (*wam# riaka*, literalmente rio de umari), que tem sua origem no leste e flui do leste para o oeste, enquanto os rios da terra fluem na direção oposta. O submundo é povoado pela *bohori masa*, “gente triste”. O espírito do morto se reúne à gente triste no submundo; viaja pelo rio do submundo até sua origem no leste, onde entra na *goha masa buku wi*, “a casa ancestral da gente-sapo”. Há uma associação entre a gente-sapo e os espíritos (e corpos) dos mortos, que são gente da tristeza, gente do submundo, que visitam sazonalmente a terra (na época dos sapos, *go da rodo*), trazendo doenças, azar e morte aos vivos.

A imprescindibilidade de se fazer o benzimento para *cortar a tristeza* – tradução literal do termo Barasana *bohori ta* – ou jogar fora a tristeza – tradução do termo Makuna *bohori kware*, que em Tukano se diz *buhaweti taa* e *buhaweti koa*, respectivamente – é mencionada por meus interlocutores do médio e do alto Tiquié a cada vez que ocorre uma morte. Assim que eu e alguns colegas do ISA retornamos à comunidade Pirarara logo após a morte de uma liderança com quem havíamos trabalhado durante anos e que considerávamos nosso grande amigo, um homem veio nos entregar um cigarro benzido para *cortar a tristeza* referente à morte dele. Do mesmo modo, no funeral da velha Tuyuka que presenciei no alto Tiquié, todos nós, presentes, tivemos de fumar um cigarro benzido para *esquecer* a morta.

Um kumu Tuyuka que mora em São Gabriel da Cachoeira me explicou o seguinte quando lhe contei que pensava muito num colega que havia falecido há pouco mais de um ano: “quando alguém morre, ou quando você tem um *pensamento triste*, você não pode ficar pensando nisso. Você tem que *pensar* um pouco e então *esquecer*, senão você pode ficar doente e até morrer”. Num sentido semelhante, em meu primeiro telefonema a um amigo Tuyuka que havia perdido sua filha jovem havia quatro meses, ao perguntar como ele estava, ouvi como resposta: “estou bem... Eu e minha família passamos por muito sofrimento nesse começo de ano, com a morte de nossa filha, mas agora estamos *esquecendo*...” – e continuou, falando de seu trabalho na cidade. Da mesma maneira, quando encontrei pela primeira vez um casal depois de dois anos do suicídio de sua filha, que era grande amiga minha, seu pai primeiramente me contou de seu trabalho, seus planos de publicação de um livro de “medicina indígena” e da nova associação de que estava participando; e, então, mencionou a morte da filha de 23 anos, que associou a uma morte anterior, da esposa do irmão, e a uma morte posterior, do filho de 16 anos. Depois de apresentar explicações para morte da filha, disse-me: “mas agora, nesses dias, estamos melhorando, pensando em outras coisas, como trabalho...”.

Portanto, a tristeza relativa à morte deve ser cortada porque o pensamento excessivo na morte pode gerar mais tristeza, mais morte. Não é raro, nas explicações sobre uma morte, associar-se a morte de uma pessoa à de outra, configurando-se em um novo contexto – o fúnebre – a formação de duplas, que identifiquei em outros tópicos da tese. Poderíamos afirmar que nesses casos se trata da composição de *parcerias* mortais. Isso é muito comum nas explicações referentes a



suicídios. No início de 2014, tive a notícia, via internet, de duas mortes de jovens solteiros, ambos com vinte e dois anos de idade, do médio Tiquié. Um deles, do clã Ñahuri porã, foi assassinado em um bar na cidade de São Gabriel da Cachoeira por um jovem. Segundo me contaram os parentes de clã do menino assassinado, o outro o havia matado porque ele não quis mais pagar cachaça para seu parente, pois o dinheiro que havia obtido durante uma temporada na cidade de São Gabriel vendendo picolés havia acabado, e ele não tinha mais como pagar. Aproximadamente um mês depois, tive a notícia da morte de outro jovem, do clã Hausirõ porã, morador da comunidade vizinha, que se suicidou com uma corda. Quando perguntei aos seus parentes de clã os motivos do suicídio, eles se referiram a uma briga com o pai: a mãe estava viajando, ele estava apenas com o pai em casa; foi a uma festa numa comunidade próxima, bebeu cachaça. Quando voltou para casa, o pai, que havia pescado, *sovinou* peixe. Eles brigaram, e ele se enforcou. Quando perguntei a outro parente de clã, ele voltou a mencionar a briga, depois falou em tom de brincadeira que era por “falta de mulher” – ponto sociológico a se considerar, tendo em vista que uma parte dos suicídios ocorridos hoje em dia nas comunidades Tukano do rio Tiquié é cometida por jovens solteiros em idade de casar e que ainda não “conseguiram mulher”. Por fim, seu parente me contou que ouviu boatos de que a morte dele se dera devido ao assassinato que teria ocorrido um mês antes em São Gabriel da Cachoeira. Pedi que me explicasse melhor. Então, ele me falou: “me parece que pegou muito no pensar dele”. Perguntei como sealaria isso em Tukano. Ele respondeu: *B#hawetise*, cuja tradução seria *tornar-se triste*. Eu perguntei: “eles eram muito amigos?”. Respondeu que o primeiro era sobrinho do segundo, na consideração de parentesco.

Parece haver aí, então, uma linha de transmissão de *tristeza/morte* via parentesco, que se objetiva cortar através de *benzimentos*. Há uma preocupação dos Tukano, nos casos de morte, e mais claramente em casos de suicídio, com a possibilidade de que o morto “chame” ou “leve” outra pessoa – ou melhor, seus parentes – consigo, induzindo essa outra pessoa a também se suicidar e/ou morrer. O receio em relação à composição do que estou chamando de *parcerias ou duplas mortais* é facilmente justificável se considerarmos que há muitos registros de casos seguidos de suicídios por parte de parentes nessa região. Uma mulher Desana da comunidade São José II, casada com um homem Ñahuri porã, contou o caso de um jovem solteiro do clã Hausirõ porã

que se suicidou em 2007 e que apareceu em sonho para seu amigo dizendo que levaria alguém consigo. Na mesma época, a filha dela, durante a festa de Natal, jogou-se no rio com uma corda dizendo que se enforcaria; porém ela não chegou a fazê-lo. Então, o avô a benzeu, e ela “esqueceu”. Outro caso ocorrido na comunidade Pirarara foi o suicídio de um jovem seguido, dentro de poucos dias ou meses, pelo suicídio de sua jovem esposa, que fora morar em São Gabriel com a família após o suicídio do esposo, ambos com corda. Há outro caso em que um menino se suicidou na comunidade Cunuri cinco meses após a mãe, ambos com timbó.

Retirar a tristeza das pessoas e expulsar o espírito do morto é a tônica da terceira fase do luto registrada por Goldman (1979, p. 219) para os Cubeo. Oyne, cerimônia de luto para os mortos recentes, é considerada a mais importante e complexa cerimônia dos Cubeo, feita aproximadamente um ano após a morte, preferencialmente durante a época em que a pupunha está madura<sup>109</sup>. É composta de uma longa seção de três dias<sup>110</sup> e de uma cerimônia de conclusão de um dia, realizada um mês depois, em que o morto é finalmente despachado (evicted) da comunidade. A primeira parte é composta de dançadores mascarados que personificam bestas, pássaros, insetos e peixes e espíritos do mundo Cubeo, que vêm lamentar (mourn), mas principalmente tirar as pessoas do luto (grief), ocasião em que a avó da tribo e seu consorte, na forma de dois trompetes de casca de árvore (bark trumpets), também chegam para lamentar. Danças, rituais e representações dramáticas são variadas, mas todos têm o propósito de transformar luto (grief) e raiva em alegria. O tema principal da cerimônia é religioso e mágico, incluindo a expulsão do espírito do morto e a absorção mágica das substâncias do morto no corpo do clã, adquirida socando os ossos do morto até virar um pó, o qual é misturado com chicha e bebido pelos homens do clã (GOLDMAN, p. 1979, 219-252, traduções minhas).

Silva (1955, p. 600) afirma que, trinta ou quarenta anos antes de sua publicação, havia na tribo Tariana um costume que hoje só vigora entre os Uanana e Cubeuana [Cubeos] do alto Uaupés: a dança das

---

<sup>109</sup> Goldman (1979) assistiu a duas cerimônias: uma de um subclã Bahúkiwa e uma entre os Hehénewa.

<sup>110</sup> O autor afirma que podem existir cerimônias de menor duração no caso de crianças e mulheres (GOLDMAN, 1979, p. 219).

máscaras em uma festa fúnebre. O autor afirma que, pelo exclusivo emprego da máscara em tal circunstância, ela era denominada *iacocó suti*, isto é, veste de lágrimas, e que um informante Tariana que sabia o português o denominou “o choro grande”. Hugh-Jones, C. (1979, p. 110) afirma que, mais ou menos vinte anos antes da realização da sua pesquisa, havia uma dança funeral com mascarados, muitos dos quais similares aos descritos para os Cubeo (GOLDMAN, 1963, p. 219), que costumava ser realizado num intervalo após a morte de um homem importante. Arhem (1978, p. 42), por sua vez, relata que os Makuna têm uma cerimônia similar à cerimônia de lamentação Cubeo registrada por Goldman (1963), que envolve dançarinos mascarados representando animais e espíritos e é chamada de “dança do espírito” (*rũmũ basa*) ou “dança da pupunha” (*jota basa*), realizada, como entre os Cubeo, na época da pupunha. Porém o autor ressalta que os Makuna nunca a associaram com a lamentação sobre os mortos recentes.

Entre os Tukano do médio Tiquié, não registrei qualquer cerimônia nesse sentido. Porém, tenho uma anotação muito fragmentária, de meus primeiros anos de campo, a respeito da fala do velho *finado* Guilherme Azevedo, do clã Hausiro porã, morador de *Bote purĩ Bua*. Ele me explicou algo sobre doença, morte e máscaras que na época, estou certa, não consegui registrar a contento, mas que leva a entender que o que os grupos mencionados pelos autores acima faziam em termos de rituais é realizado pelos Tukano através de *benzimento*. O *kumu* menciona um *benzimento* de roupa de lágrima, feito para chorar a tristeza referente à morte, e afirma que essa roupa ou *máscara* deveria ser retirada via *benzimento* para evitar a reincidência de morte:

O velho me falou sobre doenças dessa época (Dokeãsia – ataque, vômito, dor de cabeça, cansaço). São doenças que passam pelas rãs, que têm máscara de fumo, bebida, paricá, máscara de veneno. Essa doença vem da maldição do Sol. O filho dele teve uma mulher; e, por ciúme, teve o pênis cortado e morreu. O sol fez uma festa com kahpi, fumo, caxiri, para chorar. Com choro, vem tristeza. O sol “estragou” tudo com *dohori muropũ* [cigarro de ‘estrago’], para lamento da morte. Dessa maneira toda a humanidade iria morrer. Há um *benzimento* para esse choro, *Yako suhti basese* (*benzimento* de roupa de lágrima). É uma máscara feita a partir de casca de tururi para chorar a tristeza que pega nos outros, de modo que

a morte acontece de novo. Tem-se de tirar essa máscara de novo, para a morte não se repetir. O velho me explicou que existem vários desenhos [hori] de yahko suhti – *yatuhtu* (amendoim), *mihpi tiri* (açai), entre outros. E, então, ele começou a contar o mito de *Utaboha Oakhu*, Bisiu/Jurupari, que foi o primeiro a ensinar, o primeiro professor e que comeu um grupo de meninos, que os engoliu e depois vomitou os seus ossos... (notas de campo, março de 2006).

Apesar de meu registro ser incompleto, é evidente que o kumu, em sua fala, faz alusão a duas narrativas. Quando fala da origem da tristeza da morte e do benzimento para “cortá-la”, está se referindo a uma parte da história da Chegada dos Tukano ao Centro do mundo, que reproduzirei em seguida. Quando menciona Bisiu, o ser maléfico que engoliu crianças iniciandas e vomitou seus ossos, está se referindo à história da segunda tentativa de transformação da humanidade, que deu origem a um ser canibal e levou a uma iniciação malfadada, abordada no capítulo anterior. Desse modo, o velho indiretamente alude a duas noções Tukano complementares relativas aos mortos e à morte, mencionadas no início deste capítulo. C. Hugh-Jones (1979, p. 109, traduções minhas), entre os Barasana, diferencia entre

[um aspecto que é] mau, temeroso e representa a dissolução e deterioração, e o outro aspecto da morte, conectado com os ‘ancestrais mortos’, que acontece tanto através do xamanismo quanto diretamente nos rituais masculinos, é supremamente perigoso, mas também uma condição essencial para a continuidade da vida.

Em seguida apresento um resumo da história registrada em *Akûto e Kî'mâro* (2004, p. 81-87), narradores Tukano, do clã Oye, que faz uma alusão à história de origem do benzimento para cortar a tristeza da morte.

Na época da Transformação, após chegar ao centro do universo, *Umukhori mahsã*, ancestral dos *Desana*, quer fazer a iniciação para seus dois filhos. Durante os preparativos, a mulher do mais velho assedia o mais novo e tem relações sexuais com ele. O irmão mais velho observa tudo e, com raiva, mata o mais novo com zarabatana, corta seu pênis, transforma-o em dois tipos de peixe, enrola-os na folha de sororoca, enrola seu corpo em um pari e volta para casa. Assa os peixes e oferece para a mulher. Enquanto ela come, ele fala: “mulher que gosta do

marido come até o pênis dele”. Ela fica desconfiada e vai ao porto com uma cuia para ver se aconteceu algo com o amante. Chegando lá, bebe água e vomita, dando origem a várias espécies de peixe. Ɔm̄koho-mahś, que estava procurando seu filho desaparecido, ouve a informação das mulheres-papagaio e o encontra enrolado na esteira de pari, perto da porta. Enquanto seu filho mais velho vai para a roça, ele faz a cerimônia para trazer o mais novo de volta à vida. Percebendo que o filho está sem pênis, coloca um tipo de cogumelo e benze nomeando os peixes que a esposa do filho vomitou, de modo que as cores do sangue desses peixes passem para o pênis do filho. Mas o filho mais velho percebe o que se está passando e se transforma em um pássaro; e, quando o irmão entra na casa, fala: “olha o diabo [wātí] saindo do mato!”. O irmão tropeça em uma raiz, cai no chão e morre. O pai tenta mais uma vez trazer o filho à vida e não consegue. Ɔm̄koho-mahś [ancestral Desana, por vezes relacionado ao sol] chora tão profundamente que vai afundando-se na terra com o próprio corpo. Doêtihiro [ancestral Tukano], que está em sua casa em Diâ wapira wíí, dá-se conta do que iria acontecer com Ɔm̄koho-mahś, que sua tristeza iria matá-lo; então pega seu cigarro e assopra sobre Ɔm̄koho-mahś quando este já está aterrado até acima da sua cintura e lhe fala: “mas o que você está fazendo? Vai estragar tudo mais uma vez? Você não deve chorar desse jeito. Não deve se consumir”. Ɔm̄koho-mahś entende que deveria parar com aquilo e que, se ele desaparecesse daquela forma, todos os seus descendentes desapareceriam, de maneira que atualmente os Desana não existiriam. Por fim, o narrador conclui:

No fundo ele já sabia que a tristeza por um filho morto poderia ser muito forte, a ponto de acabar com a vida de uma pessoa. E Doêtihiro podia perceber que tal coisa não seria boa para as gerações futuras. Essa tristeza que pode matar chama-se dihâri na língua tukano. Hoje em dia os Desana têm benzimentos próprios para diminuir a tristeza após a morte de um parente, como também benzimentos que fazem chover após um enterro. Eles fazem isso para que mesmo aqueles que não são parentes do morto não continuem seus afazeres normais, e compartilhem o luto da família. Os Ye’pâ-masa já não possuem esse tipo de benzimento. Ɔm̄koho-mahś se recobrou e conseguiu voltar à sua casa. Passado um tempo ele começou a mandar os diferentes grupos dos

Desana a seus respectivos lugares. [...] (AKÍTO; KÎ'MARÔ, 2004, p. 86-87).

Retornando ao caso da viúva do finado kumu, provavelmente era a esse tipo de procedimento xamânico que eles estavam referindo-se quando diziam que ela precisava de benzimento porque era a primeira vez que retornava à casa onde morava com o finado desde sua morte. Como ele morreu e foi enterrado no cemitério em São Gabriel, caberia investigar como foram os procedimentos relacionados à sua morte e ao funeral: quais os benzimentos realizados, quem realizou, se foi realizado algum benzimento na comunidade e na casa onde ele viveu grande parte da sua vida. O que fica claro é que a viúva precisou ser benzida ao entrar em contato com a casa em que vivia com seu finado esposo para *esquecer* e não ser acometida pela tristeza da morte, que leva à doença e pode culminar no próprio falecimento.

## **7.5 Transmissão de propriedades e permanência do morto**

Conforme vimos, Hugh-Jones, C. (1979) se refere a dois aspectos da morte: um deles que é negativo e implica um afastamento entre mortos e vivos, abordado no tópico anterior; e o outro que diz respeito à continuidade dos ancestrais mortos e que se dá através de xamanismo e de rituais masculinos. Neste tópico, gostaria de explorar esse aspecto relativo à parcela do morto que permanece, focando na centralidade da transmissão intergeracional de propriedades especialmente masculinas: nomes, ossos, flautas, mas também conhecimentos, objetos e lugares.

### **7.5.1 Nomes, ossos e flautas**

Se retomarmos o depoimento do velho kumu Hausirõ porã citado no tópico acima, veremos que no final ele menciona Bisiu, o jurupari, “que comeu um grupo de meninos – engoliu e depois vomitou os ossos”. O complexo do jurupari é um ponto importante no argumento crítico de Chaumeil (2007, p. 274-275) à tese de que a morte na Amazônia estaria unicamente pautada em um paradigma de alteridade, que repousa no afastamento entre mortos e vivos. O autor relativiza essa tese com base em exemplos de povos que se preocupam em conservar “em casa” os seus mortos, ou ao menos os mais importantes deles – chefes, xamãs, grandes guerreiros ou combatentes que morreram em terras estrangeiras –, e que possuem modelos funerários focados na conservação de ossos,

em diferentes formas – como relíquias, substitutos, flautas –, permanecendo a questão da osteofagia em aberto. Afirma que se trata mais de uma questão de criar uma distância adequada dos mortos do que de obliterá-los sistematicamente através de uma amnésia coletiva.

Na construção de seu argumento, Chaumeil (2007, p. 248) menciona a afirmação de Arhem (1980) de que, enquanto os Makuna devem esquecer seus mortos, os mortos são, na realidade, lembrados muito anos depois dos funerais e que há um princípio de continuidade espiritual entre vivos e mortos na sociedade makuna através da reciclagem de almas dos mortos, na forma de nomes, na segunda geração de descendentes. Além disso, menciona a hipótese de Zerries (1960 apud CHAUMEIL, 2007) que sugere um link entre um objeto (flauta-osso) que encarna o ancestral morto e a prática funerária de recuperar os ossos, através de funeral duplo (com os ossos inteiros) ou através do endocanibalismo. Chaumeil (2007, p. 269) afirma que os mitos de origem das flautas da Amazônia oriental ecoam essas duas formas de funerais. Como versão mais comum desse mito, refere-se à versão registrada por S. Hugh Jones (1979) em que os ossos calcinados do herói mítico deram origem à palmeira de paxiúba (*Iriarteia* sp.) usada para fazer as flautas, suas relíquias nesse mundo (HUGH-JONES, 1979)<sup>111</sup>. Para Chaumeil (2007, p. 270), o episódio de sua ressurreição via cinzas é encontrado em várias formas de mitos de origem das flautas e sugere uma associação com a prática de osteofagia. O autor afirma que a prática dos Desana no Brasil<sup>112</sup> de haver um guardião<sup>113</sup>, “aquele que toma conta das flautas”, que remove periodicamente o corpo do instrumento da água ou da terra para garantir sua perfeita conservação até o dia em que vai ser usado de novo na confecção de novas flautas para os rituais próximos, evoca o princípio sucessivo de enterro secundário e recorda a relação proposta entre flautas e ossos do antigo morto.

A osteofagia entre os Tukano e os Arawak esteve presente na descrição dos primeiros viajantes (WALLACE, [1853] 2010; COUDREAU, [1887] 2009; KOCH-GRÜNBERG, [1909] 2005), foi

---

<sup>111</sup> Trata-se da versão Tariana, portanto Arawak, adaptada de Biocca (1965, p. 269-281).

<sup>112</sup> Comunicação pessoal de Dominique Buchillet ao autor (CHAUMEIL, 2007).

<sup>113</sup> A figura do guardião evoca o papel de *vigia*, que aparece em vários contextos nesta tese.

totalmente negada por Silva (1955) para os Tukano Orientais e posteriormente retomada por Goldman (1979). De acordo com Wallace (apud SILVA, 1955, p. 597),

Os Tarianos e Tucanos, bem como algumas outras tribos, cerca de um mês após o funeral desenterram o cadáver que já está em adiantadíssimo estado de decomposição e põem-no em uma grande panela ou forno sobre o fogo, até que se lhe extingam as partes moles, o que se faz com o fétido mais horrível, ficando, por fim, apenas os ossos carbonizados, que são imediatamente triturados e reduzidos a pó. Este pó, em seguida, é colocado em vários cochos (cubas ou tinas, feitos de madeira) enormes, cheios de caxiri. O grupo presente, então, bebe o caxiri, até acabar-se a última gota. Eles creem, assim procedendo, que as virtudes do morto se transmitem a todos os que ingeriram esta bebida (“Viagens pelo Amazonas e Rio Negro”, Coleção Brasileira, p. 638). [...]

Goldman (1979, p. 249) cita a descrição de Wallace sobre o endocanibalismo Tariana e Tucano em 1853 (WALLACE, 1870), aquela que Koch-Grünberg lhe descreveu em 1903 (WALLACE, 1909), bem como a afirmação de Coudreau (1886-1887, v. II. p. 173) sobre prática de endocanibalismo entre os Cubeo e o abandono dessa prática entre os Tucano e os Tariana. Entre os Cubeo, o autor explica que ele próprio, durante a parte final de uma cerimônia fúnebre, apenas viu o chefe Hehénewa com os homens mais velhos do clã ao seu redor socando ossos em um recipiente e adicionando a substância a uma urna de caxiri, mas que, quando eles o viram, pediram que saísse. Desse fato, deduz haver osteofagia registrada pelos seus antecessores (GOLDMAN, 1979, p. 250).

Apesar de a existência da osteofagia entre os Tukano Orientais ser uma tese polêmica e ausente nas falas cotidianas de meus interlocutores, há alusões nos mitos ao enterro secundário e à osteofagia nas práticas funerárias dos povos Tukano. Além da passagem do mito de origem de Jurupari citada por Chaumeil (2007), há outra passagem presente em várias versões (como a versão Tariana em HUGH-JONES, S., 1979; e a versão Tukano em ÑAHURI e KUMARÕ, 2003) e também na fala do velho Hausirõ porã reproduzida anteriormente, a qual remete a essas práticas. É a parte em que o Bisiu, cujos ossos calcinados depois



darão origem às flautas jurupari, diz aos os iniciandos que desrespeitaram regras de comportamento que se abriguem em uma caverna para se protegerem da chuva. Conforme explicam os narradores, o abrigo é seu corpo, e assim ele os devora. Após deixá-los apodrecer em seu interior, ele vomita seus ossos e os entrega aos pais dos mortos, o que remete à prática de enterro secundário, em que os ossos são separados da carne (que apodrece) e recebem um novo tratamento por parte de seus pais e/ou companheiros de clã.

Hugh-Jones, C. (1979, p. 110) menciona que, nas práticas de inumação, os Barasana perfuram um buraco na canoa-esquife para que os tecidos moles apodrecidos sejam drenados por ele e a massa toda de carne, sangue, gordura e pele, chamada *ruhu oko*, seja diferenciada dos ossos e dentes. Durante minha participação no funeral de uma velha Tuyuka entre os Tukano do alto Tiquié, o velho chefe da comunidade, filho da *finada*, orientou os mais jovens sobre como preparar a canoa-esquife, reforçando que fosse feito um orifício bem no meio, na parte de cima da canoa, o que, segundo me explicaram, deveria ser feito “para quando [começasse] a apodrecer”. Essa preocupação em separar osso de carne pode ser associada à prática de enterro secundário.

Uma passagem interessante de um mito Desana registrado por Diakuru e Kisibi (2006, p. 119) remete à prática do enterro secundário e à relação entre ossos, ornamentos, alma e nomeação<sup>114</sup>:

Existe uma casa dos mortos cuidada por *Bitiri Wãtĩ* onde o morto fica guardado dentro de uma grande bacia de tuiuca, tampada com um balaio, até mofar. Quando ele está mofado, é levado para o fogo de Transformação. Ele é então jogado no fogo, onde se transforma num pássaro japu, arara ou garça etc. Fazia-se isso para que os enfeites de penas usados nas danças, que foram durante um certo tempo tirados do mundo da natureza, voltassem. Assim, os netos do defunto poderiam ter enfeites durante a sua vida. Enquanto isso, a alma do defunto fica aguardando no Universo para nascer de novo, isto é, para formar uma nova geração.

---

<sup>114</sup> Agradeço ao professor Stephen Hugh-Jones por me chamar a atenção para essa passagem e sua relação com ritos funerários primários e secundários, nascimento e enfeites de penas.

O importante de se refletir sobre as referências a enterros secundários e osteofagia em termos cosmológicos entre os Tukano é que estas remetem a uma preocupação póstuma com a continuidade dos mortos através da permanência e/ou ingestão de seus ossos, que se desdobra em outros níveis. Em sua argumentação sobre nominação no noroeste amazônico, Hugh-Jones, S. (2002) aponta para uma oposição entre carne e osso, situando os ossos entre elementos como os nomes sagrados, o sêmen, ornamentos, flautas sagradas, língua, cantos e danças, os quais, por sua vez, pertencem a um conjunto paterna ou agnaticamente derivado, que foi transmitido internamente ao grupo como propriedade durável ou bem herdado, constituindo parte de uma vitalidade e força interior, que é encoberta e guardada. Em seguida, explorarei, a partir de dados etnográficos, o modo como a morte e os momentos que a precedem podem ser considerados fundamentais na transmissão de outros tipos de propriedades: conhecimentos, objetos e lugares.

#### 7.5.2 Conhecimentos

Enquanto eu acompanhava no hospital em Manaus, junto à sua filha mais velha, o velho kumu no tratamento da sua doença, este parecia preocupado, pois não tinha a seu lado seus filhos homens. Na época em que visitava o “meu avô” no hospital, mesmo sabendo que aqueles poderiam ser seus últimos momentos, não me atrevi a lhe perguntar muitas coisas, muito menos a gravar, ou pedir que sua filha gravasse. Isso porque eu estava me baseando numa simples regra que muitas vezes ouvi dos Tukano e que para mim era inquestionável e imutável: que o velho só transmitiria conhecimentos aos seus filhos homens, mais especificamente a seu filho mais velho. Engano meu, pois, anos depois, sua filha me disse, enquanto visitávamos de canoa o igarapé onde ela ia pescar com seu pai na infância, que, antes de morrer, ele lhe contou várias coisas. Primeiro lhe falou que tinha feito o melhor por seus filhos, conseguido os melhores peixes; que a mãe deles trabalhava na roça e que eles faziam tudo para lhes dar alimento para fazê-los crescer bem. Mas, além disso, narrou-lhe a história e trajetória dos Ñahuri porã (*buhkwrā kihti*), desde a saída do Papuri, a chegada a Pirō Sekarō no Tiquié e a instalação em *Mahāwai Tuhkurō*, citando os nomes de todos os lugares e antepassados. Sua filha me disse, então, que, se tivesse um gravador, teria gravado tudo. Disse também que o

velho se despediu dela e lhe falou que eles nunca mais se veriam; e, por fim, pediu desculpas por ela ter ficado tantos meses cuidando dele. A filha lhe respondeu que ficou cuidando dele porque quis, ninguém a forçara. Talvez na época eu tenha menosprezado a questão de ela ser a filha mais velha do kumu, nascida antes do seu filho homem mais velho, além do fato de que ela era a única entre seus filhos que estava ao seu lado nos meses que antecederam sua morte. Tendo ao seu lado apenas sua filha mais velha, o velho kumu transmitiu a ela conhecimentos relacionados a narrativas de origem e à história do clã, que provavelmente ele achava que deveriam perpetuar-se.

Acredito que esse seja um fator a se considerar, porque registrei outro caso que me fez refletir sobre a possibilidade de transmissão de conhecimentos masculinos para mulheres, especificamente para filhas mais velhas, em situações extremas. Durante minha viagem de Manaus para São Gabriel da Cachoeira no barco Tanaka, uma mulher desana do igarapé Umari me contou que, quando ficou menstruada pela primeira vez, os velhos fizeram uma espécie de ritual na maloca. Isso aconteceu, segundo ela, porque ela era filha mais velha de um irmão maior, e os conhecimentos tinham de ser repassados, considerando que o seu irmão mais velho havia morrido. O tal rito de menarca é semelhante aos descritos na bibliografia e por outras mulheres, com a diferença de que ele foi feito na maloca, por um grupo de *kumua* (avô paterno, tios paternos, pai) que recitaram os benzimentos em voz alta, de modo que ela poderia *escutá-los* e, portanto, aprendê-los.

De qualquer modo, os filhos homens, principalmente – mas não necessariamente apenas – os mais velhos, costumam revelar a preocupação de estar perto de seu pai nos momentos que antecedem sua morte, quando esta é previsível. Em 2007, Vicente, então coordenador da AEITY, pela primeira vez se negou a acompanhar a mim (na época eu era antropóloga da equipe Tiquié do ISA) e aos demais membros da associação em uma viagem de articulação política da escola em Duhtura, no igarapé Castanha, comunidade de seus cunhados que ele sempre fazia questão de visitar. Justificou sua ausência afirmando que seu pai estava para morrer e que ele queria estar por perto. Durante a estada em Duhtura, escutei uma velha *Yebamahsô* entoando um choro ritual, no qual chamava o *fnado* Feliciano de seu irmão menor (*ahkabi*). Naquele dia, o agente indígena de saúde nos contou que escutara pela radiofonia que o velho tinha falecido. Anos depois, Vicente me contou que em seu leito de morte, além de outras coisas, o pai o *aconselhou*

dizendo que todo esse movimento que eles vinham fazendo através da escola e das associações que envolviam os conhecimentos dos ancestrais eram muito importantes, mas deveriam ser feitos com seriedade e cuidado. Esse é um ponto a se considerar para compreender a hesitação das lideranças da AEITY em relação à formação de novas gerações e à realização de rituais analisada no capítulo anterior.

Uma preocupação que o homem velho doente e agonizante costuma ter é em deixar cigarro ou carajuru benzido para seus netos e bisnetos. A nora do finado kumu casada com seu filho mais novo me contou que, quando ele começou a adoecer, antes de ir a Manaus para fazer o tratamento no hospital, dizia que não queria morrer antes de benzer a primeira menstruação da neta. Sílvia, mulher Tukano, do clã Hausirõ porã, contou que sua filha foi benzida pelo seu avô paterno<sup>115</sup>, que deixou o cigarro e carajuru benzidos antes de morrer para a realização de seu benzimento de menarca, bem como cigarro de proteção para todos os bisnetos:

Porque meu avô [por parte de pai], antes de morrer, ele falou assim pra mim: “estou pra morrer já, eu vou deixar um cigarro pra eles, vou benzer pra esses meus netos, eles não vão nem pegar doença”. Por isso que eles não pegam, estão assim, normais mesmo. Ele se preocupava muito. Para a bisneta, ele queria ver a primeira menstruação dela [...]. Ela ainda estava assinzinha a minha filha, tinha três anos quando ele morreu. “Tô querendo benzer pra ela, tô querendo deixar pra essa menina, pra tua filha, neta da minha filha”, ele falou.

Na medida em que os homens vão ficando mais velhos e se aproximam da morte, os filhos, que, por sua vez, já estão adultos e já possuem filhos, começam a procurá-los com mais seriedade para *escutar histórias e benzimentos*. Ao longo da minha convivência com os Tukano do médio Tiquié (em viagens realizadas entre 2005 e 2013), pude perceber que na comunidade São José, frequentemente durante as noites, os filhos de seu Miguel, do clã Hausirõ porã e homem mais velho da comunidade, reuniam-se na varanda em frente à sua casa para *conversar e ouvir as histórias dos antigos* e os *benzimentos* que o velho kumu fazia

---

<sup>115</sup> As crianças foram *benzidas* pelo avô paterno de sua mãe nesse caso em que a regra de residência patrilocal não foi cumprida.

questão de contar-lhes. A varanda de toldo de lona azul se transformava em uma autêntica roda de ipadu, regada a manicuera ou vinho de pupunha, quando era a época, e a caxiri, em dias que precediam festas.

Um professor Ñahuri da comunidade de Pirarara certa vez me procurou para pedir um gravador, dizendo-me que “não era para atividades da escola, não”. O que ele queria era “gravar benzimentos com seu velho pai durante a noite”. Furneci-lhe gravador e pilhas, e anos depois pude verificar que ele tinha preenchido vários cadernos com diversas narrativas de benzimentos. Por ocasião de meu trabalho de campo na comunidade Sopori Bua, o kumu e seu filho me pediram como pagamento às entrevistas que me haviam concedido um gravador para que eles próprios fizessem as gravações dos conhecimentos que lhes interessavam. O próprio velho também se mostrava muito interessado em contribuir para minha pesquisa, que na verdade, acredito, eles consideravam ser também deles, já que as perguntas que eu fazia eram mediadas por um de seus filhos. Além disso, combinamos que todo conteúdo gravado seria entregue a eles, transcrito e digitado pelo seu neto, filho daquele que mediava as entrevistas.

Os kumua demonstram muita preocupação quando seus filhos não se interessam em aprender histórias e benzimentos. Nesse sentido, um kumu do clã Ñahuri porã, morador de Wahpꞑ Nuhkꞑ, reclamava do desinteresse de seu filho.

Eu disse para meu filho ler esses livros, o do Miguel e Antenor e o dos AIMAs, que têm tudo, sobre constelações, sobre benzimentos. Eu estudei com os padres só até a quinta série, mas reconheço tudo... matemática, português. Meu filho até agora não pegou em um livro. Os benzimentos vão acabar. Como ele vai fazer depois? Vai chorar. O que ele vai benzer? O que ele vai ensinar para seu filho? Vai ser como o fogo quando apaga. Se ele não tem fósforo, isqueiro, morre.

Mas a falta de interesse dos jovens homens no aprendizado de benzimentos pode ser questionada se considerarmos sua presença maciça nas temáticas de monografias dos trabalhos de final de curso do ensino médio da escola Tukano. De 27 monografias produzidas por

alunos moços do ensino médio entre os anos de 2010 e 2012<sup>116</sup>, quinze foram sobre a temática do benzimento. É importante ressaltar que há uma tendência de os homens passarem a se interessar mais pelos benzimentos a partir de uma certa época da vida, especialmente a partir do nascimento do primeiro filho, comentário que já ouvi de vários interlocutores.

O benzimento é um tipo de propriedade que um homem pode *ter* ou não *ter*. Ao refletir sobre os benzimentos relativos ao nascimento, o kumu Jovino Pedrosa se perguntava: “quantos homens têm isso com eles?”. Conforme este kumu me explicou, alguns homens possuem esse tipo de conhecimento porque nasceram junto ao seu pai e cresceram (*mahsá*) com o benzimento. Outros não o possuem, pois seus pais não tinham ou não lhes contaram. Outros eram órfãos e tiveram de ir atrás de outros homens de seus clãs para ter acesso às fórmulas de benzimentos. Enquanto seus pais são vivos, são eles que irão realizar benzimentos relativos ao nascimento e orientar sobre quais fórmulas seus filhos devem utilizar para cada situação que envolve o nascimento de uma criança, transmitir esses conhecimentos para que seus filhos os executem quando eles próprios tiverem morrido. A morte do pai é um momento de grande reflexão por parte dos homens, pois é o momento em que ele vai ter de passar a assumir sozinho a função de benzer seu grupo familiar. Ele começa a se perguntar o que escutou de seu pai e a desenvolver *coragem, perseverança* (*waku tutua*, lit. lembrar com força), para assumir a responsabilidade pelos benzimentos.

Especialmente do filho mais velho se espera que, com a morte do pai, ele assuma o papel de benzedor principal de sua família, principalmente no que tange aos benzimentos de proteção e àqueles relativos ao ciclo de vida da pessoa. Essa questão pode ser exemplificada através do caso de um homem Ñahuri porã que era o filho mais velho de um recém-falecido *kumu* e que, de acordo com seus irmãos e as esposas de seus irmãos, não cumpriu a responsabilidade por realizar os benzimentos importantes em seu grupo de irmãos. Eis um resumo da história...

---

<sup>116</sup> Meu acesso às temáticas das monografias se deu durante meu trabalho de campo de doutorado, entre novembro de 2012 e maio de 2013, quando apoiei a AEITY (Associação Escola Indígena Tukano Yupuri) na inscrição das monografias no Prêmio Culturas Indígenas, promovido pelo MinC.

Tal homem era considerado o benzedor legítimo para o parto do primeiro filho de um de seus filhos: era avô daquela que seria a primeira criança do casal, filho mais velho do finado kumu. Porém, ele andava um pouco ausente da comunidade nos últimos anos. Segundo ele mesmo me contou, estava desanimado e desacreditado das vantagens econômicas oriundas das ações da associação indígena local e do apoio prestado pelo governo, por isso estava novamente investindo nas atividades de garimpagem no igarapé Castanha, afluente do Tiquié, e por lá permanecia por dias. No retorno do garimpo, costumava ir até São Gabriel trocar ouro por dinheiro com comerciantes locais. Ele havia realizado o benzimento do parto e nomeação da primeira filha de seu filho mais velho. Mas depois disso partiu para o garimpo. Houve complicações. A criança chorava muito à noite, e isso foi atribuído a problemas no benzimento do banho. Seu filho viajou para o Castanha, e lá todos os benzimentos de nomeação, banho e alimentação foram refeitos pelo seu avô materno.

Eu já havia escutado sobre a nova fama desse homem na conversa das mulheres da comunidade. Segundo elas, um morador contou que tal homem se havia transformado em uma cobra e sumido no mato; que o pessoal do garimpo o via indo para o mato e, quando entravam num lugar para procurá-lo, só viam uma cobra enorme; que, nas outras viagens que ele tinha feito, havia essa fofoca, mas que agora, nesses dias, numa manhã ele gritou feio, e, quando foram vê-lo, ele apareceu como cobra, foi para o mato e sumiu. Procuraram-no esses dias e não o acharam. Mandaram recado via radiofonia para seu filho mais velho avisando que seu pai tinha entrado no mato e sumido e que os dois filhos que ele havia levado para o garimpo estavam sozinhos e sem gasolina para voltar para a comunidade. O pessoal da cabeceira dizia que estava com medo de que a tal cobra aparecesse lá.

O fato é que ele apareceu de volta do garimpo, após alguns dias, em sua comunidade, mas de lá logo desceu para São Gabriel, não estando presente no primeiro parto da esposa de seu terceiro filho. A própria parteira me disse que, quando o velho kumu morreu, seu filho mais velho prometeu que iria tomar conta deles, protegê-los, fazer os benzimentos necessários, mas que agora mal parava na comunidade. De fato eu o vi várias vezes entregando cigarros e alimentos benzidos para seus familiares, mas pelo visto a falta no momento do parto e do pós-parto é considerada grave e inadmissível. Contam que, no dia seguinte ao parto, ouviram um motor rabeta se aproximar. Eram ele, sua esposa e

um dos filhos. A parteira comentou: “eu sabia que era ele, por causa do trovão [estava chovendo e trovejando]. Da outra vez que ele veio descendo, também deu trovão”.

Essa pequena história indica que, ao se afastar dos papéis a ele atribuídos pelos moradores de seu grupo local, principalmente de liderança e benzedor da comunidade, sucessor do finado kumu, este homem estava se tornando um outro, um distante, um afim, outra gente (*ahpe mahsã*) – alguém que aparece e desaparece e toma formas estranhas.

Um homem cujo pai morreu cedo, portanto um órfão, costuma ir atrás de outros benzedores para ter acesso ao conhecimento que seu pai lhe passaria. Nesse sentido, o kumu Jovino me contou que seu pai morreu quando ele tinha doze anos e que, antes disso, lhe contou apenas o benzimento de banho. Quando adulto, ele aprendeu muito benzimento com o sogro e o cunhado do rio Umari (ambos da etnia Desana), sendo que o benzimento de coração/nome foram os velhos de Mahawai Tuhkurō que lhe contaram. Um kumu de Wariã Tuhkurō, que, além de realizar benzimentos de nascimento no seu sítio, tem sido solicitado a benzer em *Mahawai Tuhkurō*, contou-me que não aprendeu esses benzimentos com seu pai, mas com outros homens, porque seu pai ficou órfão aos cinco anos de idade e não teve acesso aos conhecimentos de seu avô.

O fato de aprenderem alguns benzimentos com outros homens, como tios, sogros e até cunhados em algumas condições especiais, não implica dizer que não haja uma regra ideal de transmissão patrilinear de conhecimentos importantes como *benzimentos e histórias*. O mesmo Jovino me contou que aprendeu toda a história de origem dos Tukano e de ocupação do Tiquié pelos Ñahuri com um homem do mesmo clã, porém de outro segmento, que havia *guardado* o conhecimento do pai dele. Quando Jovino foi participar da primeira oficina de astronomia promovida no âmbito da Escola Tukano Yupuri, em *Bote Purĩ Bua*, o homem mais velho da comunidade, Feliciano Azevedo, pai de Vicente, chamou-o e disse que tinha de lhe repassar os conhecimentos que havia escutado do pai de Jovino quando este ainda era uma criança.



### 7.5.3 Objetos

De acordo com Hugh-Jones, C. (1979, p. 109), entre os Barasana um homem era enterrado com seus ornamentos de dança, referidos em outros contextos como *Bohori gaueni*, expressão que a autora traduz como bens do inframundo, mas que também pode ser traduzida como bens de tristeza. As mulheres eram enterradas com um pequeno cesto contendo pintura, um espelho e bens pessoais. As posses não enterradas com o cadáver deveriam ser queimadas.

Conforme vimos, Hugh-Jones, S. (2010) demonstra como, na língua Barasana, o termo utilizado para designar os bens rituais masculinos, *Gaheuni*, é o mesmo termo utilizado em referência às mercadorias dos brancos. Em Tukano, temos o termo correspondente *ahpeka*, que literalmente significa “coisas outras” (ANDRELLO, 2010, p. 18). O fato é que atualmente o destino dado aos bens dos *finados* – que são mercadorias em clãs que não mais executam rituais – tem se tornado um ponto de tensão na hora do enterro e de fofoca no período que se segue.

Alguns meses antes do meu trabalho de campo de doutorado, uma grande amiga, casada com um professor do clã Hausirõ porã, suicidou-se. Ao retornar à comunidade em que ela morava, hospedei-me por um tempo na casa da sua ex-sogra, e pude observar dois pontos: a grande cozinha que ela compartilhava com a sogra fora destruída, e uma boa parte dos utensílios de cozinha que ela utilizava, especialmente mercadorias como panelas, pás e conchas, foram incorporadas ao acervo da cozinha da sua sogra, com quem o casal residia anteriormente e com quem mora atualmente seu esposo viúvo. Ao narrar a morte da cunhada, a irmã mais velha do ex-esposo afirmou de modo desolador: “minha cunhada andava tão linda durante a vida e foi enterrada de qualquer jeito, sem ser arrumada e sem suas coisas. Sua própria mãe, a sogra e as irmãs levaram todas as panelas, roupas, sapatos e as coisas que ela usou em vida”.

Após a morte de um homem Ñahuri porã, que era importante liderança comunitária e presidente de uma ativa associação do médio Tiquié, pude observar e registrar dois conflitos em relação à circulação de seus objetos. O primeiro se dava em relação aos “objetos de trabalho” que ele utilizava na associação e que haviam sido comprados com recursos de projetos. Enquanto o seu sucessor no cargo de presidente da associação considerava justo utilizar o computador, que ele entendia ser

de posse da associação, os filhos do finado estavam exigindo o computador para si, argumentando ser de posse de seu pai. Bens pessoais do finado que estavam circulando pela comunidade também eram motivo de intriga e de fofoca. Havia uma antena de TV que, segundo a viúva do finado, ela “sovinava”, mas seu filho deu para um homem da comunidade, de seu segmento de clã, irmão maior por consideração. A viúva conta que liberou a antena porque, na ocasião da morte, eles estavam sem TV, pois seu aparelho havia queimado. Em troca, o homem que recebeu a antena lhes prometeu uma canoa. Mas meses se passaram, e a canoa não havia sido entregue. A viúva falou enfaticamente que, quando ele voltasse de uma viagem à cidade, ela pediria que ele serrasse tábua para ela fazer uma casa e que, se ele não tirasse as tábuas, ela arrancaria a antena, tomando-a de volta. Também havia uma caixa de som na posse de outro moço, irmão daquele que estava com a antena, que era assunto das fofocas das mulheres no caxiri após trabalho comunitário. Elas diziam que um dos filhos do finado queria pegar de volta a caixa, que era do pai dele.

Se nos pautarmos nos registros da literatura acerca dos Tukano, podemos afirmar que há uma transformação das formas de lidar com os objetos do morto. As riquezas atuais – *ahpeka*, mercadorias dos brancos – não são enterradas com os mortos, nem destruídas, mas entram numa rede de circulação que envolve parentes da família nuclear – preferencialmente filhos – e outros membros do clã, o que muitas vezes causa conflitos. O interessante é notar que nessa circulação há uma lógica de transmissão de propriedades que perpassa o destino dado aos bens dos mortos e que aproxima objetos e conhecimentos: os objetos masculinos são repassados preferencialmente de modo patrilinear, de pai para filho; e os objetos femininos, de modo mais aberto, para a mãe, a sogra e cunhadas.

Mas talvez essa forma de lidar com os objetos dos mortos, transmitindo-os patrilinearmente ou colocando-os em circulação, não seja tão nova assim. A partir da constatação da existência de alguns bens masculinos e femininos que foram herdados de gerações anteriores – como colar de quartzo, cintos de dente de onça, a base da flauta jurupari, espada e pedras para alisar cerâmica –, é possível inferir a possibilidade de que objetos feitos de materiais duráveis não eram enterrados nem queimados, mas repassados de pai para filho, dentro do clã, ou postos em circulação em situações extremas, antes ou depois da morte de um velho. É o caso de uma das versões da história do velho Baya Ñahauri

Ricardo, a que me referi no capítulo 2 desta tese, que, antes de morrer, doou uma caixa de ornamentos aos hupde, porque não tinha filhos a quem doar.

#### 7.5.4 Lugares

Pude registrar entre os Tukano, que, mesmo depois de morto, um homem ou, pelo menos, um chefe de família continua a ser considerado dono de certos lugares: locais para abrir roça, pomares, terrenos para construir casas, trechos do rio para se colocarem armadilhas. Esses locais, embora sejam referenciados como sendo de propriedade do *finado*, podem ser utilizados por seus descendentes, ou seja, pelos seus filhos, pelos filhos e filhas de seus filhos, por suas noras, pelas noras de seus filhos. Portanto, a geografia de uma comunidade e de seus arredores possui subdivisões bem detalhadas, sendo que a maior parte dela não se trata de área de propriedade pública ou de uso comum nem mesmo de um clã, mas sim de área específica de um grupo composto por um avô e seus netos.

De acordo com Goldman (1979, p. 71), entre os Cubeo a terra é mais um domínio do que uma propriedade. Uma tribo domina um território; uma fratria domina um rio e algumas de suas subseções; um sib domina um pequeno segmento de rio. Esse domínio é sancionado por tradições de origem que marcam de onde os primeiros ancestrais vieram, suas viagens e assentamentos. Os grupos que se deslocam de seu território adaptam suas tradições às novas condições, atribuindo-se um novo mito de origem. Nomes de lugares são parte da reivindicação tradicional de um território e identificam locais ancestrais e, mais particularmente, locais de pesca, antigos pomares e plantações de mandioca. A fratria cuja extensão de parentesco se dá ao longo do rio proporciona acordos amigáveis para disputas de fronteiras sobre o uso do rio (GOLDMAN, 1979, p. 72). Dentro do território do sib, o cabeça (chefe) da casa chega a decisões individuais ou compartilhadas em relação à limpeza total da clareira e à alocação de lotes de mandioca dentro dela. O cultivo de mandioca pertence a uma mulher. As mulheres afirmam: “esta roça foi feita para mim por meu marido” (ou “meu filho”, ou “meu irmão”). Ela possui a administração única da plantação, podendo outorgar seções para suas filhas, noras e visitantes que ficam por longo tempo (*idem*, *ibidem*). Por sua vez, o homem, ao abrir uma clareira, preenche sua obrigação de sib. E o mais importante é o vínculo

criado no fazer e cultivar uma roça de mandioca. Cada lote de jardim define uma relação específica entre um homem e uma mulher específicos. De acordo com o autor (idem, p. 74), a roça é um item bem definido da propriedade no senso econômico e no senso de status. Nenhuma outra terra na comunidade tem esse caráter de particularidade. Todos os outros cultivos, inclusive os cultivos de pupunha, pertencem ao cultivador, mas a terra em que eles crescem não consiste numa propriedade particular. Enquanto as roças de mandioca de um chefe de família têm contiguidade, ao ponto em que o filho limpa um terreno para sua mulher adjacente àquele de sua mãe, a variedade de seus outros cultivos está dispersa por todo o assentamento. A posse de outros cultivos é facilmente reconhecida. Cada planta tem seu proprietário conhecido – um homem, uma mulher, uma criança –, e ninguém deve perturbar as plantações dos outros sem permissão. Tabaco, coca e *mihí* são cultivados pelo chefe da comunidade, mas são da comunidade (idem, *ibidem*).

Ao analisar a distribuição atual das casas na comunidade de *Mahawai Tuhkurō* e do sítio ao lado, *Wariā Tuhkurō*, por exemplo, percebi que os filhos do mesmo pai ou netos do mesmo avô residem em casas situadas em terrenos próximos uns dos outros, que são considerados uma espécie de propriedade ou domínio do pai desse grupo de irmãos. A cada um desses grupos de descendentes de um pai comum corresponde um porto específico, utilizado para “banhar”, lavar louça, roupa, guardar as canoas e outros afazeres domésticos. Em *Mahawai Tuhkurō*, no canto direito estão localizadas as casas dos filhos e netos de Aprígio e da sua velha irmã viúva, com seu filho (desana) e netos. No centro então as casas dos filhos e netos de Alcídio, que era irmão mais novo de Aprígio, sendo que numa das casas vive a esposa viúva com dois netos órfãos de pai. Aprígio e Alcídio são filhos de Sabino, que, por sua vez, era irmão maior de Manuel, que é pai de Luciano (que faleceu um ano após a realização de meu trabalho de campo) e de Rodolfo. No centro à direita, na comunidade, estão as casas de um neto de Luciano e de seu genro (desana), e no canto direito a casa do velho Luciano e de seu recém-falecido filho, na qual vive agora sua esposa viúva. No sítio próximo, na direção à direita da comunidade *Wariā Tuhkurō*, vivem o velho Rodolfo e seus filhos Humberto (que

vive grande parte do tempo em São Gabriel) e Rafael, com seus filhos e netos <sup>117</sup>.

Enquanto eu caminhava pela comunidade de *Mahawai Tuhkurõ* com a filha mais velha do finado kumu – a quem eu havia conhecido em Manaus por ocasião da doença de seu pai e que estava visitando a comunidade de Pirarara pela segunda vez desde que saíra dela, há aproximadamente 30 anos –, ela me explicava: “a viúva do *finado* Manuel [filho de Luciano], por exemplo, não pode fazer roça para cá, para esses lados, que pertencem a nós, os filhos de Aprígio”. Na volta de nossa ida à roça, enquanto catávamos umari, ela me mostrava que aqueles eram os pés do meu avô, ou seja, do seu *finado* pai. Porém, essas áreas podem ser negociadas, no caso, por exemplo, de terem sido *abandonadas* pelo dono que deixou a comunidade há muitos anos. Assim, explicou-me que uma das roças, utilizada hoje pela nora do finado *kumu*, esposa de seu filho mais velho, antigamente pertencia à família de um Desana, casado com uma moça Ñahuri porã, de outro segmento de clã. Eles saíram da comunidade há aproximadamente vinte anos, devido a uma briga durante um caxiri, e nunca mais voltaram para morar.

Com base em alguns depoimentos de meus interlocutores, entendo que um dos fatores determinantes para se qualificar o *abandono* de comunidade (mudança para outra comunidade, sítio ou para cidade) como temporário ou definitivo é o *abandono* ou não das roças. Nesse sentido, os Tukano do médio Tiquié observaram perplexos a descida de uma liderança Tuyuka do alto Tiquié para a cidade de São Gabriel e sua promessa de mudança para a cidade de Santa Isabel. Sobre isso homens

---

<sup>117</sup> Apesar dessa identificação de uma aglutinação atual em núcleos de netos de um avô comum, é importante considerar que a comunidade é relativamente recente. Os atuais moradores de Pirarara (netos dos irmãos Aprígio e Alcídio e Luciano e Rodolfo) descendem de um mesmo ancestral que nasceu em Piracuara, no rio Papuri, há aproximadamente três gerações dos atuais homens na faixa dos 50 anos. Pelos cálculos, ele deve ter saído de Piracuara em meados ou final do século XIX. Portanto, uma boa análise do modo de distribuição de casas Tukano nesta comunidade e mesmo nas demais comunidades habitadas pelos Tukano Ñahuri e Hausirõ porã teria de ser muito mais detalhada, pois deveria incluir o fluxo das famílias e a localização das casas e áreas de subsistência (*dehsubase*) desde a sua formação até hoje. Essa análise poderia revelar pontos interessantes sobre lógicas de formação e dissolução de malocas, sítios e, por fim, comunidades, entre membros de clãs e segmentos de clãs.

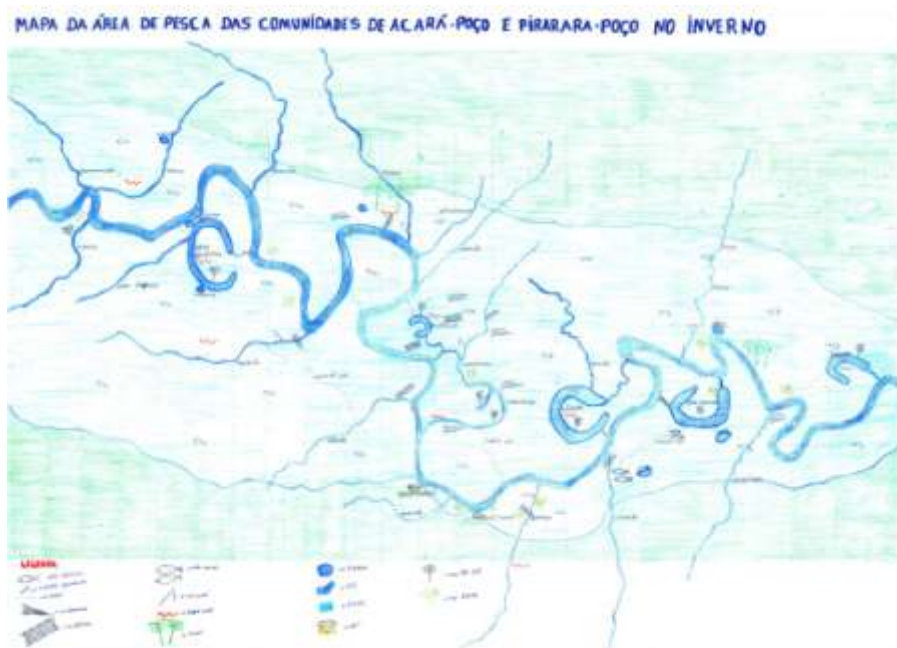
e mulheres comentavam: “ele realmente está deixando a comunidade, pois ‘descarregou’ [retirou toda mandioca de] todas suas roças com a ajuda da filha e do genro Tukano”. Segundo meus interlocutores, eles passaram algumas semanas “descarregando” as sete roças do casal. Em relação ao seu irmão, que também havia *abandonado* a comunidade, outras pessoas comentaram: “ele vai voltar, ele deixou um homem da comunidade (seu irmão menor) morando na sua casa e cuidando das suas roças”.

De acordo com Goldman (1979, p. 75), o rio é de domínio masculino. Os homens demarcam lugares para colocar barragens e armadilhas. A colocação/posição das barragens é a primeira questão que atrapalha a harmonia entre sibs ao longo de um rio. Barragens são colocadas geralmente em um igarapé – nesse caso são uma questão ‘intra-sib’. Mas, se os homens bloqueiam o rio principal, eles são obrigados a permitir que o peixe passe periodicamente. Dentro do sib, a questão não é de direitos sobre açudes, mas de especialização de método de pesca. O que é pego é compartilhado pela comunidade. Locais de barragem são herdados por um filho de modo que há tendência de essa especialidade de pesca ser de descendência de certas famílias e não de outras.

Um dia, fomos, no início da manhã, ao Igarapé *Ohkoriko* com os meninos tirar o matapi que fora colocado no dia anterior por um deles. Para decepção dos garotos, havia entrado apenas um peixe elétrico. Eles disseram que isso ocorreu porque seu pai não havia cumprido as restrições necessárias para se fazer a armadilha. Ao entrar no lugar em que eles colocaram o matapi, a filha do finado kumu me contou que aquele era o mesmo lugar em que seu pai colocava matapi e que, na época em que ela era criança e ia com o pai pescar, entravam muitos aracus nos matapis... Era festa para o pessoal. Então me explicou que “cada menino ou homem tem de colocar suas armadilhas de pesca no local certo, que lhe pertence por herança”.

Atentando especificamente às áreas de pesca dos Ñahuri porã de Pirarara, ao realizar uma análise de um mapa de locais de pesca da comunidade de Pirarara produzido pelos agentes indígenas de manejo ambiental no âmbito da exposição Peixe e Gente, é possível identificar que há uma divisão muito clara sobre o local onde cada homem do clã deve colocar as armadilhas. Porém, há uma questão a se considerar: nesse mapa, apenas os filhos mais velhos figuram como *donos* de lugares específicos, sendo que homens solteiros ou mesmo casados

porém mais jovens não. Como pude observar em campo, esses homens utilizam áreas de pesca pertencentes ao pai ou ao avô. É possível que somente os filhos mais velhos se tornem donos legítimos dos lugares que pertenciam a seus pais, algo que condiz com as regras de transmissão de conhecimentos e de objetos relatada acima e com a lógica de sucessão na função de benzedor. Em relação aos mortos, apenas Aprígio, que era o irmão mais velho de um grupo de irmãos, aparece como dono de lugar de armadilha no mapa. Um homem que é o mais velho de um grupo de irmãos e que *abandonou* a comunidade após a morte do filho por suicídio ainda é considerado dono de lugar de armadilha de pesca, o que reafirma a importância dos mais velhos entre irmãos de um grupo como donos de propriedades – nesse caso, de lugares.



**Mapa 2.** Área de pesca, comunidade *Mahawai Tuhkurō* (Fonte: site do Musa).

## 7.6 Vida, morte e conhecimentos

Vimos neste capítulo que as transformações sociais pelas quais passaram os Tukano do médio Tiquié, de modo mais contundente a partir da atuação dos salesianos, e que implicaram a constituição das comunidades levaram a um processo de externalização do local dos rituais fúnebres: as malocas onde os mortos eram enterrados foram destruídas, casas nucleares erguidas, e o cemitério, nos moldes cristãos, tornou-se o local específico para as inumações. Apesar disso, as concepções relativas à morte continuam sendo prioritariamente pautadas no xamanismo: a morte é prevista através de presságios, realizados por meio de sonhos, encontros com animais ou outros sinais da natureza; explicações sobre a morte recaem na acusação de *estragos*; e mortes seguidas são explicadas como um convite do recém-morto a seus *companheiros*, levando à composição de duplas mortais. Além disso, podemos ressaltar, em analogia com processos descritos na parte I e na parte II desta tese, que as inumações envolvem a composição de duplas: as mulheres preparam o corpo e fazem o choro ritual; os homens cavam a cova, preparam o caixão ou canoa-esquife e fazem o benzimento para cortar a tristeza do morto.

Apesar do investimento no esquecimento do morto através de benzimentos que evitam a tristeza e mais morte, há, contudo, uma parcela do morto que deve permanecer; e sua continuidade só é garantida através da transmissão de nomes, flautas, ossos, conhecimentos, objetos e lugares. Nesta sociedade patrilinear, o período anterior à morte continua sendo fundamental na transmissão de conhecimentos masculinos considerados importantes e indispensáveis para a vida, dentre os quais as *histórias de origem* e *benzimentos*, repassados até hoje. Nesse sentido, existe uma preocupação muito grande por parte dos mais velhos em transmitir às novas gerações tais conhecimentos, e da mesma maneira há o interesse de adultos, principalmente daqueles que já tiveram um ou mais filhos, em acessar esses *conhecimentos importantes*.

A preocupação na transmissão de conhecimentos antes da morte está intimamente relacionada à concepção Tukano descrita por Hugh-Jones, S. (2009) de cultura como propriedade de clã e, portanto, como algo objetificado, que pode ser perdido e necessita ser transmitido entre as gerações. No segundo capítulo da primeira parte desta tese, tivemos a oportunidade de apresentar o lamento de um kumu Tukano sobre o fato



de não ter tido o *interesse* em *escutar* seu pai antes de morrer e sobre as transformações das condições e das formas de transmissão das narrativas das trajetórias dos clãs – não se formam mais as duplas ou *companhias* necessárias para isso, pois estão todos *espalhados*, não moram mais como *niku porã* (filhos de um só). Cabalzar, F. (2010, p. 80) revela, de modo análogo entre os Tuyuka, um certo pessimismo das gerações mais velhas em relação à transmissão desses conhecimentos. De acordo com a autora: “os velhos vão morrer levando todo seu conhecimento com eles”. Assim falam, especialmente dos poucos velhos hoje vivos, que nunca estudaram nas escolas dos brancos e que, por isso, conheceriam tudo, tal e qual os avós antigos” (idem, *ibidem*).

Atualmente, ainda existem homens adultos que aprenderam unicamente “escutando seus pais” e “gravando esses conhecimentos na própria cabeça, na memória”, como costumam dizer. Como vimos em alguns exemplos neste capítulo, muitos jovens e adultos recorrem a técnicas de registro dos *brancos* para gravar aquilo que estão *escutando*: a escrita no caderno e a gravação com minigravadores. Justificam a necessidade dessas técnicas dizendo que não realizam mais de modo adequado as restrições que eram necessárias para *gravar na memória* (*t#omi*: memorizar ouvindo) as explicações dos mais velhos, como acordar cedo, tomar banhos pela madrugada e induzir o vômito, aspirar pimenta e se submeter à iniciação masculina. A maior parte dos kumua que atuam hoje nas comunidades Tukano do médio Tiquié foram alunos dos salesianos e, apesar de considerarem que a forma como aprenderam antigamente e como “gravaram” seus conhecimentos é a mais correta e eficaz, mostram-se desacreditados na possibilidade das novas gerações em fazer dessa maneira. Na parte seguinte da tese, exploraremos modalidades de registro de conhecimentos realizadas pelos Tukano ao longo da história, através da constituição de duplas com antropólogos, missionários e profissionais de ONGs.



### PARTE III. EXPERIMENTOS COM OS BRANCOS NA PRODUÇÃO E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS

Na terceira parte desta tese, discuto *experimentos* de construção, transmissão e circulação de conhecimentos realizados juntos com os *brancos*, através de uma análise de pesquisas colaborativas conduzidas por missionários e indígenas, de processos de registros de conhecimentos feitos por antropólogos e indígenas e de pesquisas realizadas no âmbito da escola indígena, ou maloca-escola, problematizando o encontro entre tipos de conhecimentos referentes a dois horizontes conceituais distintos: o *masise* (*conhecimento*), atrelado à vida nas malocas (*basariwii, casa de dança*), e o *buese* (estudo), instaurado a partir da escola missionária (*bueriwii, casa de estudo*). Em seguida, explico alguns autores, obras e reflexões que inspiraram a escrita desta parte da tese.

Muitos autores têm abordado nos últimos anos dois assuntos distintos que suscitam discussões que, por sua vez, em alguns momentos se encontram: processos de registro de conhecimentos e educação escolar entre os grupos Tukano Orientais. Mahecha (2004) realiza uma analogia entre xamanismo e a leitura-escrita entre os Macuna que justifica por que os processos de escolarização são demandados e entendidos como indispensáveis para apropriação do conhecimento e poder dos brancos. Lasmar (2009) realiza uma interessante análise do relacionamento dos índios do Uaupés com a educação escolar a partir do sistema conceitual do xamanismo, entendido como propriedade intelectual, como conhecimento. Argumenta que o movimento coletivo em direção à escola no Alto Rio Negro se mobiliza por uma expectativa de apropriação de capacidades vistas pelos índios como cruciais para o processo de reprodução social nos tempos atuais, capacidades estas que foram atribuídas aos brancos desde o tempo mitológico da origem da humanidade e que estão carregadas de potências criativas.

Andrello (2004) afirma que a apropriação da civilização dos brancos pelos índios do Uaupés se dá através da captura de seus poderes na forma de papéis, nomes e roupas, ou seja, a incorporação de novos conhecimentos e mercadorias é encarada como ‘incorporação’ de atributos dos brancos. Em sua análise sobre a publicação de dois números da coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, Andrello (2010a) argumenta que os livros condensam em um mesmo objeto as porções materiais e imateriais do patrimônio distintivo dos clãs do

Uaupés. Ao partir da análise da mesma coleção, Hugh-Jones, S. (2010a) argumenta que a produção dos livros está relacionada a uma especificidade da história de contato no Alto Rio Negro, pautada pela natureza intelectual e sacerdotal dos Tukano, que configuraria uma abertura e um interesse pelo sistema de conhecimento dos missionários e antropólogos. Hugh-Jones, S. (2012) atenta para a continuidade entre formas mais tradicionais de “escrita” – ou sistemas de memória –, como petróglifos, pinturas de casa, cestaria, e a produção atual de livros, mapas e calendários indígenas.

Rocha (2012) dedica alguns capítulos de sua tese à análise sobre a experiência do projeto PDPI (Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas) *Kotiria ya bahsa* e da escola indígena Kotiria. O autor afirma que, apesar de a realização atual de rituais entre os Kotiria estar relacionada “a iniciativas recentes dos projetos que as financiam, os índios se apropriam deste processo de acordo com sua própria cultura, seguindo a sua própria agenda política e segundo seus próprios objetivos [...]” (idem, p. 189). Em relação à escola, argumenta que a “avidez com que não só os Kotiria, mas todos os povos tukano-falantes, se entregaram nesta busca pela educação escolar dos brancos se alinha [...] com suas premissas sociocósmicas acerca do que é o corpo e o mundo, e de como é visto o conhecimento e o poder” (idem, *ibidem*). Ademais, “documentos, espingardas, roupas e, mais recentemente, a educação, constituem os objetos de transformação dos brancos, e é nessa qualidade que os índios buscam apropriá-los” (idem, *ibidem*). Finalmente afirma que “as premissas sociocósmicas da hierarquia e da diferenciação entre humanos permaneceu inalterada, o que mudou foram os objetos sobre os quais ela se efetuava: antes, os enfeites obtidos no exterior, mediante trocas ou guerra; hoje, saberes e objetos igualmente obtidos no exterior, no mundo dos brancos” (idem, p. 191).

Mais recentemente, Andrello e Ferreira (2014) realizaram um histórico das transformações do termo ‘cultura’ no Uaupés e no rio Negro e apontaram, entre outras questões, para a existência de afinidades entre efeitos de iniciativas recentes de registro de conhecimentos e patrimonialização de bens imateriais e aquelas advindas do uso de ornamentos cerimoniais, afirmando que ambos guardam o potencial de desencadear processos de conhecimentos.

Num contexto mais amplo, há todo um debate acumulado da etnologia brasileira sobre educação escolar indígena, que vai de uma análise da escola como frente ideológica (ASSIS, 1981), passando pela

noção de ressignificação da escola pelos povos indígenas (FERREIRA, 1992), até a escola como espaço de fronteira, entendida como espaço de trânsito, articulação e troca de conhecimentos, assim como espaço de incompreensões e redefinições identitárias dos grupos envolvidos nesse processo, índios e não índios (TASSINARI, 2001), e o movimento em direção à escola por parte dos povos indígenas como uma “abertura ao outro” (LÉVI-STRAUSS, 1995), que torna valioso o que vem de fora para a produção de si (TASSINARI & COHN, 2009). Tassinari (2003) realiza uma análise sobre a escola entre os Karipuna, no interior de uma etnografia sobre festas, na linha de Gow (1991), o qual, por sua vez, realiza uma reflexão sobre a escola entre os Piro a partir de uma construção etnográfica que privilegia uma análise sobre parentesco, organização social e construção da pessoa.

Atualmente a discussão sobre a escola compõe parte de uma reflexão maior sobre sistemas ou regimes de conhecimentos indígenas e sobre os efeitos de políticas culturais feitas por e/ou para povos indígenas, realizada a partir de etnografias sobre projetos de registro de conhecimentos tradicionais, patrimonialização de bens imateriais, conhecimentos relacionados à biodiversidade e experiências de escolas indígenas.

Algumas publicações consistem em importantes referenciais para esta discussão, a saber, Coelho de Souza e Coffaci de Lima (2010), Carneiro da Cunha (2012), Carneiro da Cunha e Cesarino (2014). Essas coletâneas apresentam compilações de pesquisas atuais e sintetizam questões centrais neste debate, como modos de produção, transmissão e/ou circulação de conhecimentos; o caráter corporificado dos conhecimentos indígenas; a atribuição por parte dos povos indígenas à origem exógena de conhecimentos; as especificidades de conhecimentos indígenas de gênero, geração e clãs; a importância dos conhecedores na constituição dos conhecimentos; as possibilidades, desafios e limites envolvidos nos processos de diálogos entre regimes de conhecimentos indígenas e não indígenas; a disparidade entre noções indígenas de autoridade e propriedade e noções ocidentais de autoria, propriedade intelectual e patrimônio cultural; a circulação de conhecimentos indígenas em redes mais amplas; os dilemas em torno do registro gráfico de línguas e conhecimentos orais; a composição de novas categorias, como professores indígenas, pesquisadores indígenas, conhecedores indígenas; a reverberação de processos de registro e patrimonialização nos processos próprios dos regimes de conhecimentos indígenas; a

apropriação indígena de noções como cultura e conhecimento e de instituições como a escola, universidade; entre outras tantas questões.

## **CAPÍTULO 8. Transformações nos processos colaborativos de registros de conhecimentos**

Neste capítulo, analiso processos colaborativos de registros de *conhecimentos importantes*, concebidos como formas alternativas de produção, transmissão e circulação de conhecimentos e como modo de estabelecimento de relações interclânicas – de identificação, *parcerias*, diferenciação e angariamento de prestígio – e de relações de aliança desses clãs com os brancos – missionários, antropólogos e outros cientistas.

Nesse sentido, demonstro que, ao mesmo tempo em que foram extremamente autoritários e perseguidores das práticas de conhecimentos dos Tukano Orientais, os padres salesianos criaram parte das condições para a realização daquilo que hoje chamamos de *pesquisa indígena*. Ao instaurar a *bueriwi* (escola, casa de estudo), *buese* (estudo) e formar um novo tipo de pessoa, *buerã* (estudantes), ensinaram aos Tukano as atividades de leitura, escrita e desenho e os tornaram pessoas que valorizam o modo escolar de produção e transmissão de conhecimentos. Além disso, alguns padres foram pioneiros nos processos de pesquisa etnográfica e linguística entre os grupos Tukano Orientais do rio Tiquié, realizando os primeiros registros detalhados da língua e da vida cotidiana dos povos Tukano, empreendimento para o qual tiveram alguns indígenas como colaboradores, iniciando-os, assim, no registro e pesquisa dos próprios conhecimentos.

Num segundo momento, procuro refletir sobre a tradição de processos de registro de conhecimentos colaborativos entre antropólogos e indígenas no Uaupés e Tiquié, tema abordado para a região do alto Rio Negro por Hugh-Jones, S. (2010a) e Andrello (2010a). Para tanto, ressalto duas publicações: “Começos da arte na selva”, de Koch-Grünberg ([1905] 2009), livro pioneiro que reúne desenhos e mapas feitos pelos próprios indígenas; e “Antes o mundo não existia”, de autoria de homens do clã Desana *Kêhíripõrã* do médio rio Tiquié (PANLÕNKUMU; KêHÍRI, 1980), organizado pela antropóloga Berta Ribeiro e republicado quinze anos depois como primeiro número da Coleção “Narradores Indígenas” em Pãrõkumu e Kêhiri (1995), tornando-se um marco da autoetnografia indígena no alto rio Negro e fundando a própria categoria de *narrador*. Volto, então, minha atenção ao processo de produção do volume 5 da Coleção “Narradores Indígenas no Alto Rio Negro” (ÑAHURI e KUMARÕ, 2003), primeira publicação

produzida pelos Hausirõ e Ñahuri, que inaugurou o estabelecimento de uma aliança entre os Hausirõ e Ñahuri porã de São José e antropólogos do ISA, a qual foi fundamental para a construção da maloca-escola, abordada no capítulo 3, e para o desenvolvimento da pesquisa indígena na escola, tópico que será tratado no capítulo 9.

Por fim, parto da menção ao livro “Manejo do mundo – conhecimentos e práticas indígenas no Noroeste Amazônico” (CABALZAR, 2010) para realizar alguns apontamentos sobre experiências de registro de conhecimentos desenvolvidas no âmbito das discussões em torno de planos de manejo ambiental, dentre as quais as pesquisas sobre calendário anual e calendário astronômico, que, no médio rio Tiquié, envolveram ativamente os Hausirõ e Ñahuri porã. Essas experiências ultrapassam o escopo das anteriores, criando uma nova categoria – *pesquisador indígena* – e envolvendo, para além de uma dupla de narradores e do antropólogo, um grande número de pesquisadores, conhecedores, moradores das comunidades e uma equipe interdisciplinar de cientistas.

## **8.1 Padre diabo, padre antropólogo: estudo e pesquisa com os missionários**

Para iniciar este tópico, realizo uma breve digressão ao retomar o argumento rapidamente desenvolvido no capítulo 3 desta tese sobre como os missionários, ao introduzirem na vida dos Tukano uma nova casa, a *bueriwii* (casa de estudo), instauram um novo modo de conhecer, *buese* (estudo), ao qual está atrelada uma nova categoria de pessoa, *buerã* (estudantes – alunos e professores).

Desde o início da minha experiência de campo e do acompanhamento junto a publicações de escolas indígenas Tukano como assessora do ISA, percebi que o termo *bue* (ensinar/aprender) era utilizado não somente, mas predominantemente no contexto escolar. Como pesquisadora da temática da educação e infância Guarani durante minha graduação e mestrado, logo me chamou a atenção a semelhança entre os termos *bue* – ensinar-aprender em Tukano – e *mbo'é*<sup>118</sup> – aprender-ensinar em Guarani –, bem como entre os termos *Bueriwii*,

---

<sup>118</sup> Recentemente o linguista Thiago Chacon me informou que seu orientador, o prof. Aryon Rodrigues (UnB), já havia notado a semelhança entre Bue, tukano, e Mboe, nheengatu [comunicação pessoal].



para escola ou casa de estudo entre os Tukano, e *Nhanhemboeatj*, para escola, local onde a gente ensina-aprende, em Guarani. Foi então que deduzi que a origem do radical *Bue* não deveria ser Tukano, mas sim Nheengatu, língua Geral Amazônica, que tem como base o Guarani e que foi introduzida por missionários carmelitas e jesuítas no Alto Rio Negro no século XVIII, tendo sido utilizada como língua franca na região até parte do século XX e ao longo do tempo como língua de comunicação por grupos indígenas de diversas etnias e por padres e pesquisadores no processo de obtenção e registro de informações.

Em busca dessa informação, procurei o significado de *Bue* no dicionário da língua Tukano de Ramirez e encontrei o termo *Bu'e*: 1. v. intr. Estudar, aprender; v.tr. ensinar: *sôhá pa'í me'ra bu'ema* – aqueles estudam com o padre. *Pa'í sôhare bu'êmi* – o padre ensina àqueles. *Yi'ire Ye' pâ- Masa yeé bu'éya!* – Ensina-me a língua e os costumes dos Ye'pa-Masa! *Bu'egi* – estudante, professor. *Bu'erí wi'i* – escola. 2. *Bu'e*: v.dep. ensinar, aprender (a fazer algo); *we' é bu'e*: v. tr. Ensinar, aprender a fazer (RAMIREZ, 1997, t. II, p. 30).

Com essa consulta, ficou-me clara a relação de *Bue* com o contexto do ensino escolar e mais ainda com a figura dos missionários. Mas foi ao olhar o significado de outro termo que possui o radical *Bue*, *ñubue* (rezar), que encontrei uma referência à origem Nheengatu do verbo. Conforme Ramirez (1997, v. II, p. 253), *Yûûbu'e*: v.intr. rezar (palavra de origem nheengatu). Tendo, de certa forma, confirmado minha hipótese, parti para a pesquisa ao vocabulário de língua Geral (NAVARRO, 2011)<sup>119</sup>, que fortaleceu a ideia da origem Nheengatu do termo *Bue*. Em Nheengatu, *mbué* (v.): ensinar; *mbuesara* (s.): professor; *mbuesaua* (s.): lição, ensinamento, explicação; *mbuesaua ruka* (s.): escola. Já o termo *iumbué*: 1 (v.) aprender; *iumbué*: 2 (v.) rezar. -iu- (pron.) 1. (refl. / recípr.) - se; um (uns) ao(s) outro(s); 2. part. de voz passiva. Considerando que esta hipótese esteja correta, o termo utilizado pelos Tukano para escola, *Bueriwii*, é composto por palavras de duas línguas: *Bue*, ensinar em Nheengatu + *ri*, sufixo verbal de nominalização em Tukano (RAMIREZ, 1997, t.II, p. 157; idem, t. I, p. 281) + *wii*, casa em Tukano – ou seja, casa onde se ensina.

---

<sup>119</sup> Esse vocabulário é parte do curso básico de língua Geral de Navarro (2011), gentilmente cedido a mim em 2012 pela então doutoranda em linguística da USP Juliana Campoi, pesquisadora da língua Nheengatu entre os Baré de São Gabriel da Cachoeira.

O que nos interessa neste capítulo é que, como instauradores desse novo tipo de casa (*bueriwii*), modo de produção e transmissão de conhecimentos (*buese*) e formação de novos tipos de pessoas (*buerã*), os salesianos foram importantes figuras na criação das condições para a realização daquilo que hoje chamamos “pesquisa indígena”. Explico-me: ao implantarem, rigorosamente, a escolarização entre os Tukano, proporcionaram, a duras penas, a muitos meninos e meninas o ensino-aprendizado da escrita, da leitura, de técnicas de desenho. Além disso, ao serem os primeiros a realizar registros detalhados da vida cotidiana e a transpor a língua Tukano para a escrita de modo mais sistemático (GALLO, 1972; GIACONE, 1965; SILVA, [1961] 1977, 1966), envolveram nas suas pesquisas indígenas que foram iniciados por esses padres na realização de registros dos conhecimentos e práticas de seus parentes. Ou seja, para além da proposta de “conduzir os indígenas pelos caminhos da civilização”, através da condenação de seus conhecimentos e práticas e do ensino do português, da matemática e de ofícios diversos, alguns salesianos demonstraram interesse no registro dos conhecimentos e práticas Tukano, tarefa para a qual contaram com o apoio dos próprios indígenas.

Sobre o aprendizado da leitura, escrita, e de técnicas de desenho na missão, em entrevista recente Feliciano Lana<sup>120 121</sup>, renomado artista plástico Desana que foi interno da missão salesiana de Pari-Cachoeira no final dos anos 1940 e que é originário da região do médio Tiquié, contou-nos:

Quando tinha dez para onze anos, entrei no colégio para estudar... eu não queria ir mas o papai falava [para ir para escola]... entrei lá e tinha muito alunos, tinha o Padre [Eduardo] Lagório, um italiano que falava muito bem a língua Tukano... Naquela época não tinha caderno, tinha

---

<sup>120</sup> Entrevista concedida a mim e à então mestranda do PPGAS/UFAM Rosseline Tavares, no Jardim Botânico de Manaus, em abril de 2012.

<sup>121</sup> Feliciano Pimentel Lana, Desana, nascido no ano de 1937, em São Luís, comunidade do médio Tiquié, é artista plástico desde a juventude. Suas obras foram expostas em museus brasileiros, da Alemanha, França, Itália e Espanha. Realizou ilustrações para os livros “Antes do mundo não existia” (PÃRÕKUMU; KĕHIRI, 1995), “Peixe e gente no rio Tiquié” (CABALZAR, 2005), entre outros. A animação “Gain Panãn e a origem da pupunheira” (PERAZZO, 1994), UFRJ, foi realizada a partir de desenhos de Feliciano, coletados pela antropóloga Berta Ribeiro.

pedra, um quadro de pedra, caixa de giz, naquele quadro do tamanho de um caderno eu escrevia o a, e, i, o u.... Na quarta série chegou o padre Ezequiel Antônio Lopes, a gente já sabia ler e escrever. Ele ensinou muitas coisas, matemática, regulamento dos colégios, geometria e desenhos. A geometria tem desenho. Eu pegava o número dez e fazia um desenho. Ele distribuía revistas para cada qual fazer um desenho. Eu comecei a desenhar, saiu bonito, nota dez (Entrevista com Lana, 2012).

Apesar de apresentar muitos conhecimentos indígenas em seus livros, a autoria indígena é pouco reconhecida ou reconhecida de modo oscilante nos trabalhos dos salesianos. Vejamos como escreve o padre Alcionilio Bruzzi – que atuou nas regiões do Uaupés e Tiquié e participou da fundação do Centro de Pesquisas de Iauaretê – na introdução da segunda edição do livro “A civilização indígena do Uaupés”:

Estou por dizer que este é um livro anônimo. Pois ele não traz o nome de seus principais colaboradores. O nome que campeia estes estudos é apenas um endosso. Cabe-nos, pessoalmente, pouco mais que a responsabilidade da redação, como lhe assumimos as canseiras. Os verdadeiros autores, ou ao menos os seus principais colaboradores são os beneméritos Missionários que há várias dezenas de anos mourejam no meio da selva quase inóspita da Amazônia, no afã de incorporar os pobres silvícolas na civilização brasileira e cristã (SILVA, 1977, p. 9).

Em seu estudo linguístico, o padre reconhece a ampla colaboração de *auxiliares/consultores* indígenas, ressaltando, no entanto, que todos eles foram alunos dos salesianos:

Ensejou-se-nos depois a oportunidade de dedicar mais três anos de permanência entre os principais centros dessa tribo, exclusivamente, ao estudo do seu idioma. Fizemo-lo com todo empenho e colaboração de preciosos auxiliares genuinamente Tukanos, todos eles ex-alunos das Missões Salesianas. [...] Embora apareça geralmente um nome só, como autor da frase, foi sempre

submetido ao julgamento de, ao menos, dois outros dos nossos consultores (SILVA, 1966).

Dentre os missionários que passaram pelo Tiquié e Uaupés, destaca-se a figura do padre lituano Casimiro Beksta, que chegou em 1951 ao Amazonas e, por mais de vinte anos, morou e atuou na área do alto rio Negro e afluentes, inclusive nos rios Uaupés e Tiquié, além de São Gabriel da Cachoeira. Estranhou o fato de as línguas nativas serem consideradas “suja” pela Igreja e a obrigatoriedade do português: “estranhava aquilo. Então eu queria saber o que eles falavam. Pedia que me contassem alguma coisa, uma história. Não encontrei uma palavra suja. Quando precisavam xingar, faziam em português” (FARIAS, 2004). Seu acervo pessoal é rico, composto por anotações e gravações que atualmente estão na Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia, em Manaus, onde residiu nos últimos anos da sua vida, até sua morte, em 2015 (ASSIS RIBEIRO, 2015, p. 15). Padre Casimiro contou com o apoio de alguns indígenas no registro de conhecimentos e práticas Tukano. Nesse sentido, o Desana Feliciano Lana, mais uma vez, conta-nos como, anos após ter-se formado na missão e passado anos trabalhando na Colômbia, no seu retorno ao rio Tiquié foi convidado pelo padre para realizar registros da vida dos Tukano com materiais para gravação de áudio, fotografia e desenhos:

Nesse tempo estava chegando aquele padre Casimiro. Ele gravava aquelas rezas de cerimônia e me falou: “você quer trabalhar comigo?”. Então ele desceu para Manaus. Então eu fazia o trabalho para ele [no Tiquié], tirava filme, ele revelava em Manaus. Tinha aquele gravador grande que usava fita. Aí o velho narrava, e eu escutando tudo. Então pensei: “é bom ilustrar um pouco”. Peguei um papelzinho e fiz a história do Trovão. O padre gostou muito. Naquela época mesmo chegaram blocos de desenho, tinta, lápis, e ele disse para eu começar a desenhar qualquer história. Aí comecei a pintar com aquarela... (Entrevista com Lana, 2012).

O interesse concomitante dos missionários na destruição do modo de vida e no registro dos conhecimentos Tukano não deixou de suscitar interpretações dúbias sobre a “natureza” dos padres. Em depoimento sobre o padre Casimiro Beksta para o vídeo “Remissões do alto rio Negro” (SOUZA e BIZARRIA, 2010) – o qual narra a história das missões salesianas na região e parte da história desse missionário,

buscando seus ex-alunos indígenas –, Higino Tenório, liderança Tuyuka do alto Tiquié e fundador da escola U̠tapinona Tuyuka, afirma:

Padre Casemiro, pra nós, era estranho, porque os padres por um lado diziam que a cultura nossa era coisa do diabo. E, da parte dele, ele queria saber a história, então para nós era estranho. A cultura do índio sempre foi considerada como se fosse satânica. Aí tinha esse olhar. Poxa, outro fala que não é bom, que é coisa do diabo a nossa cultura, enquanto que padre Casemiro está tentando estudar... esse cara deve ser do diabo! Ele era chamado de diabo, padre do diabo. Uma coisa que era diabólica ele estava interessado em aprender (Entrevista com Tenório, 2010).

Em alguns discursos, a imagem do missionário se mescla com a do antropólogo, devido ao seu interesse na pesquisa e no registro. É o que demonstra o depoimento de Vicente Azevedo, Ñahuri porã, um dos fundadores da escola indígena Tukano Yupuri, sobre um padre que atuou no rio Tiquié: “esse padre sempre teve interesse em registrar os benzimentos dos velhos. Mais tarde descobrimos que ele não era padre, na verdade ele era antropólogo... Andava aqui como padre, mas depois começou a publicar vários livros, a partir do que aprendeu com a gente”.

Mas o discurso sobre o interesse dos padres e antropólogos no registro de conhecimentos geralmente vem acompanhado do julgamento negativo, da ideia de que esses *brancos* estão enganando os Tukano e roubando seus conhecimentos, assim como outrora roubaram artefatos e caixa de ornamentos. Eu mesma passei por uma situação no mínimo constrangedora quando retornei ao médio Tiquié para realizar trabalho de campo para minha pesquisa de doutorado em Antropologia Social, saindo da categoria anterior que era de assessora das associações indígenas, moradora do Amazonas e ligada ao ISA, ONG com um amplo histórico de atuação naquela região, e adentrando na categoria de antropóloga de uma universidade “do Sul”. Durante a festa de formatura dos alunos de ensino médio da escola, alguns homens me pediram que os fotografasse porque estavam se reencontrando depois de mais de trinta anos sem se ver, pois um deles morava em Puerto Inírida, na Colômbia, desde então. Assim que me prontifiquei a tirar essas fotos, fui repreendida por um grande amigo Tukano com quem eu havia trabalhado durante anos pelo ISA, que me falou: “por que você está

fazendo isso? Fotografando tudo... Vai fazer como os padres, levar embora e não voltar mais?”.

O próprio processo de aprendizado dos conhecimentos Tukano por parte de um *branco*, seja padre, antropólogo ou qualquer outro profissional que atue naquela região, é considerado normal, desejável e até mesmo positivo, quando se resume à aquisição de conhecimentos básicos que permitem viver nas comunidades e conviver com seus moradores no cotidiano: falar a língua, ir à roça, *banhar* cedo, comer *quinhampira*, saber conversar, participar das festas. Isso é visível na forma positiva como Margarida, mulher Nãhuri porã de Pirarara, se lembra de Pe. Antonio Scolaro, que, nas suas palavras, “era muito cativante, comunicativo, comia mingau, gostava de participar das festas dos índios, oferecia comida para as pessoas na missão ou de padre”; ou do Padre Eduardo Lagório, “que gravava a língua e pedia para as pessoas repetirem as palavras para ele gravar, era muito estudioso, passava a noite inteira escrevendo...”. Porém o acesso aos conhecimentos Tukano é visto de modo negativo ou colocado sob suspeita quando revela avidez em adentrar no âmbito de *conhecimentos* considerados *importantes* (*nirõ kahse*). Nesse comportamento sovina por parte dos Tukano, parece estar implícita a noção de que os *brancos* não devem acessar tais conhecimentos, que não são de sua propriedade desde a origem. Os *brancos* não possuem corpos hábeis para dominar esses conhecimentos, nem manejam suas regras de transmissão – não foram *benzidos* desde o nascimento para isso, não cresceram *ouvindo conselhos*, não seguiram nem seguem as *restrições*. Por falta de cuidado e excesso de ânsia por conhecimento, o *branco* torna-se suscetível a doenças, podendo chegar à morte. Um exemplo é o modo desdenhoso como os Hausirõ e Nãhuro contam a história de outro padre, que se mostrava muito interessado, queria aprender a língua e quis aprender a benzer. Porém, mostrou-se interessado demais em aprender *benzimentos*, sem respeitar as restrições necessárias. Além disso, envolveu-se no aprendizado de conhecimentos considerados indevidos, como *sopros*, *estragos*. Contam que esse seu desejo incontrolado em conhecer o deixou calvo e enlouquecido. Dizem que morreu com uma doença inexplicável em Manaus, fato que atribuem a um *sopro* realizado por um *kumu* local, como o qual ele disputava xamanicamente.

## 8.2 Papera kumua: antropólogos-índios, índios-antropólogos, a produção de livros e de outros materiais

Theodor Koch-Grünberg, etnólogo alemão que esteve no Alto Rio Negro entre 1903 e 1905 pautado em um projeto etnográfico voltado a *Völkerkunde* alemã – marcado pela obsessão na documentação –, realizou variadas anotações, fotos, filmagens, gravação de músicas e sons, esboços, com domínio de equipamentos muito modernos para a época (FRANK, 2010). Além de realizar seus próprios registros, o etnólogo coletou diversos mapas e desenhos realizados pelos próprios indígenas com papéis e lápis fornecidos por ele, parte dos quais estão reunidos e publicados no livro “Começos da arte na selva” (KOCH-GRÜNBERG, [1905] 2009). No prefácio do livro de sua autoria, o etnólogo reconhece que os desenhos são de “propriedade espiritual” dos indígenas:

Deixei que eles [os indígenas] enchessem vários volumes de páginas com os seus desenhos, o que permitiu fazerem uma interessante comparação com os desenhos já conhecidos, complementando e aumentando o material já existente. [...] Entrego à publicação estes Começos da Arte na Selva, como a primeira parte dos resultados da minha viagem. Eles são propriedade puramente espiritual dos meus amigos morenos, não tendo eu nenhuma participação na origem deles (KOCH-GRÜNBERG, 2009, p. 25-26).

Além disso, apresenta algumas de suas impressões sobre o modo como os indígenas se apropriavam da técnica do desenho no papel, destacando a prática corrente dos desenhos e da pintura de corpos, cerâmicas, casas, e aproximando o manuseio do lápis àquele do palito utilizado para pinturas com resina colorida:

De fato, causa surpresa quando se vê um indígena que nunca tinha visto lápis e papel, com mão segura esboçando traços do ambiente circundante. No entanto não se deve esquecer que o indígena está acostumado a pintar e a desenhar. Ele possui um autêntico sentido do belo e de embelezamento e aproveita cada ocasião para se expressar artisticamente. Nos eventos festivos, ele pinta seu corpo e seu rosto, adorna peças de cerâmica e trançado com padrões agradáveis; nas paredes da

casa, feitas de casca de árvores, nos instrumentos musicais, nos aventais dos dançantes e nos revestimentos de mascarados, ele põe os seus embelezamentos. Onde quer que possa, deixa agir o seu sentido artístico. Especialmente, o costume de pintar com palitos, usando resinas coloridas, capacita o indígena a usar lápis e papel [...], pois pintando com um palito ele segura-o da mesma maneira como se usa o lápis (idem, p. 29).

Os indígenas do Tiquié não deixaram de atribuir significados às figuras dos *brancos* que dominavam as estranhas tecnologias de registro através da escrita, gravações e fotografias, de modo que Koch-Grünberg era chamado pelos grupos Tukano do rio Tiquié de *Duturo* [Dr.] Koch e de *Papera kumu*, ou seja, xamã dos papéis.

A primeira versão do livro “Antes o mundo não existia”, que posteriormente foi republicado como primeiro número da já citada coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro” (analisada por ANDRELLO, 2010a; HUGH-JONES, 2010b), de autoria dos Desana Umúsin Panlõn Pãrõkumu e Tõrãmu Kenhíri, pode ser considerada a primeira publicação reconhecidamente de autoria indígena da região do alto rio Negro (HUGH-JONES, S. 2010b, p. 205). Assim que na sua contracapa se lê: “este é o primeiro livro brasileiro totalmente escrito (e ilustrado) por um índio”. E ainda: “Este ‘caderno’ foi trazido (por vontade de Tolamã) ao mundo dos brancos pela antropóloga Berta Ribeiro<sup>122</sup>, que fez também a introdução do livro, as notas explicativas e o prefácio”.

Na entrevista dada a Berta Ribeiro transcrita no prefácio do livro, Tolamã, que cursou a escola da missão até a 5ª série primária (PÃRÕKUMU; KĒHIRI, 1995, p. 33), discorre sobre o processo de registro dos conhecimentos de seu pai e da produção do livro. Em sua fala, ressalta seu protagonismo e justifica o interesse em desenvolver a publicação em termos de autoridade: enquanto jovens e seu primo-irmão estavam contando a história Desana de modo errado, seu pai e ele poderiam contar a versão correta, algo que pode ser compreendido em termos de prerrogativas de senioridade, tanto em níveis geracionais – os

---

<sup>122</sup> Além de participar da produção desse livro, a antropóloga Berta Ribeiro também assinou um artigo em coautoria com o desana Tolamã Kenhíri (Luiz Lana), do rio Tiquié, sobre chuvas e constelações desana (RIBEIRO e KENHÍRI, 1991).



mais velhos possuindo mais *conversa* (*ukūse*) do que os mais novos – quanto em níveis intra e interclânicos – *conversa* (*ukūse*) atuando como mecanismo de diferenciação entre clãs e, no limite, entre irmãos dentro do mesmo grupo de irmãos, conforme abordamos no capítulo 2 desta tese:

A princípio não pensei em escrever essas histórias. Foi quando vi que até rapazinhos de dezesseis anos, com o gravador, começaram a escrevê-las. Meu primo-irmão, Feliciano Lana, começou a fazer desenhos pegando nossa tribo mesmo, mas *misturados*<sup>123</sup> com outra. Aí falei com meu pai: “Todo o mundo vai pensar que a nossa história está errada, vai sair tudo atrapalhado”. Aí ele também pensou... Mas meu pai não queria dizer nada, nem para o Padre Casemiro, que tentou várias vezes perguntar, mas ele dizia só umas besteiras assim por alto. Só a mim é que ele ditou essas casas transformadoras<sup>124</sup>. Ele ditava e eu escrevia, não tinha gravador, só tinha um caderno, que eu mesmo comprei. Lápis, caderno, era tudo meu. Quando estava na metade aí eu escrevi uma carta ao padre Casemiro. Ainda não era amigo dele, mal o conhecia, mas disse que iria escrever tudo direito. Ele me respondeu e mandou mais cadernos. Fiquei animado... Não escrevia todo dia não, fui perguntando ao meu pai. Às vezes passava uma semana sem fazer nada, quando terminei, quando preenchi todo um caderno, mandei o caderno ao padre Casemiro, o original

---

<sup>123</sup> Há uma conexão possível com o uso dessa expressão, conforme vimos no capítulo 2, por parte de um homem Nāhuri porã que, ao narrar a história da trajetória de seu segmento de clã, afirmou que em determinado momento passaram a viver misturados com seus cunhados, diferenciando essa situação de uma situação ideal de residência compartilhada apenas pelos *nik# porã*, filhos de um só.

<sup>124</sup> Conforme vimos no capítulo 2, para os povos Tukano o processo de transformação na humanidade atual se deu através de uma viagem no bojo de uma cobra-canoa. Ao longo do percurso, foram feitas paradas em certos locais, as casas de transformação, que são “casas subaquáticas da gente-peixe, locais onde, ao obter novos instrumentos, fazem crescer seus respectivos grupos” (ANDRELLO, 2012).

em desana, a história da criação do mundo até os Diloá. Continuei trabalhando, fazendo um outro original, já em português. Aí pedi ao padre Casemiro para publicar, porque essas folhas datilografadas acabariam se perdendo, um dia podiam ser queimadas, por isso pedi que fosse publicado para ficar no meio dos meus filhos, que ficasse para sempre. Como ele conhecia o Márcio Souza, entregou essas cópias para o Márcio, acho que os desenhos também, os meus e os de Feliciano. Aí o Márcio me escreveu para que eu escrevesse à editora dizendo que eu era um índio autêntico, me mandou o endereço da editora. Eu escrevi mesmo, dizendo que era da tribo tal, das fronteiras, perguntei o dia, a data que ia ser publicado, escrevi para o endereço que me mandou, mas não recebi resposta. Voltei a escrever três cartas e nada de resposta. Foi aí que a senhora [Berta Ribeiro] chegou (PÃRÔKUMU; KĚHIRI, 1995, p. 33).

Após explicar que trabalhou durante um mês e meio com Luiz Lana e eventualmente o kumu Firmiano na reescrita e redatilografia da obra, Berta afirma:

Mas é preciso que se diga que peguei o bonde andando. O incentivo maior aos autores partiu do padre Casemiro Beksta [...]. Ele é que deveria escrever esse prefácio porque é quem mais os conhece e tem uma cultura etnológica e linguística muito mais profunda que a minha dos índios da região. Recusou-se a fazê-lo, temeroso de que, com um prefácio seu, talvez não se cumprisse o objetivo mais alto que persegue: de que este livro volte ao Uaupés e se torne acessível aos índios (PÃRÔKUMU; KĚHIRI, 1995, p. 33).

Há, portanto, nessa obra, além da novidade de ser reconhecidamente de autoria dos índios (HUGH-JONES, S. 2010b, p. 205), o fato de que seu público alvo também inclui os próprios índios da região e não apenas os missionários, linguistas ou antropólogos. Nesse sentido é interessante incorporar a análise de Hugh-Jones, S. (2010b) sobre o duplo direcionamento dos livros da coleção NIRN. Enquanto para uma audiência externa as mensagens dos livros são “nós também somos educados e civilizados. Nós continuamos índios a despeito de sua

‘civilização’, mas nós também podemos selecionar aspectos da sua civilização para promover nossos próprios fins e continuar nossos próprios projetos de vida” (HUGH-JONES, S. 2010b, p. 210, traduções minhas), para “um público indígena, no contexto de um sistema político multiétnico, os livros condensam as palavras dos ancestrais” (idem, p. 213, traduções minhas).

Sobre o direcionamento dos livros para uma audiência interna, em uma nota Berta Ribeiro atenta para a fala de Tolamã, que quer que ocorra a distribuição do livro na região, mas pondera que alguns conhecimentos são restritos aos homens, o que remete ao problema de inserção de certos conhecimentos em redes mais amplas de circulação, subjacente a publicações desse caráter:

Este também é o desejo de Luiz Lana. Mas ao ser entrevistado por mim a esse respeito ficou indeciso, dizendo: “No meio das minhas histórias têm algumas que só os homens podem saber. Gostaria que todos as lessem, mas quem guarda as escolas são os padres mesmo. Se distribuir nos colégios, assim, eles não acharão bom. Eu penso que aqueles que se interessam em saber, poderão ler, os padres mesmo. Acho bom que fiquem assim, os livros, que venham para cá” (PÂRÔKUMU; KêHIRI, 1995, p. 33).

Inaugura-se, então, uma tradição de publicações com autoria indígena produzidas com apoio e/ou organização de antropólogos que se consolida com o fortalecimento do movimento indígena no alto Rio Negro, a criação da Federação das Organizações Indígenas do Alto rio Negro e a parceria com ONGs como ISA, SSL e IPOL. A coleção “Narradores Indígenas do rio Negro”, desenvolvida pela FOIRN em parceria com o ISA e com associações locais, hoje possui oito volumes e segue basicamente o modelo do livro “Antes o mundo não existia”, cuja reedição, conforme dito anteriormente, consiste no seu primeiro número. Mantém-se, de certo modo, a regra de transmissão patrilinear dos conhecimentos masculinos, característica dos povos Tukano, em que um pai narra ao seu filho histórias de origem do universo, da humanidade e da trajetória de seu clã. Para a produção do livro, o filho anota ou grava a narrativa, reproduzindo-a depois de modo escrito, na língua, no papel. O antropólogo apoia na tradução para o português, revisão conceitual, e entra como organizador, prefaciador e escreve as notas do livro (conf. ANDRELLO, 2010a).

Os Tukano Hausirõ porã, moradores de *Pirõ Sekarõ* (São José I), foram responsáveis, com apoio do antropólogo Aloisio Cabalzar, do ISA, pela publicação do quinto volume dessa coleção em 2003, intitulado “Dahsea Hausirõ Porã uküse wiophesase merã bueri turi”<sup>125</sup> – Mitologia Sagrada dos Tukano Hausirõ Porã”, que teve como autores Ñahuri (Miguel Azevedo) e Kũmarõ (Antenor Azevedo). Esse clã, de hierarquia relativamente baixa, foi o primeiro grupo Tukano propriamente dito a compor esta série de publicações, visto que até então só haviam sido feitas duas publicações de clãs Desana (dos Kẽhiporã e dos Wari-Dihputiro porã) e duas de clãs Baniwa (Hohodene/Waliperi-Dakenai e Taliaseri-Phukurana).

A produção do referido livro, além de consistir no primeiro processo formal de registro escrito de conhecimentos Hausirõ porã, ou até mesmo dos Tukano do rio Tiquié, marca, conforme vimos no 3º capítulo desta tese, o início da constituição de uma aliança entre os Hausirõ porã e seus companheiros Ñahuri porã com profissionais do Programa Rio Negro do ISA, a qual persiste até os dias atuais. As apresentações escritas pelo antropólogo Aloisio Cabalzar (ÑAHURI, KUMARÕ, 2003, p. 9-12), do ISA, e por Vicente Azevedo (ÑAHURI, KUMARÕ, 2003, p. 13-15), do clã Ñahuri porã, então coordenador da Escola Indígena Tukano Yupuri, que versam sobre tópicos idênticos a partir de pontos de vista distintos, são interessantes para se refletir sobre diversos aspectos que envolveram a produção e a publicação do livro.

A. Cabalzar inicia sua apresentação valorizando o fato de esta ser a primeira versão Tukano da coleção e descrevendo como foi o processo de produção do livro. Nesse sentido, destaca que a ideia de registro surgiu dos próprios homens Hausirõ porã, em meados da década de 1990, que começaram a manuscruver e a gravar algumas narrativas orais de Joanico Azevedo, pai de Miguel, que ainda vivia, em tukano e em português. Por ocasião de um encontro sobre demarcação da TI Alto Rio Negro realizado na comunidade de São José I [Pirõ Sekarõ], conversaram com o antropólogo pedindo apoio para a publicação de um livro. Daí seguiu-se o processo comum de publicação de livro da coleção, com atividades de transcrição, tradução, novas gravações, revisão, com apoio de Aloisio, que se tornaria o organizador e editor do livro. Cabalzar chama a atenção para a contribuição de outros homens

---

<sup>125</sup> Uma tradução literal do título seria: Livro sobre a Conversa/fala dos Tukano Hausirõ porã que inspira respeito/consideração.

Tukano na elaboração de tal versão dessa coleção, que são exatamente homens do clã *companheiro Ñahuri porã*, mais especificamente Feliciano Azevedo, que narrou uma importante história, e seu filho Vicente Azevedo, que contribuiu na revisão do livro. Além disso, o antropólogo delimita para o público leitor quem são os Hausirõ porã e os Tukano do médio Tiquié, situando-os no contexto mais amplo do grupo Tukano propriamente dito. Para isso, primeiro faz uma apresentação geral dos Tukano, em termos de população, localização tradicional e atual, organização social, e em seguida ressalta o histórico de dispersão dos grupos a partir do primeiro centro de ocupação, na região do igarapé Turi, afluente do baixo Papuri, bem como a ocupação do Tiquié, sua relação com os cunhados Desana, Tuyuka e Miriti Tapuya, e sua vizinhança com comunidades habitadas por outros clãs Tukano.

O organizador do livro explica as três partes que o compõem, explicitando o modo como as histórias narradas pelos velhos foram didaticamente organizadas para apresentação escrita na língua portuguesa. A primeira parte, intitulada *História de Bahuari Mahsã – Gente do Aparecimento*, reúne histórias que contam a origem do universo e da primeira humanidade, os demiurgos que criaram as condições para o surgimento e a vida da humanidade atual; a segunda parte, *História de Pamari Mahsã – Gente da Transformação*, narra a transformação da humanidade atual, seu surgimento em Ipanoré, diferenciação de línguas, dispersão dos povos, e a narrativa da trajetória dos Hausirõ porã, incluindo a ocupação do Tiquié. A última parte, denominada *Histórias recentes*, narra conflitos ocorridos entre diferentes grupos indígenas antes e depois da chegada dos Hausirõ ao Tiquié e uma narrativa do patrão Manduca. Cabalzar deixa de mencionar que o livro é encerrado com uma pequena narrativa sobre o tempo dos missionários.

Por fim, o antropólogo atenta para a existência de uma tradição mitológica comum em toda região do Uaupés e ressalta o fato de que a troca de conhecimentos sobre histórias de cada grupo de descendência e benzimentos costuma ocorrer em festas e rituais intercomunitários. Chama atenção para o fato de que os Hausirõ são vizinhos e aliados dos *Wari Dihputiro* porã do igarapé Cucura, que publicaram parte da sua mitologia no volume 2 dos narradores, e afirma que a publicação do volume 5 consiste numa variação da versão do mesmo mito,

argumentando que a coleção “Narradores Indígenas” se tornou mais uma maneira de se realizar essa troca de conhecimentos entre grupos.

Vicente Azevedo, por sua vez, realiza, a seu modo, a apresentação dos Hausirõ Porã, traçando a origem e a trajetória histórica do grupo. Primeiramente ressalta, apesar das diferenças internas, a origem comum dos Tukano do rio Tiquié e menciona que tal rio é o local de origem de outros povos que hoje vivem no Pirá Paraná, sendo o Uaupés o território de origem dos seus atuais moradores. Destaca o pioneirismo da dupla composta por Kûmarõ Isia, ancestral dos Hausirõ porã, e Ñahuri Sarapó, ancestral dos Ñahuri porã, na ocupação do rio Tiquié; e menciona a atuação conjunta de seus descendentes, Yupuri Maximiano e Urmiri Manuel [Beirinho]<sup>126</sup>, no “comando dos trabalhos e cuidados da área”. Em seguida, aborda o impacto da implantação das missões de Taracua (1923) e Pari-Cachoeira (1940) sobre o modo de vida dos Tukano do rio Tiquié, ressaltando a rigidez da educação e lamentando a promoção do abandono da língua e da vida nas malocas, o roubo de objetos e de ornamentos e a devastação da cultura.

Em relação à produção do livro, sublinha que foi uma iniciativa dos moradores de São José I [Pirõ Sekarõ], que contaram posteriormente com o apoio do antropólogo Aloisio Cabalzar. Afirma que os autores do livro são Miguel, Antenor e seu próprio pai, Feliciano Azevedo, pontuando, assim, a contribuição de um Ñahuri porã em um livro Hausirõ porã. Elenca os objetivos da produção do livro: valorização da identidade cultural, do lugar onde moram, voltando a mencionar o pioneirismo dos Hausirõ e Ñahuri na ocupação do rio Tiquié, e a consideração de conhecimentos que são bons para as gerações futuras. Ressalta que o livro deve ser utilizado como material na escola para o conhecimento sobre mitos, histórias e benzimentos implícitos; destaca a importância da atualização e aprofundamento desses conhecimentos no desenvolvimento de pesquisas; e o modo como esse processo marca um novo modelo político de defesa da cultura. Aborda o movimento recente de valorização da língua e da cultura na escola, iniciado com a

---

<sup>126</sup> Conforme vimos no capítulo 2, aqui, diferente da narrativa dos Hausirõ, há uma distinção clara entre duas gerações de ancestrais dos clãs Hahuri e Ñahuri porã: aqueles que saíram do Papuri e ocuparam o Tiquié, denominados Kûmarõ Isia e Ñahuri Sarapó, que acreditado serem seus nomes e apelidos; e a segunda, uma geração que passou a desenvolver trabalhos na área e que já possui nomes “brasileiros”, Yupuri Maximiano, possivelmente Maximium e Urmiri Manuel, o inspetor Beirinho.

realização de oficinas pedagógicas entre 2000 e 2003 e a construção da Maloca-Escola Yupuri, que define como um local para formar futuros artesãos e gerar empregos com a economia tradicional Tukano. Por fim, define a luta desses grupos como a busca por autonomia política, defesa de direitos e explicitação de suas decisões para os órgãos de apoio.

Se analisarmos as narrativas de cada um dos apresentadores, veremos que, por um lado, Aloisio Cabalzar demonstra uma preocupação em apresentar e definir conceitualmente a publicação perante um público mais amplo que poderia vir a acessá-lo, o qual inclui, além dos leitores locais, pesquisadores ou mesmo missionários, entre outros. Assim, sua narrativa consiste principalmente em valorizar o pioneirismo da versão Tukano da coleção; o protagonismo e autoria dos indígenas e seu papel como colaborador; a contextualização social dos Tukano do médio rio Tiquié; a explicitação, como editor, da lógica subjacente à organização do livro em três partes; e a ideia de uma aproximação entre as práticas de troca de conhecimentos que incluem a afirmação de versões da história de cada grupo de descendência realizadas pelos velhos em festas e rituais intercomunitários e este novo modo de realizar essas trocas, a publicação de livros. Este último tópico é fundamental, pois prenuncia, de certa forma, um ponto importante das análises desenvolvidas posteriormente por Andrello (2010a) e Hugh-Jones (2010b) sobre a coleção NIRN: o argumento de ambos de que um dos aspectos dessa coleção é a reafirmação das diferenças entre clãs em contextos em que as práticas rituais que criavam ocasiões para reiteração dessas diferenças não existem mais.

Por outro lado, Vicente Azevedo apresenta preocupações com questões visivelmente internas aos clãs Tukano: (1) no âmbito mais geral (bacia do Uaupés), a definição do Uaupés como local de origem dos Tukano; (2) no âmbito local (Tiquié), os grupos do Tiquié possuem uma origem comum, mas os Hausirõ e Ñahuri foram pioneiros na ocupação do Tiquié; (3) em um plano microlocal (relações Hausirõ e Ñahuri), Hausirõ e Ñahuri atuam como *companheiros* desde a ocupação do Tiquié até hoje, quando os Ñahuri colaboram com os Hausirõ em suas publicações – fato que a própria realização da apresentação de um livro sobre narrativas Hausirõ por um Ñahuri só vem a reforçar. Por fim, ao articular a publicação do livro com o movimento de constituição da Maloca-Escola, Vicente demonstra interesse em definir e reforçar a política da então recém-criada Associação Escola Indígena Tukano Yupuri e seu próprio papel nesse processo perante as organizações

indígenas do alto rio Negro e órgãos parceiros, como governo e ONGs, pleiteando a composição e o reforço de alianças. Desse modo, em sua apresentação, Vicente condensa tanto aquele aspecto da análise realizada por Andrello (2010a) e Hugh-Jones (2010b) acima citados quanto outro aspecto apontado por tais autores em relação à coleção, qual seja, uma ampliação e adensamento das relações dos clãs com os brancos.

Na análise da coleção NIRN, Hugh-Jones (2010a, p. 217-218) afirma que três fatores interconectados parecem subjazer ao número extraordinário de livros publicados por autores indígenas do Tiquié, Uaupés e alto rio Negro: primeiro, as circunstâncias históricas peculiares de suas relações com os outsiders, isto é, suas relações com os comerciantes/extratores de borracha, interessados nos produtos e trabalho indígenas, e então com os salesianos, interessados em civilizá-los e em salvar-lhes as almas; segundo, “a existência de grupos patrilineares, inabitual para o contexto amazônico, cuja identidade repousa sobre o controle de propriedades ancestrais materiais e imateriais. Desses traços decorre também a analogia entre livros e objetos rituais e entre noções indígenas e compreensões ocidentais de cultura como patrimônio” (HUGH-JONES, 2010b, p. 217-218, traduções minhas). E finalmente:

[...] a presença de antropólogos trabalhando em conjunto com uma ONG engajada em um programa que une questões ambientais com a defesa de heranças (patrimônio) culturais indígenas. Os livros seriam, em parte, transformações das monografias e compilações de mitologia, produzidas por uma geração prévia de antropólogos. Essas transformações ocorrem paralelamente a uma transformação no papel dos antropólogos de observador participante a participante observador e colaborador (idem, ibidem, traduções minhas).

Em relação a esses fatores, eu reforçaria o papel da atuação dos missionários como formadores dos indígenas na leitura e na escrita e como pioneiros nas pesquisas colaborativas com indígenas, mencionado no tópico anterior.

Para além dessa coleção, muitas experiências de registro de conhecimentos e publicações têm sido efetivadas no âmbito de pesquisas colaborativas realizadas por membros de associações



comunitárias e indígenas, profissionais de ONGs e especialistas de diversas áreas. Enquanto muitos materiais são produzidos nas línguas indígenas, seguem uma lógica conceitual indígena e possuem uma circulação mais local, outros são desenvolvidos na língua portuguesa e visam, para além do alcance do público local e regional, conferir visibilidade a esses processos, tornando-os acessíveis a um público mais amplo. Dentre esses de maior alcance, entre os grupos Tukano do Tiquié podemos destacar a publicação do livro “Peixe e gente no alto rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia”, organizado por Cabalzar (2005), antropólogo do ISA, e que possui como autores especialistas Tukano, Tuyuka, além do próprio antropólogo, um ictiólogo e um engenheiro de pesca. De um modo mais abrangente, na região do alto rio Negro, podemos citar o livro “Manejo no mundo – conhecimentos e práticas indígenas no Noroeste Amazônico”, também organizado por Cabalzar (2010), em que a ideia de coautoria entre indígenas e não indígenas é valorizada. A apresentação do livro<sup>127</sup>, escrita por membros da FOIRN e do PRN do ISA, anuncia um pouco da tônica da produção:

Os materiais reunidos, editados e publicados resultam de processos em curso de sistematização e produção colaborativa de conhecimentos, seja entre jovens estudantes-pesquisadores indígenas e os conhecedores mais velhos de suas próprias comunidades, seja com a participação de cientistas-pesquisadores, quase sempre no ambiente das escolas indígenas diferenciadas de ensino fundamental e médio implantados na região do alto rio negro desde meados dos anos 1990 (ANDRADE et al, 2010).

A maior parte dos artigos que compõem o livro “Manejo do mundo” foi elaborada por indígenas e não indígenas da região do alto rio Negro que estão envolvidos, desde meados da década de 2000, na construção de planos de gestão territorial ou manejo ambiental nesta região, processos que envolvem equipes interculturais e multidisciplinares, com lideranças comunitárias, Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMAS, categoria composta neste contexto), conhecedores, alunos, professores, e profissionais de diversas áreas

---

<sup>127</sup> Este livro, do qual fui colaboradora, recebeu o prêmio Jabuti na categoria de Ciências Humanas em 2011.

(como antropologia, ecologia, agronomia, educação, astronomia, produção audiovisual), em torno de atividades diversas, tais quais reuniões, oficinas, pesquisas, grandes encontros, viagens de intercâmbio, promoção de rituais. De acordo com o organizador:

Essas pesquisas vêm sendo desenvolvidas, sobretudo na última década, por equipes formadas por indígenas e não indígenas no âmbito da parceria entre a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o Instituto Socioambiental (ISA) e associações, escolas e comunidades indígenas na região do médio e alto rio Negro. Nesse período, várias iniciativas investiram nas possibilidades do desenvolvimento sustentável a partir do diálogo intercultural, com ênfase na perspectiva indígena (CABALZAR, A. 2010).

É no contexto desses projetos e da escola indígena que surge no alto rio Negro a categoria de pesquisador indígena:

A emergência dos pesquisadores indígenas se dá nesses contextos, seja de formação das novas gerações nas comunidades ou de formulação e execução de seus projetos, em que se privilegiam conhecimentos e o entendimento indígena. Surgem grupos de pesquisa nas escolas indígenas (várias delas já contando com o ensino médio) e ligados a associações de base, em seus planos de gestão territorial ou manejo ambiental, em vários de seus aspectos (peixes, animais, florestas, cultivares, dentre outros). Muitas ações em educação escolar indígena na região têm valorizado a pesquisa de temáticas relevantes, mais que as disciplinas, na construção curricular e político-pedagógica (CABALZAR, A. 2010, p. 12).

Essas experiências de manejo ambiental têm gerado a produção de diversos materiais, entre mapas, calendários, gráficos, textos, desenhos, fotos e vídeos, conforme tendência descrita por Hugh-Jones, S. (2012), que possuem um caráter diferente dos livros produzidos na coleção NIRN. Como explicita o próprio organizador:

Aqui há o cruzamento entre duas perspectivas: uma mais estritamente indígena, segundo a qual cabe à sociedade mediar sua relação com os

outros seres e gentes, seja através de procedimentos rituais e xamânicos, seja através de restrições no uso de locais ou moderação no consumo e nos comportamentos relativos à formação do corpo e da pessoa. A outra visão, mais ocidental, concebe o meio ambiente como recursos, mais ou menos escassos, a serem usados adequadamente a partir de certos critérios econômico-ecológicos (CABALZAR, A. 2010, p. 13).

Ao menos no que tange às experiências desenvolvidas no rio Tiquié, das quais tive a oportunidade de participar parcialmente como assessora do ISA, mesmo que suscitadas por problemas trazidos a partir de um arcabouço conceitual exógeno – no idioma do desenvolvimento sustentável e do manejo ambiental –, elas eram de certa maneira “canibalizadas” pelos Tukano. Estes transformavam questões de mudanças climáticas em discussões sobre o *abandono* da realização de um ciclo de rituais relacionados a diferentes épocas de um calendário local pautado na divisão entre invernos, marcados pelo ocaso de constelações próprias, e verões, marcados pela época do amadurecimento de certas frutas – sendo que algumas épocas demarcavam a passagem de seres que ocasionam certos tipos de doenças, as quais deveriam ser evitadas através de procedimentos xamânicos. Questões de escassez de peixe na bacia do rio Tiquié ultrapassavam a reflexão sobre transformações sociais e uso excessivo de malhadeiras e se transformavam numa discussão sobre o *abandono* de técnicas tradicionais de pesca e da produção de seus artefatos – procedimentos que exigiam benzimentos e restrições – ou sobre conflitos em relação aos limites da área de pesca de cada clã, ou ainda numa crítica aos erros cometidos pelos *kumua* atuais, que, ao benzer o banho do bebê recém-nascido, utilizam pimenta em seus procedimentos agredindo os *wai mahsã*, que fecham suas casas, impedindo a livre circulação de peixes.

É interessante citar dois artigos que contam com a autoria de alguns Hausirõ e Ñahuri porã, escritos em coautoria com antropólogos, que coordenaram os dois processos que descrevem: (1) “Manejo ambiental e pesquisa do calendário anual no rio Tiquié”, assinado por assessores do ISA (antropólogo e engenheiro agrônomo), conhecedores tukano, coordenador dos AIMAs e presidente da ACIMET, AIMAs do médio e alto Tiquié (AEITY, ACIMET, ATRIART), e um aluno do

Ensino médio da Escola Tuyuka; (2) “Calendário astronômico do médio rio Tiquié”, assinado por uma antropóloga (por mim, no caso) e por um engenheiro agrônomo do ISA, pelo Assessor Pedagógico Indígena pela Semec – que foi coordenador da AEITY entre 2005 e 2008 –, por um pesquisador, um conhecedor e um AIMA, um professor e um aluno do ensino médio da AEITY, um conhecedor e coordenador da ACIMET, e por um pesquisador, físico e planetarista da PUC de São Paulo e membro da Sociedade Brasileira para o ensino da astronomia (SBEA).

As pesquisas que deram origem aos artigos, devido à sua complexidade, mereceriam uma análise à parte, porém discorrerei sobre elas em linhas gerais, levantando algumas questões que considero importantes no contexto das reflexões realizadas nesta tese. Apesar de a primeira pesquisa abranger um maior número de pessoas, comunidades e associações e ser realizada no âmbito da construção de planos de manejo ambiental da bacia do rio Tiquié, e de a segunda ter envolvido mais diretamente apenas moradores das comunidades que compõem na escola indígena Tukano Yupuri, ambas se retroalimentaram.

De acordo com Cabalzar, A. (2010, p. 46):

A pesquisa Calendário Anual do rio Tiquipé, do ponto de vista dos pesquisadores indígenas mais jovens, é uma maneira de dar sentido às práticas de manejo, e fonte de conhecimentos e aprendizado com os mais velhos. De modo mais geral, permite entender a relação dos povos do alto rio Negro com seu meio ambiente, as práticas e conhecimentos envolvidos [e] pode ser uma via para explorar interfaces entre conhecimentos indígenas e ocidentais.

Essa pesquisa se insere num projeto mais amplo que surgiu em 2005 a partir da realização de diversas reuniões e encontros que definiram o manejo ambiental como prioridade das associações indígenas do rio Tiquié, inclusive no âmbito da cooperação com a parte colombiana. Sendo assim, envolveu o desenvolvimento de atividades de pesquisa, monitoramento e registro a partir da perspectiva Tukano de manejo do mundo (*ati pati kahse iñanñññse*, lit. cuidados com as coisas dessa camada), que engloba o acompanhamento de um calendário anual concernente aos saberes cotidianos sobre movimentos das constelações, ciclos de espécies de frutas e animais, seus ambientes, as épocas corretas e técnicas necessárias para realização de atividades econômicas, bem como envolve a narração de histórias de origem sobre os diversos seres

que compõem o cosmo e a realização de atividades de benzimentos e cerimônias que possibilitam a interação adequada entre estes diversos seres, de acordo com um ciclo ritual bem definido. Para o registro desses conhecimentos, técnicas dos brancos foram apropriadas: elaboração de mapas, calendários, esquemas, fichas, sistema de GPS, diários.

Formaram-se dois grupos de pesquisa: um no médio Tiquié, envolvendo várias comunidades, a AEITY e a ACIMET; e outro no alto Tiquié, envolvendo a Escola Tuyuka e a Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié (ATRIART). Ambos envolviam a participação de agentes indígenas de manejo ambiental (AIMAs), alunos na última etapa (4º ciclo) do ensino fundamental e do ensino médio, professores, coordenadores das associações, além dos conhecedores mais velhos. O ISA e as associações formaram três centros de pesquisa, situados em diferentes trechos do rio Tiquié: em Pirarara, São José e São Pedro (os dois últimos junto a sedes de escolas indígenas). Tais centros contam com placas solares e equipamentos de informática, viabilizando que tanto os agentes indígenas de manejo ambiental quanto estudantes e professores do ensino médio aí desenvolvam suas pesquisas. A pesquisa do calendário faz parte da formação em pesquisa dos AIMAs e estudantes de nível médio das escolas indígenas e tem como instrumento básico o diário de anotações, no qual cada um registra um conjunto de observações sobre os ciclos. Nesse sentido, realizou-se uma série de oficinas, intercâmbios e encontros (AZEVEDO, M. et al, 2010, p. 48-49, 54-55). Na época da publicação do artigo no *Manejo do Mundo*, apesar da existência de um rico material, composto por um conjunto de diários dos AIMAs elaborados a partir de 2005, gráficos anuais dos ciclos e calendários compilados por cada grupo de pesquisa com apoio dos assessores do ISA, as publicações referentes a esta pesquisa ainda estavam em fase de elaboração<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> Atualmente a pesquisa, além de ter gerado publicações menores, conta com um site denominado “Ciclos anuais dos povos indígenas do Tiquié”, que dispõe, na forma de calendários circulares anuais digitais, os resultados da pesquisa por ciclos anuais a partir de 2005, a explicação sobre o calendário dos povos indígenas do Tiquié, a descrição de um ciclo anual ideal, a pesquisa colaborativa, e sobre a própria noção de manejo do mundo, do ponto de vista dos povos Tukano, e uma reflexão sobre povos indígenas da Amazônia sobre mudanças climáticas. A pesquisa foi lançada em 1º de dezembro de 2015 em Paris, pelo ISA e InfoAmazonia, durante a Cúpula das Nações Unidas sobre

Por sua vez, a pesquisa intitulada na língua Tukano *Nikã Kɨmari wasetisere keose*, que significa algo como a medição do que ocorre ao longo de um ciclo anual – e que acompanhei mais diretamente –, foi realizada entre os anos de 2005 e 2008 por membros da AEITY e ACIMET, em parceria com assessores da equipe Tiquié do Programa Rio Negro do ISA e com consultoria em astronomia de Walmir Thomazi Cardoso (PUC-SP e SBEA), no âmbito da Escola Indígena Tukano Yupuri. Surgiu a partir da preocupação das lideranças em promover momentos de ensino-aprendizagem dos conhecimentos tukano e desana sobre astronomia considerando sua concepção de manejo ambiental, que relaciona o movimento das constelações a outros ciclos da natureza e da vida social. Foi inspirada em parte pelo contato que membros da coordenação da AEITY tiveram com os calendários produzidos pelos indígenas da ACAIPI, no Pirá Paraná, Colômbia, em processos de “investigación” realizados com profissionais da FGaia Amazonas. Ao procurar os assessores do ISA, demonstraram interesse em identificar e registrar as constelações e o ciclo das mesmas para os Tukano e Desana; registrar os mitos de origem de cada uma das constelações; e pesquisar, do ponto de vista dos velhos, quais os fenômenos que ocorrem na época em que cada constelação “baixa” no horizonte, através da reunião de conhecedores locais e de um especialista em astronomia. Foram realizadas três oficinas de astronomia que contaram com a participação de alunos, professores, pais, mães, lideranças, conhecedores e demais moradores das comunidades, bem como atividades de pesquisa dos alunos, com orientação minha, dos professores e dos conhecedores. Aconteceram sessões de observação noturna do céu, narração, registro e *dramatização* de mitos de origem de constelações e elaboração de calendários anuais do médio Tiquié. Concomitantemente, os AIMAS aprofundavam suas experiências de pesquisa (AZEVEDO, V. et. al, 2010, p. 56-63). No período entre as oficinas, os alunos da escola registravam, em “cadernos de constelação” (*Nohkoa bueri puri*), a composição e movimento de constelações ao longo do ano, com ajuda de seus pais, tios e avôs.

---

Mudanças Climáticas, a COP 21, cumprindo dessa maneira o prenúncio de que o “Manejo do Mundo visa, ao mesmo tempo, conexões das pesquisas indígenas e conjuntas no rio Negro com debates mais globais e colaboração em discussões relevantes nos dias de hoje, com novas parcerias” (CABALZAR, A. 2010, p. 13).

Um dos resultados da combinação dessas duas experiências foi a publicação da revista *Marĩ kahtiri pati kahse ukuri turi* (AZEVEDO, V. et al 2008), produzida na língua tukano, numa parceria entre AEITY, ACIMET, FOIRN e ISA, que apresenta as narrativas mitológicas de origem das constelações; a descrição de um ciclo anual da perspectiva Tukano – que envolve constelações (invernos) e épocas de frutas (verões), ciclos dos animais (da terra, do ar, da água), atividades econômicas (roça, caça, pesca), bem como doenças e benzimentos – feita por um conhecedor; e a descrição desses ciclos feita pelos agentes indígenas de manejo ambiental. Como resultados gráficos da pesquisa de astronomia, foram produzidos cartazes com o ciclo de constelações tukano e desana em versões nas línguas tukano e português (AZEVEDO, V. et al, 2010, p. 63-64) e a impressão posterior de algumas versões do calendário circular produzido durante a terceira oficina.

Outro importante resultado é a tese de Walmir Thomazi Cardoso, “O céu dos Tukano na Escola Yupuri. Construindo um calendário dinâmico”, de 2007, que abordou aspectos da astronomia tukano a partir dessa experiência, principalmente as técnicas usadas na identificação e descrição dos ciclos de constelações dos Tukano do médio Tiquié, e seus resultados (AZEVEDO, V. et al, 2010, p. 65).

É interessante enfatizar as aproximações e diferenças que existem entre os processos relativos à realização dessas pesquisas e das publicações delas derivadas e o processo de publicação de livros da coleção NIRN. A produção de livros desta coleção envolve apenas uma pequena equipe – pai, filho e antropólogo –, e os conhecimentos são transmitidos de modo patrilinear. No entanto, após a sua publicação, eles entram numa rede ampla de circulação que foge ao controle daqueles que os produziram. Apesar de apresentarem narrativas nos moldes contados pelos velhos, há também todo um processo de sistematização de conhecimentos, que inclui, conforme vimos anteriormente, a transcrição da narrativa oral para o formato escrito, sua tradução para o português e a ordenação de mito-histórias em formato de partes e capítulos de livros. Anterior Azevedo costumava me dizer que eles tinham ainda as fitas cassete com as falas de seu avô e de seu pai em Tukano e queriam publicar um novo número do livro na própria língua, porque certos conceitos não são traduzíveis para o português. Quanto ao acesso a conhecimentos e técnicas dos brancos, a participação na elaboração de um livro desta coleção vai proporcionar a

apenas um homem – e em alguns casos a seus irmãos – o manuseio de cadernos, lápis, canetas, gravadores, fones de ouvido e hoje em dia, eventualmente, computadores.

As pesquisas realizadas no âmbito de planos de gestão territorial ou manejo ambiental envolvem uma diversidade de sujeitos, conforme enumeramos acima, gerando uma complexidade no que tange aos processos de transmissão, registro e circulação de conhecimentos. Essas pesquisas, que abordam conhecimentos masculinos, são desenvolvidas nesse mesmo domínio: no Tiquié só existem AIMAs homens; pesquisas e encontros consistem basicamente num diálogo entre homens. Mesmo aquelas atividades desenvolvidas na escola sobre a temática só envolviam conhecedores homens, apesar de envolver alunas mulheres. No entanto, apesar de incluir momentos importantes de transmissão de conhecimentos patrilineares intraclânicos feitos em casa – de avô para pai, de pai para filho, de tio paterno para sobrinho –, elas também proporcionam momentos mais abertos de diálogos entre conhecedores e pesquisadores de diferentes clãs e grupos exogâmicos, tais quais os encontros, oficinas e intercâmbios.

Entendo que essa espécie de *mistura* no modo de transmissão e circulação de conhecimentos proporcionada pelas pesquisas era bem “digerida” pelos seus participantes no sentido de que, ao *escutarem* e fazerem seus registros (em cadernos, gravadores, folhas etc.), estavam atentos em situar quem estava falando – quanto ao grupo, clã, lugar de origem –, o que lhes permitia estabelecer, em todo momento, comparações com conhecimentos que haviam escutado ou não pela via patrilinear, identificando quais eram pontos comuns e quais eram diferentes. Nesse sentido, acontecia algo semelhante ao que um homem me falou em relação ao aprendizado de benzimentos com o sogro: “assim que eu ouvia dele, eu ia confirmar com meu pai”. Do mesmo modo, as mulheres, mesmo ouvindo e registrando alguns conhecimentos masculinos na escola, tinham plena percepção de que eram conhecimentos masculinos, contados e dominados por homens.

É no processo de sistematização desses conhecimentos para a realização de publicações que a *mistura* se dá de modo menos controlado, especialmente no caso de calendários. Em alguns textos, como a compilação de mitos de origem de constelações que mencionei anteriormente, foram publicadas, em um mesmo livro, versões de diferentes grupos exogâmicos (Desana e Tukano) e de clãs Tukano (Hausirõ e Ñahuri). Mesmo tendo todos os nomes, grupo e origem de



cada um dos *conhecedores* identificados logo abaixo do título de cada história, isso de certo modo parecia incomodar aos Tukano, tanto que, logo após a publicação do livro, homens Ñahuri porã vieram me pedir que publicasse um livro só com os conhecimentos deles sobre histórias de constelações. Essa solicitação deu origem a uma publicação posterior sobre mitos de origem do sol e da lua e de algumas constelações, contados por homens Ñahuri e por um velho do clã *companheiro* Hausirõ. A participação em pesquisas relativas ao manejo ambiental envolve um acesso de maior número de homens a uma maior quantidade de tecnologias dos brancos. Além de cadernos, gravadores, fones de ouvido, computadores, há também manuseio de fitas métricas e balanças, GPS, aprendizado da leitura de cartas-satélite, bem como o exercício da tradução de conceitos de manejo ambiental ocidentais em termos de concepções indígenas de manejo e vice-versa.

Em relação à política interclânica, é interessante notar que, apesar de ambas as pesquisas terem envolvido de algum modo a participação dos moradores de quase todas as comunidades do médio Tiquié, pode-se dizer que, enquanto as lideranças *Hausirõ* de *Sopori Bua* (São José meio) e *Ñahuri* de *Bote Purĩ Bua* (São José II) estiveram à frente da pesquisa sobre calendário astronômico realizada no âmbito da escola, coordenando professores, alunos e conhecedores, as lideranças Ñahuri de *M#hã Tuhkurõ* (Pirarara) estiveram mais envolvidas na coordenação da pesquisa sobre ciclo anual realizada no âmbito das comunidades, acompanhando grupos de pesquisa, AIMAs e conhecedores, da sua comunidade e das comunidades próximas de *Wahp# Nuhk#*, *Wariã Tuhkurõ* e *Oan#*. De certo modo, essa divisão de trabalho segue o mote da fundação daquelas que podem ser consideradas as principais associações indígenas do médio Tiquié: a Associação Escolar Indígena Tukano Yupuri, que teve como coordenador, nas suas primeiras gestões, Vicente Azevedo, de Bote Purĩ Bua, e como administrador Antenor Azevedo, de Sopori Bua, fundada no ano 2000 com o objetivo de construir uma experiência de educação escolar indígena específica voltada para os interesses dos membros das comunidades locais; e a ACIMET (Associação das Comunidades Indígenas do médio Tiquié), fundada com o intuito de promover o manejo sustentável dessa região, por Manuel Azevedo, Ñahuri porã de *Wahpu N#hk#* (Pirarara), que foi seu presidente até a sua morte, em 2012.

Portanto, enquanto o estabelecimento de relações de aliança dos *Hausirõ* e *Ñahuri porã* com os *brancos* do ISA ocorreu, conforme

vimos em distintos momentos desta tese, através da produção do livro 5 dos Narradores Indígenas e da construção da maloca-escola, a temática de manejo ambiental se constituiu num dos principais canais de articulação dos Ñahuri da área de *Mahawai Tuhkurō*, *Wahp# Nuhk#*, *Wariã Tuhkurō* e *Oan#*, com seus assessores e consultores. Desse modo, podemos afirmar que, em certo sentido, os *Hausirō* e *Ñahuri* de Sopori Bua e comunidade vizinha estavam para a escola indígena assim como os Ñahuri de *Mahawai Tuhkurō* e comunidades dos arredores estavam para o manejo ambiental.

Um ponto importante que infelizmente não terei como analisar nesta tese, mas que não posso deixar de mencionar, é a recente presença de alunos Tukano no curso de pós-graduação em Antropologia Social da UFAM. Um desses alunos é Dagoberto Lima, *Ñahuri porã* da comunidade de *Mahāwai Tuhkurō*, que estudou filosofia na Faculdade Dom Bosco, em Manaus, e, depois de formado, retornou à comunidade, assumindo a função de professor na Escola Tukano Yupuri. Além disso, atuou como pesquisador indígena contratado pelo ISA, como tradutor, da língua Tukano para o português, de textos e falas produzidos nos processos relativos a manejo ambiental, e como membro do Grupo de Trabalho do programa de formação ICPRN (Instituto de Conhecimentos Indígenas e Pesquisa do Rio Negro). Esses alunos que foram formados no ensino básico e, em alguns casos, também na graduação pelos salesianos, em diálogo com seus atuais orientadores têm-se engajado na constituição do que denominam antropologia Tukano, que João Paulo Lima Barreto, Tukano, define como “o estudo antropológico do conhecimento indígena tukano, o exercício de um estudo feito ‘por dentro’ do conhecimento, isto é, feito por um indígena estudante de Antropologia que lança mão do conhecimento antropológico para explorar uma ‘visão indígena’ sobre o sistema de saberes e práticas Tukano” (BARRETO, J. P. L. s/d). Recentemente, Dagoberto e Gabriel Maia, Oye porã, clã de alta hierarquia Tukano, encaminharam uma carta à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UFAM solicitando um parecer favorável para a escrita da dissertação na língua Tukano, o que resultou na abertura de um processo.

### 8. 3 Alianças, conhecimentos e registros

Neste capítulo, apresentei diversas feições que os processos que hoje chamamos registro de conhecimentos Tukano adquiriram com o passar do tempo, bem como a importância do estabelecimento de alianças entre índios e brancos – missionários, antropólogos acadêmicos ou de ONGs, e outros profissionais – na sua realização.

Em certo aspecto, o registro de conhecimentos é um modo de criar e estabelecer relações entre clãs e entre clãs e os *brancos*. As relações com os *brancos* nos processos de registro tendem a se tornar cada vez mais complexas ao envolver número maior de pessoas e instituições e ao inserir debates e experiências locais em discussões globais, como aquelas sobre mudanças climáticas. É interessante pontuar que, na relação atual com antropólogos e outros cientistas e profissionais, proporcionada por esses processos de registro e por pesquisas acadêmicas, os Tukano demonstram preocupação em ser roubados, isto é, em que aqueles conhecimentos gravados, transcritos, digitados sejam levados para longe, assim como os padres fizeram com seus objetos e conhecimentos. Mas esse é um risco que demonstram valer a pena correr, pois, ao menos nos processos de pesquisa colaborativa, são os próprios índios que se estão apropriando de técnicas de registro ocidentais – escrita, gravação, digitação, impressão e, em alguns casos, programas de edição gráfica, GPS, mapeamento, calendários, etc. –, demonstrando atualmente uma preocupação recorrente em dominar a técnica completa dessas produções.

Se observarmos a trajetória dos processos de registro de conhecimentos no alto rio Negro e, no caso que nos interessa, entre os Tukano do Uaupés e Tiquié, podemos verificar transformações nas relações estabelecidas entre *brancos* e indígenas para esse fim. Estas se fazem notar na mudança de categorização – os *brancos* deixam de ser os únicos pesquisadores, ao passo que os indígenas passam de colaboradores a narradores, conhecedores e pesquisadores indígenas – e na definição da autoria das obras – os brancos, que eram autores, passam a ser organizadores e coautores, enquanto os indígenas, que eram informantes, tornam-se autores e coautores.

Nas dinâmicas intra e interclânicas, intra e intergrupais, há variadas reverberações desses processos. Todos eles envolvem momentos de transmissão oral e atualização de conhecimentos patrilineares na língua Tukano, com o uso de técnicas exógenas de

registro. Promovem, além disso, a criação de momentos de troca de conhecimentos interclânicos e entre diferentes grupos exogâmicos, que, conforme Cabalzar (2003), Andreello (2010a) e Hugh-Jones, S. (2010b), já ocorriam em outros contextos. Nesse sentido, criam novas possibilidades de afirmação de narrativas e objetificação de riquezas – conhecimentos em formas gráficas – e o angariamento de privilégios, de um conhecedor ou de um clã/grupo exogâmico perante outro. No entanto, os Tukano demonstram preocupação em limitar as formas de *mistura* entre conhecimentos, demonstrando que, apesar de terem interesse em acessar outros conhecimentos e em reafirmar seus conhecimentos perante outros, valorizam e consideram mais segura a lógica patrilinear de sua transmissão e circulação.

Demonstrei como, entre os Hausirõ de Sopori Bua e Ñahuri de Bote puri Bua, fundadores da AEITY, os processos de registro de conhecimentos realizados durante a produção do livro da Coleção NIRN e de pesquisas indígenas na maloca-escola foram fundamentais para o estabelecimento de alianças com os profissionais do ISA e para a sua projeção perante o movimento indígena do alto Rio Negro, enquanto para os Ñahuri de Mũhã Tuhkurõ, fundadores da ACIMET e arredores, a realização de pesquisas no âmbito do plano de manejo do Tiquié permitiu a constituição de relações de aliança com os mesmos. Não apenas a realização de pesquisas e a produção de livros, mas o próprio fato de criar esse tipo de relações com os *brancos* também constitui um fator que confere privilégios a conhecedores, lideranças e associações desses clãs de relativamente baixa hierarquia perante seus vizinhos de outros grupos exogâmicos e de clãs hierarquicamente superiores a eles.

## **CAPÍTULO 9. Construção de pessoas, atualização de clãs e transmissão de conhecimentos na maloca-escola**

Neste último capítulo, analiso modos de construção da pessoa, atualização de grupos e transmissão de conhecimentos na maloca-escola. Reflito sobre em que medida a metodologia da escola indígena permite o diálogo entre conhecimentos e modos de transmissão de conhecimentos Tukano (*masĩse*) e dos brancos (*buese*) e a constituição de um tipo específico de pessoa, bem como quais os limites desse processo. Demonstro como a realização da pesquisa indígena impescinde do estabelecimento de múltiplas relações: as parcerias intraclânicas, intergeracionais (professor/aluno, professor/velhos conhecedores, alunos/velhos) e as alianças entre homens Tukano e brancos (principalmente assessores/consultores). A formatura é descrita como ápice da Casa em festa contemporânea e como um momento fundamental tanto para a reafirmação de privilégios e prerrogativas dos clãs fundadores da maloca-escola – Hausirõ e Ñahuri porã – quanto para o fortalecimento de *parcerias* destes com outros clãs Tukano, bem como de alianças com seus cunhados de outros grupos exogâmicos e com brancos (de ONGs, universidades e governo). As apresentações das monografias individuais de final de curso e das danças de kahpiwaia são entendidas, entre outros pontos, como momentos de teste (*yãakeose*) de conhecimentos dos alunos perante os conhecedores (*mahsirã*) e toda a comunidade que compõe a escola Yupuri.

### **9.1. A pesquisa indígena na Escola Tukano Yupuri**

Neste tópico, focalizo as experiências de pesquisa indígena na escola Tukano Yupuri, buscando identificar suas especificidades e explicitar as nuances que envolvem o contato entre conhecimentos do âmbito do *buese* e do *masĩse* neste contexto. Realizo um breve histórico de sua implementação como metodologia de ensino nas escolas indígenas do alto rio Negro, ressaltando a importância de parcerias *intergeracionais* (conhecedores/capitães, professores/alunos) e da criação de alianças entre índios e brancos para a efetivação das pesquisas. Problematico os significados em torno do conceito de pesquisa tal qual formulado na língua Tukano – *seritiĩña mahsirã* –, bem como a inserção de *conhecimentos* (*masĩse*, *merĩse* e *nirõ kahse*) no currículo da escola, os mecanismos de controle da circulação desses

conhecimentos – especialização por gênero e clã –, a realização das monografias individuais, e oficinas que envolveram a participação de especialistas indígenas de vários clãs e assessores e consultores brancos. Demonstro de que maneira se dá a operacionalização dos modos de transmissão de conhecimentos Tukano – pautados nos conceitos de ouvir (*tt̃o*) e ver (*iĩ̃a*) – nas pesquisas indígenas e as relações com os conhecimentos escolares (*buese*). Finalmente, exploro os significados em torno dos conceitos *buerã porã* (filhos de professores; estudantes) e *mahsirã porã* (filhos de conhecedores), já abordada em Cabalzar, F. (2010), e a extensão dos conceitos de *wiorã* (chefes) e *mhẽo nirã* (quaisquer).

Como exemplo de produção escrita de autoria indígena, neste capítulo abordo as experiências de pesquisa e registro de conhecimentos nas línguas indígenas que têm sido realizadas há aproximadamente quinze anos na região do alto Rio Negro através do envolvimento de alunos, professores, *conhecedores*, assessores e consultores de organizações não governamentais, dentre as quais apenas uma parte ínfima é encaminhada para publicação.

Os projetos político-pedagógicos das escolas indígenas do alto rio Negro são voltados para os objetivos e projetos de fortalecimento da vida nas comunidades. Assim como em outras escolas indígenas, na escola Yupuri os processos escolares ultrapassam o espaço da sala de aula e se imbricam no espaço e tempo da vida cotidiana das comunidades. A língua Tukano é a língua de instrução, principal língua falada e escrita, e nesta escola a grafia produzida pelos missionários salesianos e linguistas é revista, visando-se à sua simplificação e a uma maior aproximação da língua tal como é usada no dia-a-dia. No que tange aos conhecimentos indígenas, a escola Yupuri prima pela transmissão intergeracional de conhecimentos, e o professor é aquele que propicia esse processo, convidando os velhos para que venham contar histórias nas escolas e orientando os alunos a indagar os velhos nas suas casas e a registrar os conhecimentos que estão escutando. Momentos considerados importantes no cotidiano das comunidades são considerados parte do calendário letivo da escola, sejam eles *ayuris* (trabalhos comunitários), *dabucuris*, festas, reuniões, atendimentos prestados pelos profissionais de saúde, rezas ou missas.

Ao menos nos primeiros dez anos de seu funcionamento, nas experiências de escolas Tukano do rio Uaupés e Tiquié, mais radicalmente do que na escola Pamaáli Baniwa e Curipaco, dos Arawak

do rio Içana, o foco do ensino e aprendizagem estava precisamente no diálogo com conhecimentos locais, sendo que velhos e velhas eram considerados “conhecedores” (*mahsirā*) e referência fundamental. “Os velhos são nossos livros”, dizem os Tukano.

Em seu já referido artigo sobre os programas de etnoeducação do Pirá Paraná, Hugh-Jones, S. (1997) afirma que, com as mudanças na natureza dos contatos com o exterior, a nova ênfase colocada sobre a cultura tradicional e a importância crescente da educação e da alfabetização, por um lado os capitães têm a necessidade de manter as alianças com os jovens que têm uma instrução escolar; por outro, aqueles a quem falta um conhecimento aprofundado da tradição são igualmente necessitados do apoio dos pajés.

Podemos dizer que, no caso da escola Yupuri e de outras escolas do rio Tiquié, apesar de ocorrer algo semelhante, há certas especificidades: também há uma articulação necessária entre capitães, “pajés” e professores/líderes de associação para implementação de uma educação escolar indígena pautada na metodologia de pesquisa. Porém não há um abismo tão grande entre tais figuras: há muitos casos de capitães que também são *kumua*, e grande parte dos *kumua* requisitados para contribuir na escola é de homens relativamente letrados que frequentaram as escolas missionárias (de Pari, ou até mesmo de Taracua, no caso dos mais velhos) pelo menos de 1ª a 4ª série, falam e leem o português. Na escola Tukano *Yepapirōporā*, do alto Tiquié, tive a oportunidade de acompanhar um caso limite em que um grupo de *kumua* liderou, com o apoio das lideranças mais jovens da associação, o processo de publicação de um livro de benzimentos (conf. NERI et al, 2010). Esse contexto de capitães-*kumua* e *kumua* letrados explica, em partes, a ampla colaboração dos mais velhos com as pesquisas dos alunos. Porém isso não deve ser tomado como um processo espontâneo. Segundo relato de Vicente Azevedo, a contribuição dos mais velhos e *kumua* para a pesquisa exigiu certo processo de “conscientização”. Ademais, há certas regras e limites para transmissão de conhecimentos no contexto escolar, como veremos em seguida.

Ao mesmo tempo em que foi imprescindível a criação de *parcerias* intergeracionais para que a realização de pesquisa nas escolas indígenas do rio Negro se tornasse realidade, foi necessária a apropriação de conhecimentos e de formas de transmissão de conhecimentos não indígenas por parte de professores, alunos e moradores das comunidades, algo que demandou a composição de

alianças das lideranças que estavam à frente do movimento da escola indígena – coordenadores de associação, gestores da escola, professores, secretários – com *brancos*, especialmente assessores e consultores do ISA, IPOL, SSL, mas também com funcionários de governo, principalmente da secretaria de educação, e com gestores e professores de instituições acadêmicas, como Instituto Federal do Amazonas (IFAM), Universidade do Estado do Amazonas (UEA), UFAM, dentre outras. Isso ocorreu e continua ocorrendo em variados contextos, em maior ou menor profundidade: nos cursos de Magistério Indígena, Licenciatura Intercultural, oficinas pedagógicas realizadas nas escolas, intercâmbios envolvendo organizações indígenas e ONGs, encontros promovidos pela FOIRN na cidade de São Gabriel, encontros de educação realizados pela secretaria de educação do município, do estado e/ou pelo MEC. Nesses contextos, indígenas aprendem e/ou aprimoram técnicas de sistematização e apresentação de ideias em pequenos textos, artigos, cartazes, jornais, apresentações de slides, monografias, bem como a elaboração de mapas de territórios, mapas e calendários astronômicos, a manipulação de GPS, câmeras fotográficas, câmeras de vídeo, o uso de gravadores, computadores, impressoras, scanners. Aqueles *brancos* que possuem algum interesse nos conhecimentos Tukano escutam atentamente suas histórias sobre origem da humanidade, e aprendem sobre concepções de manejo ambiental dos antigos, produção de artesanato, técnicas e receitas culinárias.

Um dos pontos centrais das experiências de educação escolar indígena no alto rio Negro e, portanto, também da Escola Tukano Yupuri é a metodologia de ensino através da pesquisa, eixo da formação de professores nos cursos de Magistério indígena I e II, promovidos pela secretaria municipal. Em um livro sobre a metodologia de pesquisa, Muller (2004, p. 11-12), linguista, consultor dos cursos de magistérios indígenas no alto rio Negro, explica:

Na sua origem, a experiência de pesquisa com/para grupos não acadêmicos nasceu da minha prática como consultor e docente dos programas de formação de professores da educação escolar indígena. O trabalho com professores indígenas nos levou rapidamente a admitir que o Estado, as secretarias, os consultores, pouco sabem sobre as culturas indígenas e os professores indígenas são aqueles que sabem e que devem, juntamente com os anciãos, as lideranças, os intelectuais daquelas



culturas, sistematizar seu conhecimento. [...] Passou a ser papel do consultor ou docente, então, o de colocar a serviço dos indígenas, quando solicitado, sua capacidade de organizar eventos pedagógicos de modo que outro produza conhecimento.

E define a pergunta como ponto base da metodologia de pesquisa: Nos confrontamos assim com a ideia – muito concretamente – de que o professor e seus alunos são os produtores do conhecimento e que o *ato pedagógico básico* está em se fazer uma *pergunta* e depois em se partir em busca de resposta ou respostas para ela. A *pergunta* tem que ser formulada pelos agentes e principais interessados: os alunos, que, assim, expressam sua vontade de saber e sua vontade de agir frente ao mundo, revelando ao mesmo tempo sua *atual* inserção na sociedade e suas estratégias para a superação dos aspectos que julgaram importantes, produzindo assim uma *nova inserção* ou novas inserções, cada vez mais de acordo com seus interesses enquanto indivíduos e enquanto coletividade (idem, p. 13).

O projeto político-pedagógico da Escola Utipinopona-Tuyuka, primeira escola a adotar a metodologia de pesquisa no Tiquié, explicita um pouco como essa proposta foi apropriada no caso Tuyuka:

Pesquisas são feitas a partir de perguntas desafiadoras, que de fato mobilizam para a aprendizagem (diferente das questões que são apenas ilustrativas e coloquiais). A escola também valoriza e pesquisa pedagogias tradicionais (formas de transmitir conhecimentos dentro das famílias e comunidades). Professor, comunidades e alunos são pesquisadores, porque estão começando a explorar temas e ensinar conteúdos em Tuyuka sem o auxílio de materiais didáticos prontos. Ele deverá consultar livros, adaptando temas para o tuyuka. Nesse caso, podem consultar livros mas não devem ser um repetidor dos livros, e sim criadores. Não trabalham com cópias ou traduções de textos prontos, apenas os consultam para produzir sua versão própria do conhecimento. A pesquisa visa ao conhecimento,

à valorização cultural e ao incentivo às manifestações culturais (AEITU, 2001).

A metodologia de pesquisa foi adotada primeiramente no rio Tiquié pela Escola Utapinopona-Tuyuka, que a conceitua na língua Tuyuka como *saiña masire*. Este termo é também utilizado nos projetos político-pedagógicos e produções escritas das escolas Tukano do rio Tiquié – Escola Tukano *Yupuri* e Escola Tukano *Yepapirōporā* –, sendo, na língua Tukano, *seritiña masīse*.

Quando se pede a um Tuyuka ou Tukano que traduza essa expressão literalmente, a resposta que se obtém com frequência é que ela significa “conhecimento alcançado através da pergunta”. Podemos pensar que essa ideia corresponde exatamente à noção de pesquisa cujas bases são a pergunta e a curiosidade individual, conforme definida por Muller (2004) e disseminada nos cursos de Magistério indígena. Porém uma exploração da composição do termo na língua Tukano aponta para significados mais amplos. Em Ramirez (1997, t. II p. 168), o verbete *sēríti yā'a*, *sēri yā'a* tem os seguintes significados: tentar pedir, procurar saber, perguntar. Esse termo é composto por *sēri*: 1. v. tr. pedir; e *yā'a*: v. dep. experimentar, tentar (um fazer). Para *masī*, o dicionário apresenta dois significados, quais sejam, *masī*: 1. v. tr. conhecer, saber [...]; e 2. *masi*: v. dep. saber (fazer algo).

A composição do termo aponta, portanto, não apenas para uma relação automática entre os atos de perguntar-conhecer sugerido nas traduções rápidas e literais do termo, mas para a busca de conhecimento, para a ação de *procurar saber* algo, e também *saber fazer* algo e *experimentar*. A ideia de que para os antigos quem deveria procurar o mais velho são os mais novos é comum na fala de vários de meus interlocutores. Como Vicente me explicou em uma conversa:

Meu pai, no final [na proximidade a morte], dizia o seguinte: o espaço é livre. O sábio não vai atrás do seu próprio filho dizendo que isso é aquilo, que o benzimento, história é assim, ele não vai atrás. Os filhos que têm que vir atrás. Quer dizer, lá no tempo dos nossos antepassados, era isso então... E os velhos, os sábios sempre falavam: “essa regra é assim, então é assim”. Tem que ocorrer desse jeito, as normas... era assim. Então aquela pessoa que está interessada, uma vez que ouviu essa comunicação na sua própria família, se aproximava.

As práticas pedagógicas dessas escolas que valorizam o registro de conhecimentos Tukano através do uso de técnicas dos *brancos* nos remetem rapidamente ao argumento de Hugh-Jones, S. (2010b, p. 209, tradução minha) de que, em certo aspecto, os papéis e a escrita são tomados pelos Tukano como “suplemento à memória”, de modo que “uma das razões para registrar conhecimento tradicional em livros é evitar seu desaparecimento”. O autor afirma que “os efeitos da escolarização e a atração da vida urbana sugerem que as transmissões culturais baseadas apenas na memória não são mais confiáveis. O papel agora se tornou uma necessidade”. Porém, ressalva que “há muito mais em relação ao papel do que apenas memória”. Como itens rituais sagrados, livros são também “cultura congelada e coisas que são sacralizadas ou tornadas distintas – pela escrita como uma técnica potente, pelo papel como um meio potente e por gabinetes e livrarias como lugares sagrados, os locais onde livros e papéis são armazenados” (idem, ibidem).

Os currículos escolares das escolas indígenas são construídos em assembleias/reuniões públicas organizadas pela coordenação das escolas com a participação de moradores das comunidades que compõem as escolas, contando com a participação de assessores/consultores de ONGs. Na construção do projeto político da Escola Tukano Yupuri, os moradores da comunidade, com assessoria dos coordenadores e minha, optaram por definir que o currículo da escola teria um “caminho principal” – *Marĩ kahtiri pati kahse* –, algo que na ocasião traduziram como “conhecimentos para a vida e o manejo deste mundo”, mas que literalmente significaria “coisas para a nossa vida nesta camada”. Desse caminho saem várias “trilhas de conhecimentos”, ou temas transversais, que abrangem temas que correspondem ao que nesta tese estou chamando de *saberes comuns (masĩse-merĩse)*, relacionados a conhecimentos sobre a fauna, a flora, atividades econômicas – como roça, pesca, caça –, confecção de artefatos; *conhecimentos dos brancos (buese)*, isto é, língua portuguesa, mercado, legislação indígena, entre outros; e finalmente *conhecimentos importantes (nirõ kahse)*, os quais envolvem benzimentos, cantos-danças, histórias, que se transmitem e circulam através de técnicas de transmissão exógenas, tais como o registro escrito e audiovisual.

É importante ressaltar que *nirõ kahse*<sup>129</sup> é o conceito Tukano utilizado para as mais valiosas propriedades imateriais que compõem o patrimônio do clã/grupo, conforme vimos anteriormente, e é central na definição dos saberes entre grupos Tukano, uma vez que, em uma sociedade altamente especializada e hierarquizada, remete ao domínio dos saberes maiores e à distinção hierárquica de saberes e de pessoas (irmãos maiores e menores, homens e mulheres, jovens e velhos). Segundo Cabalzar, F. (2010, p. 16), para os Tuyuka:

Dentre estes campos específicos de conhecimento e ação, hierarquizados e complementares, alguns são saberes considerados de valor maior (*niromakañe*) por seu poder de proteção e formação da pessoa, sendo centrais na diferenciação entre irmãos homens por ordem de senioridade (critério de hierarquia), e no manejo dos quais alguns conhecedores se tornam respeitados, enquanto irmãos maiores e também segundo a profundidade de seus conhecimentos. Ainda que todo homem adulto possa manejar *niromakañe*, considera-se que a maior parte dos homens não o fará, especializando-se em outros ofícios como o de bom trabalhador, bom pescador, bom caçador. Há pessoas benzidas para exercer estas outras funções, assim como hoje também se benze para exercer novas funções associadas com a dinâmica das comunidades atuais. Aspectos de *niromakañe*, como benzimentos de proteção e cura, também podem (embora raramente o sejam) ser manejados por mulheres que já passaram seu período fértil. Quanto aos conhecimentos de cantor, algumas mulheres também são preparadas desde o

---

<sup>129</sup> Não tive a oportunidade de discutir com meus interlocutores os possíveis significados dessa expressão. Em relação a isso, há alguns caminhos possíveis de interpretação. Em Ramirez (1997), *Nii*: estar, ser, dizer (id. 113); *ro*: marca do inanimado e da parte (id. 157); *kahse*: tecido que recobre o corpo dos animais e vegetais (pele, couro, casca); *kasero*: pele (id. 77). Mas há também a possibilidade de *kahse* estar relacionado ao verbo *kāha*: procedente de, por ex., *itá ñĩkahāse* – pedras da serra (id. 72). Apesar de não constar no dicionário, *Nirõ* é utilizado por vários interlocutores, inclusive nas suas narrativas relativas a trajetórias em referência ao local onde se vive.

nascimento. Já conhecimentos para entoações rituais são considerados exclusivamente masculinos entre os Tuyuka (ver Mahecha, 2004, p. 135).

Hugh Jones, S. (2012, p. 144-145) estabelece uma analogia entre *nirōmakañe* e *keti oka*, entre os Barasana. Para o autor, essa categoria:

[...] deve ser traduzida como ‘discurso poderoso e sagrado, pensamento ou conhecimento esotérico’, aplica-se, particularmente, a cantos rituais [...]. Em sentido mais amplo, *Kéti oka* aplica-se não apenas aos cantos ou benzimentos xamânicos, mas também a cantos de dança, aos cantos latentes nas melodias das flautas *Jurupari* e a objetos rituais, petróglifos e locais sagrados, todos eles evocando comentários exegéticos estendidos ou filiações ancestrais. Cantos, música, objetos, desenhos e lugares, podem ser todos equiparados a seções relevantes de narrativas orais e, assim, servem como veículos ou manifestações de conhecimento ou pensamento [...].

O fato de estarem imersos no universo escolar, no entanto, não implica que os *nirō makañe/nirō kahse* estrito senso (ou seja, aqueles saberes maiores relativos à formação da pessoa) sejam acessados de modo altamente indiferenciado e democrático e, assim, totalmente à revelia das regras habituais de sua transmissão e circulação. Uma parte importante das pesquisas realizadas na escola são as monografias de final de curso. Essas monografias são realizadas individualmente, por cada aluno, com base na “temática curricular” de seu interesse. Ao avaliar as temáticas das monografias de conclusão do ensino médio de alunos da Escola Tukano Yupuri, podemos observar, por exemplo, a tendência a uma especialização de saberes por gênero; ou seja, temas abordados por moços e moças são divergentes e apontam para campos opostos e complementares. De 37 monografias produzidas entre os anos de 2010 e 2012 pelos alunos do ensino médio, quinze moços e apenas três moças optaram pela temática do benzimento; seis moços e nenhuma moça registraram histórias de origem (da humanidade, de clãs, dos trabalhos). Dois moços pesquisaram o ciclo de constelações Tukano, que envolve conhecimentos diversos sobre o cosmos, benzimentos e rituais. Um moço pesquisou cantos masculinos em dia de festa. Uma moça pesquisou frutas; e as demais, conhecimentos especificamente femininos: uma pesquisou cerâmica, outra pinturas corporais, e outra

canto feminino. O tema mais democrático foram os remédios caseiros, pesquisado por seis moças e três moços.

Essa diferenciação entre saberes/especialidades de gênero é fundamental para os Tukano. De acordo com Mahecha (2004, p. 290, apud CABALZAR, 2010, p. 16-17), “considera-se que tanto homens como mulheres aprendem conhecimentos e práticas próprios, pelas quais zelam seguindo estratégias discursivas, no sentido de que o que é assunto de mulher ou assunto de homem só pode ser contado em determinadas circunstâncias e entre determinadas pessoas”. Do mesmo modo, o educador tuyuka Rezende (2007, p. 137) afirma: “desde o tempo dos antigos, a educação do *wi mak#* (dono da casa) e *wi mako* (dona da casa) demarca as diferenças entre homem e mulher. Na maloca, *wi mak#* é o irmão maior de consideração e *wi mako*, a sua mulher”.

Outro ponto interessante é que, ao analisarmos os prefácios das mesmas monografias, veremos que, de certa forma, é seguida a regra de transmissão de conhecimentos masculinos via clã, pois de modo predominante os conhecedores (*masirã*) entrevistados pelos alunos são os velhos e as velhas do seu próprio clã (pais/tios/avós). No entanto, pode ocorrer de buscarem também conhecedores de outros clãs, ou até mesmo de outros grupos exogâmicos, principalmente nos casos de alunos que estão morando em outras comunidades para estudar, ou no caso de haver um velho ou velha reconhecido como grande conhecedor na temática em pauta. Tudo indica que essa maleabilidade, de qualquer modo, é comum, conforme já vimos nos capítulos da parte II desta tese, em relação à transmissão de conhecimentos relativos a benzimentos.

No mesmo sentido, demonstramos alhures (NERI et al., 2010; OLIVEIRA, 2012) como, num processo de registros de conhecimentos acerca de *bahsese* (benzimentos) realizados no âmbito da escola Tukano Yepapirõporã do alto Tiquié, os Tukano de diversos clãs seguiram a lógica de transmissão dos conhecimentos masculinos, *nirõ kahse*, via clã. Após a realização de duas oficinas públicas que envolveram todos os moradores das comunidades, assessores e consultores do ISA – uma em que discutiram o interesse e a importância na temática, e outra com foco na metodologia de pesquisa –, foram constituídos grupos de pesquisa por comunidade. Sendo cada comunidade composta por um clã majoritário, homens de um clã repassaram para seus netos, filhos ou sobrinhos os conhecimentos. A especialização de gênero também foi seguida no processo de pesquisa, se consideramos que, enquanto apenas

os homens envolvidos atuaram como narradores dos benzimentos (velhos) ou como pesquisadores (jovens e adultos), com exceção de uma professora, meninas e mulheres assumiram o papel de desenhistas e digitadoras, ao lado de alguns meninos, jovens e homens.

Mesmo em contextos mais públicos de transmissão de conhecimentos, como é o caso das oficinas pedagógicas realizadas com assessores e consultores do ISA, as quais consistem de encontros que reúnem moradores de todas as comunidades que compõem a escola em torno da discussão de uma temática comum (por exemplo, astronomia, benzimentos, culinária), apesar de uma tendência à “abertura” os conhecedores demonstram o cuidado em não repassar certos conhecimentos de modo generalizado, em contar apenas uma parte do conhecimento, guardando outros detalhes para trocar com seus companheiros de clã e/ou de gênero.

Em uma conversa sobre o modo de transmissão e circulação de conhecimentos na metodologia de pesquisa da escola indígena, Vicente afirmou que, em grande parte, os conhecimentos são repassados dentro do clã, principalmente de pai para filho, avô para neto ou tio para sobrinho. Contou que ele mesmo fez toda uma “conscientização” com os velhos das comunidades para que eles “aceitassem ensinar para o resto”, no caso em que houvesse alunos de outros clãs que tivessem interesse em pesquisar com ele. Ao tratar de contextos mais públicos de transmissão de conhecimentos, como as oficinas pedagógicas, Vicente me explicou que agora eles estão “mais abertos”, exemplificando com o caso de uma oficina de artesanato:

Fizemos uma pesquisa durante uma oficina de cerâmica, de artesãos. Lá nós fizemos um convite pra todos os sábios, de vários clãs [e grupos exogâmicos]: Desana, Siriana, Tukano maior, Tukano menor. Então, “vamos saber a história”, os homens perguntavam... “vamos saber sobre a história de origem do tucum, para saber qual a diferença de tradução desse mito ou desse benzimento”. Os Tukanos começaram a falar. “É assim que nasceu o tucum”. Os Desana: “é a mesma coisa, só muda algumas versõezinhas”. Os Siriana: “é a mesma coisa, só muda alguma coisa”. O benzimento aparece mais para o Siriana. Às vezes o benzimento aparece mais para o Desana. Então eles começam a se comunicar. Tukano também, a mesma coisa. Algumas coisas

sobre de que se trata o benzimento daquele referido tema de pesquisa, ele começa a integrar, sabe? Isso facilitou. Antigamente os nossos ancestrais não entendiam isso, sabe? Que aquele benzimento se comunica também. Por isso que facilitou mais o diálogo.

Isso remete àquela possibilidade de comparação de conhecimentos a que aludi no capítulo anterior, em contextos em que há uma *mistura* de conhecedores de vários grupos e clãs. Aqui Vicente afirma que esses processos que se dão no âmbito de projetos e escolas indígenas levam a uma ampliação da rede de circulação de conhecimentos, algo que avalia como positivo. Mas, assim como vimos no capítulo anterior, essa circulação é controlada. Certos conhecimentos, considerados de maior potência (CABALZAR, F. 2010) ou malefícios, são guardados com cuidado, não podem circular deliberadamente, ponto que fica claro num depoimento de Vicente sobre o registro e a publicação de conhecimentos referentes a *benzimentos* e a remédios caseiros:

Por exemplo, tem o benzimento do parto de uma mulher. Há várias versões de benzimento, mas tem uma consideração quase idêntica [entre diferentes clãs e grupos]. O dos Siriana é assim, tal... [é o] mesmo benzimento. Isso tem que ser publicado, tem que ser escrito. Mas aqueles benzimentos que, vamos dizer, faz mal, destrói aquela pessoa, ou... alguns benzimentos que são muito fortes, sabe? Isso é proibido. Só fica na mente, na memória do sábio, que vai guardando e pode passar para seu filho, se ele quiser. Se não quiser, fica aí mesmo... Por exemplo, remédios caseiros... tem alguns remédios caseiros que são bons demais. Como se diz: “santo remédio!”. Esses santos remédios fazem curar assim num único momento... eles não querem repassar. Fica guardadinho. Principalmente a planta... Tem outros que são mais fracos, eles começam a explicar...

Como vimos no capítulo 7, durante uma oficina na escola Yupuri, enquanto os velhos contavam publicamente diferentes versões de histórias de origem de constelações para os participantes, o velho Feliciano Azevedo contava a Jovino Azevedo, seu *companheiro* de clã, a história de origem dos Tukano e a trajetória do clã dos Ñahuri porã,



que o finado pai de Jovino lhe havia contado antes de morrer, quando Jovino não tinha maturidade suficiente para escutar essa história. Conforme vimos no capítulo 6 desta tese, na mesma oficina de astronomia, ao serem indagados por Walmir Cardoso, os velhos não apontaram publicamente quais eram as estrelas que compunham a constelação Pamo (Tatu), cujo formato correspondia à flauta jurupari, confidenciando-as mais tarde de modo privado ao físico. Desse modo, percebe-se que, durante as oficinas, muitas vezes o que se está passando de modo “privado” nos bastidores – seguindo regras de transmissão clônicas, patrilineares e de gênero – é muito mais relevante em termos de transmissão de conhecimentos do que aquelas histórias contadas publicamente no palco central. Trata-se de uma atualização do complexo jogo Tukano entre “segredo e revelação”, “encobrimento e exibição”, de riquezas, nomes, objetos, conhecimentos (HUGH-JONES, S. 2002; CABALZAR, F. 2010), no contexto das experiências de transmissão e circulação de *conhecimentos importantes* nas escolas indígenas.

Portanto, pode-se dizer que, se a escola ocidental, em seu apelo democrático a uma circulação universal e igualitária de conhecimentos, trata os diferentes como iguais, reproduzindo dessa forma desigualdades econômicas e sociais (BOURDIEU, 1999), na escola indígena Tukano mecanismos de diferenciação hierárquica são atualizados ao se controlar socialmente a transmissão de conhecimentos intra e entre clãs e intra e entre gêneros ou vetar a circulação de conhecimentos potentes e maléficos.

Voltando ao conceito de *nirõ makañe/kahse*, no contexto de transmissão de conhecimentos maiores, de acordo com Flora Cabalzar (2010, p. 76, grifos meus) “os Tuyuka costumam dizer que o *masig#* (*conhecedor*) ou *niromak#* (*gente importante*) tem saberes, falas importantes (*niromakañe*), que um *qualquer* (*b#ri nig#*) ou pessoa comum não teria”.

Atentando a essa distinção entre um *masig#* (*conhecedor*) ou *nirõmak#* (*gente importante*) e um *b#ri nig#* (*qualquer*), é interessante notar que, ao menos entre os Tukano do médio Tiquié, o termo *mhẽo nig#*, que corresponde ao *b#ri nig#* (*qualquer*), se estende hoje, em certos contextos, àquele que não tem estudo escolar, nem salário. *Mhẽo nig#* é definido em Ramirez (1997, t. II, p. 97) como parte do verbete de *Mehô* [grafia para *Mhẽo*], em que *Mehô*: coisa sem valor (nesse sentido, geralmente com o verbo *ni* ser); *mehô niirã niĩma* são pessoas sem valor; *mehô niisehé yĩ'ire sêri yã'arã niĩama*: perguntam-me sempre

coisas sem importância; *mehô niip̄hî mîsâre duaápī*: vendeu para vocês canoa sem valor; *mehô waro uúkũmi*: fala à toa, inutilmente, em vão. E, em contraposição ao termo *qualquer*, em certos discursos atuais, os Tukano se referem ao termo *wiorã*, que, conforme vimos no capítulo 3, *era* o termo utilizado antigamente para definir o chefe da maloca e que, no contexto de desintegração da casa e fragmentação da vida social em diferentes casas, se estende àquele que estudou e que, além disso, conseguiu um cargo de liderança na comunidade ou é assalariado – professor, agente de saúde – e domina bem o português e os modos de relação com os brancos.

Numa longa entrevista, uma mulher Hausirô porã, ao planejar o futuro de seus filhos – a moça, formada no ensino médio da escola Tukano, que ela queria enviar para morar com a tia em Manaus e estudar na faculdade; e o moço, recém-formado no ensino fundamental da escola Tukano, que ela queria que seguisse carreira como militar –, refletia sobre a trajetória de vida de parentes próximos e do pessoal da região nos termos dessa distinção. Em relação a uma ex-professora, dizia: “essa daí [uma parente dela] era professora. Ela sempre ia estudar lá pra São Gabriel da Cachoeira, daí que ela o encontrou [o atual esposo], lá na cidade. Casou com ele, deixou de ser professora. Agora é *qualquer*, ela nem continuou...”.

Sobre a mobilidade hierárquica dos Tukano nos postos militares, a mulher entrevistada dizia:

Porque o diretor da escola salesiana de Pari-Cachoeira falou pra nós que quem acaba 8ª série só serve os militares, eles só vão pra lavar louças... assim... *qualquer*, né? Eles não sobem grau, não, ele falou... ele tem que continuar, acabar estudo, acabar terceiro ano, depois do terceiro ano tem que também entrar na faculdade... daí que pode servir, ele falou... pra ser soldado. Senão eles só vão servir de recruta e sai num instante mesmo, não vale...

A extensão dos significados em torno da expressão *qualquer*, *mhêo niḡ*, que opõe *mheo nirã* (quaisquer, sem estudo, sem salário) aos *wiorã* (lideranças, com salário, com estudo), não implica sua não utilização como termo oposto a *mahsirã* (conhecedor, sabedor dos *nirō makañe/nirō kahse*), no sentido dado pelos Tuyuka conforme referido por Cabalzar, F. (2010) na passagem citada anteriormente. Como exemplo, recorro a uma passagem do meu caderno de campo:

Eu [Melissa] contei para C. que o seu S. tinha me benzido e minha dor passou... C. me disse: “é, ele me contou. Ele é *considerado*, eu sou um *qualquer*”. Lembrando que tal mulher Hausirõ porã havia usado várias vezes essa expressão, eu perguntei a ele: “o que você quer dizer com qualquer? Qual seria o termo em tukano?”. Ele me respondeu: “*Mhẽo, mhẽo nig#*” (notas de campo, Cunuri, 2012).

Por conhecer as origens (clãs) e posições sociais (especialidades/ocupações/cargos) desses dois homens, posso deduzir que, mesmo sendo membro da direção de uma associação de base e, portanto, *wiog#* (liderança) no sentido mais recente atribuído ao termo, C. se considera um *qualquer, mheo nig#*, em relação a S., que não é liderança, mas é duplamente *considerado* por ele: por ser de um clã hierarquicamente superior ao seu e por ser *mahsig#*, *conhecedor*, um homem que domina benzimentos, conhecimentos do ambiente conceitual de *nirõ kahse*.

Ao falar dos *kumua* (benzedeiros) e *pajés* (Yaiwa) na atualidade, os Tukano recorrentemente afirmam: “*kumu verdadeiro* não tem, não. Só tem metade. Só tem *pajé qualquer*, que não são como os verdadeiros”. Além de trazer o uso do termo *qualquer (mheo nig#)* em oposição ao conhecedor (*mahsig#*), esse tipo de afirmação indica que os Tukano consideram que não há mais aqueles benzedeiros (*kumua*) que dominam os *nirõ kahse* de modo pleno, mas apenas parte, metade desses conhecimentos, por isso eles são considerados *quaisquer* em relação aos antigos conhecedores.

Nesse sentido, Cabalzar, F. (2010, p. 79) aponta que o velho Tuyuka Mandu lembra que “filhos e netos conhecem apenas partes, metade do que sabiam seus avós”. E continua:

É importante relevar também essa concepção de poder dos saberes, relativamente menor a cada geração sucessiva, pela frequência em que esses argumentos, de ter tudo ou parte do que antes tiveram, são colocados. “Os velhos vão morrer levando todo seu conhecimento com eles”. Assim falam, especialmente dos poucos velhos hoje vivos, que nunca estudaram nas escolas dos brancos e que, por isso, conheceriam tudo, tal e qual os avós antigos. Sendo assim, com pequena parte de seus saberes ou sem eles, dizem: “No

futuro seremos todos *buri nira*” (gente qualquer, sem saberes/valores importantes, eventualmente desprezados por isso). “Não haverá mais conhecedores (*masirã*), os últimos que existem, vão acabar”. Da sua parte, velhos reclamam não ter ninguém mais a quem passar seus conhecimentos mais importantes, que não são procurados para falar (idem, *ibidem*).

Na explicação desse argumento, Cabalzar, F. (idem, p. 80) apresenta uma frase de Higino Tenório, que foi fundador, coordenador e professor da Escola Tuyuka. “Logo seremos apenas os *buerapona*, filhos dos que estudaram”, lembrou Higino durante uma Assembleia da Escola. E a autora explica o dito: “a filiação (*pona*) ou as linhas como noção relevante (ver Hugh-Jones, noção de Casa) [será] conectada à circulação de saberes no futuro: entre filhos de estudantes (*buerapona*), no caso, em detrimento da circulação entre filhos de grandes conhecedores”. Por um lado, essa afirmação de Higino Tenório confirma a lógica do pessimismo de que a cada geração o conhecimento diminui gradativamente. Por outro lado, aponta para uma diferenciação feita pelos próprios Tukano entre os modos de transmissão de conhecimentos Tukano e aquele escolar, diferença essa que pode ser explorada a partir de uma distinção entre *mahsirã* (conhecedores) e *buerã* (aqueles que estudam) – expressão que, conforme vimos no capítulo 3 desta tese, é utilizada por velhos Hausirõ e Ñahuri porã em referência às gerações que, a partir dos salesianos, passaram a se submeter ao ensino escolar. Perante os *mahsirã*, os *buerã* seriam equiparados aos *quaisquer* (*mhêo nirã*).

A fala de Higino Tenório, que distingue *mahsirã* (conhecedores) e *buerã* (estudantes), aponta para uma diferença não tanto em termos da distinção entre conhecimentos transmitidos, mesmo porque pelo menos parte dos *nirõ kahse* hoje em dia circula na escola, mas em termos do modo como esses conhecimentos são transmitidos e acessados. O radical *Bue-*, que, conforme expliquei anteriormente, remete à língua Nheengatu, introduzida pelos padres e viajantes na região, marca, então, o caráter exógeno desse tipo de acesso ao conhecimento, sua relação com o contexto escolar. *Bue-* estaria relacionado, mais do que tudo, ao ato de estudar, escolarmente. Por sua vez, *mahsirã*, como conhecer/saber (RAMIREZ, 1997, t. II, p. 96), estaria relacionado aos modos Tukano de produção e transmissão de conhecimentos, considerados fundamentais

na composição de pessoas Tukano<sup>130</sup>. De acordo com Rezende (2007, p. 143, grifos meus),

No processo de educação tuyuka ensina-se *mostrando-vivendo-falando* e aprende-se *vendo-praticando-ouvindo*. É um processo familiar e comunitário. A educação acontece no cotidiano e nas festas. Aprende-se *contando e ouvindo* as histórias, conhecimentos, práticas. Aprende-se *mostrando e vendo* trabalhos. Aprende-se *pensando e fazendo*.

As ações de mostrar (*iño*), viver (*kahti*), contar (*were*), ver (*iña*), ouvir (*t#o*), fazer (*we*) e pensar (*t#oña*) são fundamentais quando se fala de processos de ensino e aprendizagem, produção e circulação de conhecimentos ou de sistema mnemônico entre os Tukano. Conforme demonstrei em Oliveira (2012), uma rápida pesquisa ao dicionário Ramirez (1997, t. II) basta para percebermos que dos verbos *t#o* (ouvir) e *iña* (ver) deriva a maior parte dos termos relevantes nesse sentido, muitos dos quais mencionei no capítulo 2, ao citar os verbos utilizados pelos velhos para contar as histórias (*kihti*). Hugh-Jones, S. (comunicação pessoal) relaciona estes dois aspectos do conhecimento – som e visão – com o jurupari e o *kahpi* respectivamente, adicionando a esse argumento um sentido profundo, relacionado ao contexto ritual. Assim, que:

---

<sup>130</sup> A língua Tukano Oriental Yeba masã também apresenta essa distinção entre estudo escolar (*bue*) e conhecimento (*masi*). Em pesquisa à Gramática Yeba masa (FRANCO e MONGUI, 1975), pude encontrar os verbetes Saber: masire; Sabido: masióg-gō; Aprender: masire, buere, masíroti; Conocer: masíjure, iámasíre; ensinar: gotire, masiore; estudante: buera; estudar: buere; estudo: buere (yo), bueg-gō; professor (a): buerimasu-so, bueg-gō; Escolar: (niño) buera; escuela: bueriví.

<b>T#o (no dicionário Tĩ'o, conf. Ramirez, 1997, t. II, p. 192) e derivações.</b>	<b>Iña (Ĩ'ya, conf. Ramirez, 1997, t. II, p. 62, 63) e derivações.</b>
<p>Tĩ'ó: ouvir, escutar.  Tĩ'o kũu, tĩ'o mií: captar (um conceito).  Tĩ'o maa: procurar entender, ouvir, entender confusamente.  Tĩ'o masí: v. intr. ter juízo [lit. ouvir, conhecer].  Tĩ'ó yã'a: v. tr., perceber, pensar, refletir, sentir [yã'a: experimentar, tentar um fazer, conf. RAMIREZ, 1997, t.II, p.232].  Tĩ'ó yã'asehe: ideias.  Tĩ'ó yã'a bese: julgar, analisar [bese: escolher, RAMIREZ, 1997, t.II, p.19].  Tĩ'ó yã'a boka: relembrar [boka: achar, encontrar, conf. RAMIREZ, 1997, t. II, p. 26].  Tĩ'ó yẽ'e: v. tr. entender, captar (um conceito). [yẽ'e: v. tr. pegar, receber adquirir, frutificar, cobrir (animal copulando), dar à luz (humano) – conf. RAMIREZ, 1997, t. II, p. 239].  Tĩ'o mií: memorizar ouvindo [idem, p. 100] [mií: tirar; kũu: deixar, idem, p. 89, 100].  Tĩ'o kasa: planejar [idem, p. 77].  T#o yã'a kãhsa: analisar refletindo [idem, ibidem].</p>	<p>Ĩ'ya: ver, olhar, achar.  Ĩ'ya boka: achar (algo de oculto).  Ĩ'yáo: avistar, orientar.  Ĩ'ya: di'o kũu: observar atentamente.  Ĩ'ya kũu: gravar na cabeça, copiar em alguém.  Ĩ'yã nĩro: cuidar de.  Ĩ'yã peo: ver tudo.  Ĩ'yã sãa: memorizar, copiar (em alguém), captar (fisionomia, qualidades, defeitos de alguém).  Ĩ'ya yẽ'e: captar pela vista. Var. ĩ'yã.  Ĩ'yó: v.tr. Mostrar.</p>

**Tabela 1.** Sistema de conhecimento Tukano: *t#o* (ouvir), *iña* (ver) e derivações.

Como ações referentes à transmissão de conhecimentos Tukano, acrescento aquelas relativas à *fala*: *uí* e *were* e derivados – sendo que *uí*: emitir um som, falar (aves, homem); *ukũ*: conversar; *uu sãá*, *ukũ sãa*: ensinar a língua; *uúkũ*: conversar, falar, funcionar (televisão, rádio) (conf. RAMIREZ, 1997, t. II, p. 204-205); *were*: avisar, contar, aconselhar; *were sãa*: meter (uma ideia) na cabeça (idem, p 221). Além

disso, é importante destacar o conceito de *yã'a* – experimentar, tentar um fazer – e sua derivação *yãakeo*, ausente no dicionário, mas que meus interlocutores traduzem como testar, avaliar (composto por *yãa*: experimentar/tentar; *keo*: medir, imitar; conf. RAMIREZ, 1997, t. II, p. 80).

Mas esses termos, que apontam para modos de transmitir e memorizar conhecimentos entre os Tukano, também estão presentes nos processos atuais de pesquisa realizados no âmbito da escola, mesmo porque estes não se dão unicamente no espaço da sala de aula. Conforme vimos anteriormente, a expressão utilizada para pesquisa na escola indígena é *seritiãa mahsise*: procurar saber, perguntar; termo composto por *sêri*: pedir; e *yã'a*: experimentar, tentar (um fazer); *masi*: conhecer, saber, saber fazer algo (idem, p. 168). Nas pesquisas realizadas na escola, os velhos conhecedores são procurados, *perguntados, observados, copiados*; seus *pensamentos e falas* são *ouvidos*, suas *falas* e ações são *captadas* e em parte registradas, através da escrita e do desenho. É o que revela a introdução da monografia de um aluno de ensino fundamental, se atentarmos aos verbos e termos utilizados para descrever o processo de pesquisa na escola:

Até niĩ **ɥhsã buerã** Dahsea porã **Bueriwi** Yupuri kharã **buese**, **ɥhsã mahsise**, **bɥkɥrã** merã heanhuhá, **seritiãa bohka**, **ɥhsã hoa bhureõse niĩ**. **ɥhsã seritikã** wetamokarã nisama **bɥkɥrã mahsirã**, nã **ɥoñasepɥ** kɥokere **weremã**, **ɥhsã buerarẽ hoa** bhoreõ **kuãto** nirã. Buese wiseripɥre wathe niĩ, wimarã bueathe, mamaphia , **bɥkɥrã**, até **ukũsere** buerã **ñara mahsirã** nirasama nirã, **ɥhsã buerã** 4º Ciclo kharã **hoakũse niĩ**, **kiĩti nikere hoamĩ**, **hori merã darẽ bhoreokũ**. **ɥhsã ñehkãsumã** pua, **dɥporo** kharã **pɥa**, atiro nise **nhõre kũti** karã niwã, nã **ɥoñaseputa** kɥokã karã niwã. **ɥhsã** Dahsea porã Yupuri kharã, kiĩti merã, **hori merã kũ**. **ɥhsã** ya ditare maĩra, dita takaro popeapɥ nirã, **ɥhsã** bahsi **ɥhsã** yere buekarã we, poterikharã bahsita, **mahsirã** wá **wiorã shã**, duhtikarãti **ɥhsã** **ɥakarore**, añuse **buekã**, nikarõ **ɥhsã mahsirõ ɥoñase** kɥorã whiawɥ. Añu!

Aqui está o *aprendizado/estudo dos estudantes*, filhos dos Tukano, da Escola Tukano Yupuri. Nosso *conhecimento*, que conseguimos

perguntando/pedindo/buscando com os/as velhos/as, aqui está aparecendo através da *escrita*. Aqueles que nos apoiaram e que foram entrevistados/perguntados/procurados por nós foram os *velhos conhecedores*. Aquilo que eles têm no *pensamento* eles nos *contaram*, está mantido através da *escrita*. Fomos estudar na maloca, crianças e jovens; nós fomos *olhar a conversa dos velhos*, eles são *conhecedores*. Nós, alunos do 4º ciclo, *captamos/gravamos/memorizamos* através da *escrita*, *escrevemos as histórias ditas*, fizemos *aparecer* através do *desenho*. Nossos avós, nossos antepassados, eram pessoas que não *mostravam colocando/registrando*, eram pessoas que tinham conhecimentos em seu *pensamento*. Nós, filhos dos Tukano, alunos da Yupuri, deixamos com a *escrita* e com os *desenhos*. Nós amamos/sovinamos nossa terra, estamos dentro da terra demarcada, realizando nossa própria *educação/estudo*. Nós mesmos, pessoas das cabeceiras/indígenas, queremos *nos tornar conhecedores, chefes/donos/lideranças*. Aqui está uma *parte de nosso conhecimento, pensamento* que temos, que eu entrego. Obrigada! (tradução minha, livre e literal).

Portanto, os alunos (buerã) são aqueles que se *aproximam* dos velhos (mahsirã), *olham, perguntam, escutam* o que eles contam, o que eles têm no *pensamento*, e *memorizam e copiam* o que eles *fazem*. Mas concomitantemente são também aqueles que *registram* no papel – *escrevem (hoa) e desenham (hoa)*, fotografam (*iña mii*) e filmam o que *escutam (tuo) e veem (iña)*. O aluno ressalta uma diferença: os velhos não realizavam registros (desenhos, escrita) de conhecimentos; tinham tudo no *pensamento*.

Ao analisar de modo mais amplo as relações entre diferentes modalidades de discurso e músicas (tradições orais) e várias formas de iconografia<sup>131</sup> em grupos Aruak e Tukano, Hugh-Jones (2012) aponta

---

<sup>131</sup> Nessa análise, segue Severi (2003, p. 77), que escreve: “a fala e a imagem articuladas conjuntamente em uma técnica de memória, notadamente no contexto de enunciação ritual constitui a iniciativa que prevaleceu, em muitas sociedades, sobre o exercício da escrita” (apud HUGH JONES, 2012, p. 142).



para uma continuidade entre formas mais tradicionais de “escrita” – ou sistemas de memória –, como petróglifos, pinturas de casa, cestaria, e a produção atual de livros, mapas e calendários indígenas, argumentando que, apesar de esses processos se mostrarem recentes, eles são antigos, pois, além de estarem sendo produzidos em colaboração com xamãs, entoadores, dançarinos e outros conhecedores mais velhos, reproduzem formas de conhecimento que existiam bem antes da chegada de estrangeiros e do advento da educação missionária. Nesse sentido, ressalta que

Nas diferentes línguas indígenas da região, as palavras para desenhos feitos por pessoas – pintados, gravados, ou traçados – e para marcas e padrões presentes nos corpos dos animais são também aplicadas para escrita e frequentemente traduzidas como ‘escrita’, quando os índios falam em português ou espanhol. Mas quando as pessoas do alto rio Negro afirmam, como o fazem sempre, que sua história está ‘escrita nas pedras’, essa afirmação não significa que eles traduzem simplesmente ideias indígenas em categorias estrangeiras; ela revela, isso sim, uma compreensão sofisticada do que a escrita é e faz (idem, p. 140).

Em Barasana, o termo para desenho, padrão ou para marcas em um corpo de animal e também empregado para escrita é *ukari* (HUGH-JONES, S. 2012, p. 149). Essa afirmação de fato também é válida para a língua Tukano, na qual *ohâ*: v.tr. desenhar, pintar, escrever; [...] *ohâri*, *ohôri*: desenhos (RAMIREZ, 1997, t. II, p. 125), termo que muitas vezes é grafado pelos Hausirõ e Ñahuri em suas pesquisas e publicações como *hoa*, *hoari*, *hori*. Portanto, antigos conceitos são estendidos e passam a ser utilizados para dar conta de novas experiências. Nesse sentido, é interessante notar que a palavra utilizada pelos Tukano para o ato de fotografar é *iña mii*, uma combinação do verbo *iña* (ver) com o verbo *mii* (tirar), ambos muito utilizados em referência a processos de conhecimento/mnemônicos, conforme vimos no quadro anterior.

## **9.2 Casa em festa: formaturas como cerimônias contemporâneas**

Neste tópico, abordo a formatura como o evento em que a maloca-escola realiza de modo mais explícito seu potencial de Casa em

festa, sua possibilidade de ser um centro cultural e social que articula diversos grupos na região do médio Tiquié. A formatura é uma cerimônia ambígua, que aproxima e consanguiniza pessoas e grupos em torno de uma identidade comum de ‘membros da família Yupuri’ e, ao mesmo tempo, é palco para a produção e o reforço de diferenças intra e entre grupos – clãs Tukano e grupos exogâmicos – e a legitimação de poderes políticos, também perante os *brancos*. A formatura é também um momento de atualização de conhecimentos que explicita os limites da transmissão no âmbito escolar (*bue-*) e suscita reflexões sobre os perigos encerrados para a pessoa/corpo que, formada fundamentalmente num ambiente escolar, decide aventurar-se no aprofundamento dos conhecimentos importantes, *nirō kahse (mahsĩ-)*.

Eventos geralmente pouco explorados na literatura rionegrina, talvez por serem considerados de pouco rendimento teórico ou conceitual, as formaturas dos alunos no ensino fundamental e médio possuem uma grande importância para os moradores das comunidades Tukano do médio Tiquié. Trata-se de um dos principais momentos em que os moradores de cada comunidade ou de cada escola que compõe a escola Tukano Yupuri se reúnem em torno de uma celebração.

Variadas reuniões precedem a realização da formatura, tanto num nível mais amplo, envolvendo o conselho escolar, ou seja, membros de outros clãs e grupos exogâmicos, quanto num nível mais restrito, envolvendo apenas os coordenadores da escola, professores e demais moradores das comunidades que sediam a maloca-escola, os quais pertencem predominantemente aos clãs Hausirō e Ñahuri porã, além dos alunos. Nessas reuniões, costuma-se planejar variadas ações que deverão ser realizadas para que a festa ocorra com sucesso: a reforma da maloca, com a renovação da cobertura de palha, a pintura de parede e postes, nivelamento do chão; a decisão sobre a divisão de tarefas de produção de alimentos, dentre os quais mandioca, peixe, frutas, farinha, carne de caça, e muito caxiri; a contribuição da família de cada formando com “comida de *branco*”, isto é, arroz, feijão, macarrão, “conserva”, charque, sucos, sal, açúcar<sup>132</sup>; a articulação com o governo e ONGs para

---

<sup>132</sup> As bebidas alcoólicas oriundas da cidade (cachaça e mais recentemente rum, uísque, vinhos), consideradas itens de prestígio, são providenciadas apenas por alguns membros da comunidade que possuem uma maior renda monetária. Durante uma formatura de ensino médio, comentei com a mãe de um formando, sem esconder certa perplexidade, que todos os formandos tinham garrafas de

conseguir recursos para a compra de combustível para o transporte de participantes e mais comida de *branco*; a preparação de convites, ilustrados recentemente com fotos e impressos localmente, e a distribuição desses convites aos pais dos formandos, aos representantes de associações comunitárias e escolares próximas, a representantes de ONGs, e a funcionários de órgãos públicos, como secretarias municipais e funcionários do DSEI; o contato com um padre para rezar a missa dos formandos, situação ideal que, quando não atingida, é substituída pela realização de uma reza conduzida por um catequista local.

O contingente de convidados presentes na festa é sinal do status da associação escolar, ou da casa em festa, do reconhecimento do “trabalho” desenvolvido na escola e da capacidade de suas lideranças em articular aliados. O não envio de convite escrito para moradores de comunidades que compõem a escola pode ser considerado uma grande gafe relacional e levar à ausência da participação de todo um grupo de pessoas (famílias ou moradores de certa comunidade) no evento. Há também um grande investimento de alunos e professores no preparativo de enfeites e de apresentações para o dia da formatura, tais como cartazes, artefatos, poemas, cantos, piadas, dramatizações e danças, dentre as quais ensaios da dança (*bahsa keo*, onde *keo*, verbo dependente, significa imitar um fazer, experimentar [fazendo algo], conf. RAMIREZ, 1997, p. 80) do *kahpiwaia*, que envolvem a participação de homens da comunidade sede e de comunidades próximas que são considerados melhores conhecedores da dança. Os alunos preparam presentes para entregar a seus pais e padrinhos de formatura. Enfim, a organização de uma festa de formatura depende de uma articulação entre coordenação da escola, professores, pais, alunos, membros da associação escolar, capitães, e principalmente dos moradores da comunidade sede<sup>133</sup>.

Ao longo dos anos em que atuei como assessora e pesquisadora no rio Tiquié, tive a oportunidade de assistir a umas tantas formaturas de ensino fundamental e médio das escolas indígenas, inclusive da Escola Tukano Yupuri. Durante a realização do meu trabalho de campo de doutorado, presenciei um rito de formatura de ensino médio dessa

---

bebida alcoólica. Ela me respondeu mostrando-se incomodada: “meu filho não tem, porque o pai dele não tem dinheiro, é um ‘qualquer’”.

<sup>133</sup> Um contexto um pouco diferente daquele descrito por Rival (2002) para os Huaorani da Amazônia equatoriana, em que os professores são considerados os donos das festas de escola, controlando lugares e a comida a ser produzida.

escola, sobre o qual me chamou especial atenção o fato de os seus organizadores – coordenação e professores – anunciarem: “o primeiro dia será dos nossos conhecimentos, o segundo dia dos conhecimentos dos *brancos*”. Pouco a pouco fui compreendendo o que eles queriam dizer com isso, de modo que apresento em seguida um pequeno esquema da programação:

<b>Pré-festa</b>	<b>1º dia</b> <b>“Nossos conhecimentos”</b>	<b>2º dia</b> <b>“Conhecimentos dos brancos”</b>	<b>Pós-festa</b>
Limpeza da maloca  Preparo de caxiri  Preparo de comida  Chegada de convidados  Entrega de boletins  Debate sobre o futuro do ensino médio na escola	<i>Manhã:</i> Apresentação das monografias de conclusão de curso  <i>Almoço:</i> Comida local, comida de branco, mesa com quinhampira  <i>Tarde – Noite:</i> Apresentações de canto <i>hãde hãde</i> , dança cariço, dança kahpiwaia, piadas na língua Tukano Oferta de caxiri	<i>Manhã:</i> Missa dos formandos e entrega de declaração de conclusão de curso pelos padrinhos  <i>Almoço:</i> predominantemente comida de branco Mesa com toalha, pratos e talheres  <i>Tarde-Noite:</i> Cariço e forró Oferta de caxiri e bebidas alcóolicas industrializadas	Ressaca  Retorno dos convidados para suas casas e comunidades

**Tabela 2.** Esquema da Programação da formatura dos alunos da escola Tukano Yupuri: Nossos Conhecimentos – Conhecimentos dos brancos.

Olhando para o esquema acima, podemos perceber que o que eles sinalizam quando se referem a “nossos conhecimentos” são padrões inovadores trazidos pela escola indígena, os quais propiciam o diálogo entre conhecimentos indígenas e não indígenas de diversas maneiras: pesquisa indígena, transmissão e registro dos conhecimentos Tukano, valorização de alimentação local, da língua, cantos, danças e formas de

divertimento que existem desde o tempo dos antigos e que, no contexto escolar, ganham um caráter performativo peculiar. Por outro lado, como “conhecimentos dos brancos”, referem-se a procedimentos padrão de escolas convencionais no que tange a uma formatura: a escolha de padrinhos, missa, certificado, almoço formal com ênfase na comida do branco e finalmente música e danças predominantemente dos brancos, com destaque à bebida de fora.

Apesar de consistir num rito que pode levar até três dias, vou me ater aqui a mencionar apenas dois momentos da formatura que considero importantes para compreender certa economia política de pessoas, clãs e grupos em jogo: as apresentações das monografias dos alunos e as das danças de *kahpiwaia*.

As apresentações das monografias dos alunos são momentos de reafirmação do aluno como *pessoa* que é membro de um clã, ou segmento de clã, e principalmente de reforço de laços de patrilinearidade, que inclui a transmissão de conhecimentos perante seu próprio clã e outros presentes. Nesse momento, cada aluno falará seu tema, objetivo de pesquisa e alguns pontos importantes. Apesar de o uso desses termos dar a impressão de se tratar de um momento engessado num modelo acadêmico, o que ocorre é que o aluno irá de fato *contar* sobre qual assunto ele resolveu investigar, quem foram os velhos que ele *procurou*, o que *escutou* desses velhos e parte do que *escreveu*, registrou. Nesse momento, não há recurso a cartazes, computadores ou apresentações de slides. Os alunos não olham os espectadores nos olhos, apenas seguram suas monografias, escritas à mão ou digitadas, repletas de *desenhos*, e contam sobre o processo de perguntar sobre, de *ouvir* e de registrar conhecimentos. Os velhos que orientaram cada pesquisa e que geralmente são do próprio clã do aluno emitirão sua opinião, avaliarão se o aluno realmente captou aquilo que lhe foi contado, atualizando aquele mecanismo de *teste* (*yāakeose*) de conhecimentos, abordado em várias partes da tese em relação a outros contextos.

Dois dos momentos mais emocionantes da formatura para todos os presentes, inclusive para mim, ocorreram durante a apresentação das monografias. Um deles foi quando o filho de Manuel Azevedo, do clã Ñahuri porã, morador de *Mahawai Tuhkurō*, recém-falecido, iniciou sua apresentação agradecendo aquilo que seu avô, que naquela época ainda estava vivo, e seu *finado* pai lhe haviam explicado em relação ao seu “tema de pesquisa”, o qual consistia em *benzimentos*. Foi também durante a apresentação de monografias que um dos professores do clã

Ñahuri porã chamou à frente Mário Azevedo, um velho homem de seu clã que estava revisitando a comunidade *Mahawai Tuhkurõ*, da qual havia partido há várias décadas. Mário nasceu e residiu, durante a infância, na comunidade de *Bote Purĩ Bua*, acompanhou seus *companheiros* de segmento de clã na mudança para *M#hã Tuhkurõ*; e, nas *andanças* de juventude, seguiu junto com comerciantes rumo à Colômbia, de onde nunca mais havia retornado. O homem, que estava revisitando pela primeira vez as comunidades onde nasceu e residiu, revendo *companheiros* de clã e do clã *Hausirõ porã*, disse que estava emocionado, *lembrando-se* dos tempos antigos em que viviam na maloca, *lembrando-se* de seu *finado* pai e de tudo que este lhe *contara* sobre a *história* de origem de seu clã (*kihti*). Antes e depois de se apresentar e discursar publicamente, permaneceu por horas conversando com o velho *Hausirõ* porã Miguel Azevedo, com o kumu José Azevedo, Ñahuri porã de *Bote Purĩ Bua*, e com seu sobrinho Celestino Azevedo, de *Mahawai Tuhkurõ*, filho mais velho de seu *finado* irmão mais velho, contando sobre sua vida e aventuras longe do Tiquié e rememorando histórias dos antigos. Esse é apenas um exemplo do tipo de encontro e momento de transmissão de conhecimentos clânicos e interclânicos propiciados pela festa de formatura da maloca-escola.

O mais interessante na realização e apresentação das monografias dos alunos reside no fato de que elas se tornaram o principal *loci* de continuidade da pesquisa indígena e da interação profícua entre conhecimentos indígenas e não indígenas nesta escola. Explico-me. Na época em que eu era assessora do PRN do ISA e participava do cotidiano da escola, havia muitos momentos dedicados a tal transmissão e registro de conhecimentos indígenas: a presença de velhos nas salas de aulas, a realização de oficinas de formação de professores, de oficinas temáticas, intercâmbios entre associações. A escrita das monografias por parte dos alunos era apenas uma entre tantas atividades. Quando retornei para realizar meu trabalho de campo de doutorado, dois anos após ter me retirado para aprofundar meus estudos, encontrei um contexto bem diferente daquele que eu deixara: secretarias de educação de município e estado indiferentes ou contrárias à educação escolar indígena, e FOIRN, associações indígenas e ONGs parceiras enfraquecidas, tanto política quanto financeiramente. Essa situação mais ampla fez-se sentir também nas associações indígenas do Tiquié e na própria Escola Tukano Yupuri. Apesar de a coordenação da escola continuar a assumir protocolarmente um currículo específico, voltado para o fortalecimento de

conhecimentos locais através da pesquisa indígena, na prática a escola havia se tornado, à primeira vista, predominantemente convencional – tanto em relação à metodologia quanto em relação ao conteúdo. Faltavam, em parte, as alianças – assessoria/consultoria de ONGs e representantes de governo – e o aporte financeiro (projetos) que propiciavam a efetivação da tal escola indígena. Foi então que, em meio a esse contexto, descobri que as monografias individuais persistiam como *loci* da pesquisa indígena na Escola Yupuri, propiciando aquele momento tão especial da formatura em que alunos e comunidade, ou seja, pais e filhos, *companheiros* de clã, tratam dos “seus conhecimentos”. Se à primeira vista parecia que, com o afrouxamento das alianças que propiciavam a promoção de grandes encontros e oficinas pedagógicas que abordavam publicamente conhecimentos Tukano, havia ocorrido um enfraquecimento do teor indígena da escola Yupuri, finalmente me dei conta de que com essa solução, de relegar a pesquisa indígena às monografias individuais, cujo foco reside principalmente na transmissão patrilinear ou intraclânica, a escola indígena estava afirmando modos próprios de transmissão e circulação de conhecimentos.

Como mencionei anteriormente, os grupos Tukano e Desana do médio Tiquié deixaram de realizar as cerimônias relativas ao ciclo anual – ritual de iniciação e dabucuris – há muito tempo. Os homens Ñahuri e Hausirõ porã das comunidades vizinhas Bote Purĩ Bua e Pirõ Sekarõ, onde está localizada a maloca-escola, conhecem apenas parte fragmentária das danças que eram conduzidas pelos seus antepassados. Porém, nos preparativos em torno das formaturas das turmas de ensino fundamental e médio da escola Tukano Yupuri, uma das grandes preocupações é com a realização da apresentação de algumas *partes* da dança dos velhos (*b#hk#rã bahsa*), o *kahpiwaia*, pelos alunos e homens adultos de certos grupos ou comunidades que compõem a escola, algo muito comum no contexto do movimento indígena do alto rio Negro e que ocorre com frequência nos eventos na maloca da FOIRN, por exemplo. Apesar de se tratar de uma versão fragmentária das danças, destacada de uma cerimônia ritual mais ampla e facilmente lançada no âmbito da cultura entre aspás (CARNEIRO DA CUNHA, 2009)<sup>134</sup>, meu

---

<sup>134</sup> De acordo com Carneiro da Cunha (2009), a lógica que opera no contexto da “cultura” está pautada num regime de etnicidade, no qual a cultura é

pressuposto aqui é que, por ser tomada a sério pelos próprios membros da comunidade, professores e alunos, e por fazer parte do cotidiano de várias comunidades contemporâneas do alto rio Negro, merece alguma atenção analítica.

Os *ensaios* para as danças a serem realizadas na formatura podem durar dias, ou melhor, noites, mas isso vai depender da organização e da articulação realizadas por parte de coordenadores e professores. Nas primeiras formaturas ocorridas na escola Yupuri, uma dupla composta por homens dos clãs *companheiros Hausirõ e Ñahuri*, Clemente e José, dedicou-se a ensinar aos formandos, orientando-os sobre como deveriam dançar o *kahpiwaia*. Seu Miguel, o velho *wiog#* que conduziu a construção da maloca, supervisionava o *ensaio*, e explicava que antigamente, na época dos seus antepassados, eles dançavam assim, um *baya Hausirõ* com seu *acompanhante Ñahuri*. Depois da primeira formatura, talvez na segunda, salvo engano, a coordenação da escola conseguiu o apoio de um homem do grupo exogâmico Siriana, colombiano, que morava na comunidade ao lado e conhecia certas partes de danças de *kahpiwaia* de modo mais completo; além do mais, ele sabia como preparar ornamentos de dança, conhecimentos que transmitiu aos alunos e a alguns pais interessados. Esse homem tinha três filhos estudando na escola, dentre os quais a filha mais velha, que era casada com um dos professores, filho de seu Miguel, dono da maloca – e é provável que tal fator tenha influenciado em seu interesse e disposição em transmitir esses conhecimentos. As letras das canções *kahpiwaia*, que estão num idioma arcaico considerado a linguagem dos pássaros e desconhecidas da maior parte das pessoas, eram registradas no quadro negro e de lá lidas, cantadas e anotadas pelos alunos moços.

As formaturas da escola foram um dos poucos momentos em que os homens Tukano do médio Tiquié, especialmente dos clãs *Hausirõ e Ñahuri*, encararam de modo mais sério e com dedicação o desafio de se reunir e dançar “partes” do *kahpiwaia*. Nas primeiras vezes, quem comandava a dança era o próprio Miguel, do clã Hausirõ porã. Com o tempo, quem passou a comandar foi o Clemente, do mesmo clã, acompanhado de José Azevedo, do clã Ñahuri porã. Nas formaturas que acompanhei, também foi dado espaço para as danças dos Tukano do clã maior Uremiri de Santa Luzia e dos cunhados Siriana e Desana do

---

homogenizada e se estende democraticamente a todos de acordo com noções ocidentais de patrimônio cultural coletivo compartilhado.



igarapé Castanha, sendo que estes últimos ainda costumam realizar cerimônias de *dabucuris* na sua própria comunidade, nas quais recebem os *Yeba mahsã*, do trecho alto do Castanha. Durante as apresentações realizadas pelos alunos nas formaturas, seu Miguel, Clemente e José costumavam levantar dos bancos onde estavam sentados e indicar aos alunos o modo como eles deveriam fazer certos passos e movimentos da dança, animando-os a dançar o *kahpiwaia* corretamente.

Apesar de consistirem em apresentações feitas no âmbito escolar, é inegável que os Tukano as consideram parte de um processo de aquisição de conhecimentos importantes por parte de moços e moças. Mas os pré-requisitos para realização das apresentações de dança de *kahpiwaia* não consistem apenas da aquisição desses conhecimentos através das sessões noturnas de ensaios; eles impescindem do preparo da pessoa através da realização de encantações xamânicas por parte de um kumu e do cumprimento de restrições (*betise*). Nesse sentido, Vicente narrou o caso, que mencionei no capítulo 5, da moça do clã Ñahuri porã, que foi escolhida para desempenhar, nas apresentações de formatura, a função de *Yuhugo*, mulher que se coloca no meio do círculo de *kahpiwaia* e entoa um canto. Essa escolha foi realizada através da realização de um *teste* (*yãakeose*), ação que, apesar de ressonar noções ocidentais de escola, integra a concepção de conhecimento Tukano e é parte fundamental do processo de aprendizagem dos *conhecimentos importantes*, conforme vimos nesta tese:

Para ser aquela que entoa a voz, escolheram minha sobrinha. Quer dizer, entre todas aquelas alunas, os próprios professores fizeram um *teste*, pra ver quem tinha a voz assim. [...] Todas as meninas, na época, as moças, a professora fez uma fila pra ver quem tinha a voz... uma voz limpa, vamos dizer assim, que tem fôlego maior. Então fizeram um *teste*. Todinhos. Mas quem *saiu* nele foi a minha sobrinha. Quando fizeram esse *ensaio*, eu fui ver. Mandaram preparar um pouco de caxiri. Ela fez a apresentação bem direitinha. O pai dela *benzeu* e também um kumu. No momento que eles estavam ensaiando, escolheram ela. Então disseram: “vamos benzer!”. Ela tem que ter uma abstinência também. Eles estão respeitando, isso é regra. Porque a gente tá inserindo já na *cultura*, com uma apresentação dessas. Aí a gente fica ouvindo de longe durante as danças.

Porém, as lideranças e mesmo os alunos admitem que esse tipo fragmentado de aprendizado não é suficiente para a formação da pessoa Tukano. E, em muitas conversas com lideranças *Hausirō* e *Ñahuri porā*, eles mencionaram o interesse em mandar alunos para continuar e aprofundar seus aprendizados com os *Yeba mahsā* do igarapé Castanha, que eles consideram seus parentes, conforme vimos no capítulo 7. Mais recentemente, Vicente mencionou a possibilidade de enviar os alunos para aprender com os Tuyuka do Alto Tiquié, processo que exige seriedade e encerra certos medos e riscos, principalmente no que tange à ingestão de *kahpi* e à imprescindibilidade de se fazerem *abstinências* para não adquirir doenças. Aqui talvez residam os limites da transmissão de conhecimentos no âmbito escolar *bue* e os perigos encerrados para a pessoa/corpo que, formada fundamentalmente num ambiente escolar, decide aventurar-se no aprofundamento dos conhecimentos importantes, *nirō kahse*, que pertencem ao horizonte conceitual do *masĩ*. Nesse sentido, Vicente afirmou:

Ah, música, por exemplo, dança de *kahpiwaia*... nós queremos aprender. Agora estamos levando pra lá grupos de dança, lá nos Tuyuka. Já falamos com eles. Alunos do próprio ensino médio de lá que vão ensinar pros alunos do ensino médio daqui. Tem vários tipos de dança. A gente só sabe um ritmo, então eles vão aprender. Eu acho que eu vou fazer no segundo semestre. Agora, o medo que eles têm é o negócio de *kahpi*. Se quiser toma, mas não aquele que vai começar a brincar com esse produto, porque lá é sério. Alguns jovens têm interesse pelo que vejo... filho do Clemente, aquele Juarez, Negão, tem interesse. Tem que ter muita *abstinência*... Mas esse aí, o Geraldino [coordenador da escola Tuyuka], que é professor, ele quer ensinar... Cheguei lá dentro para falar com o coordenador deles primeiro se podia ou não. Com o próprio Higino [fundador da escola Tuyuka] conversei. Pode ir. Mas tem que ser sério. Os de lá que dançam bem.

Outro ponto a se considerar é que, na organização dessas apresentações de danças realizadas em dias festivos na maloca-escola, os *Hausirō* e *Ñahuri* procuravam colocar em papel de evidência moços e moças de seus clãs. Interessante notar que, durante a entrevista citada acima, tanto os moços considerados condutores das danças quanto a

moça escolhida como *y#hugo*, mencionados por Vicente, são destes clãs. De fato, em todas as formaturas de que participei entre os anos 2008 e 2012, os alunos que comandavam as apresentações de dança *kahpiwaia* eram um dos filhos de Clemente, do clã Hausirõ porã, acompanhado por um moço Ñahuri porã ou por um moço do clã Doe, que Vicente também menciona. Aqui a dança, mesmo que neste contexto escolar, parece ser mais um dos pontos através dos quais os Hausirõ e Ñahuri porã buscam *consideração (heõpese)* perante os membros de outros clãs maiores Tukano e de seus cunhados Desana. Os Hausirõ, em parceria com os Ñahuri, convidam outros clãs e cunhados para a festa na maloca, mas buscam reforçar sua posição política colocando em destaque os alunos de seus próprios clãs.

Conforme vimos no capítulo 2, essa estratégia de legitimação e de empoderamento político dos Hausirõ em *parceria* com os Ñahuri perante seus irmãos maiores através da execução de danças cerimoniais está presente também no modo como os próprios Hausirõ narram sua convivência com outros clãs na época de residência no Papuri. A articulação dos Hausirõ e Ñahuri com os Doe para fins cerimoniais também é mencionada pelo narrador, que afirma que, após a vinda dos Hausirõ e posteriormente de Ñahuri para o Tiquié, Hausirõ fez um convite para que Doe viesse do Turi, no Papuri, tocar flauta jurupari na sua maloca e morar próximo a eles.

A concessão de privilégios por parte das lideranças Hausirõ e Ñahuri aos jovens de seus clãs no contexto escolar não se reduz à atribuição de papel de destaque nas apresentações da escola, mas ocorre de variadas maneiras, como através do acesso a oportunidades de formação complementar e do manuseio de objetos e equipamentos da escola. Um exemplo é que, durante a realização da formação de alunos e alunas de ensino médio em técnicas audiovisuais, entre os 20 alunos participantes, o conselho escolar escolheu um pequeno grupo de alunos para continuar a realização das atividades envolvendo gravação em vídeo, com manipulação de uma câmera de vídeo e outros equipamentos comprados através de um projeto. Os alunos escolhidos foram exatamente moços dos clãs Hausirõ e Ñahuri e Doe. Quando tiveram de optar por dois alunos para continuar sua formação, ficaram, então, apenas um Hausirõ e um Ñahuri porã. Quando há oportunidades de viagens de intercâmbio para conhecer as experiências de outras associações, no rio Tiquié e Pirá Paraná, por exemplo, o grande contingente de alunos eleitos para participar é desses clãs.

### 9.3 Maloca-escola: pessoas, clãs e conhecimentos

Neste capítulo, abordei modos de formação da pessoa, atualização de grupos, produção, transmissão e circulação de conhecimentos na maloca-escola. Demonstrei que, em certa medida, a metodologia da escola indígena permite o diálogo entre conhecimentos e modos de transmissão de conhecimentos Tukano (*masise*) e dos brancos (*buese*): os alunos são aqueles que se *aproximam* dos velhos (*mahsirã*), *olham* (*iña*), *escutam* (*tto*) o que eles contam (*were*, *ukū*), o que eles têm no *pensamento* (*ttoñase*), captam (*ttoñe*, *ttoomi*) e *memorizam e copiam* (*iñakū*, *iñasã*, *iñañe*) o que eles *fazem e mostram*. Concomitantemente são também aqueles que *registram* no papel, *escrevem e desenham* (*hoase*), fotografam e filmam o que *escutam e veem*, denotando-se, assim, a formação de um tipo específico de pessoa.

Se por um lado a realização de pesquisas na escola é um modo efetivo de acesso a certos conhecimentos e técnicas dos brancos, a *transmissão de conhecimentos* importantes nesses processos possui certos limites, pois sua aquisição depende da existência de um contexto social específico, relativo ao modo de vida nas malocas e condicionado à existência de especialistas, com a propriedade de conhecimentos importantes e objetos cerimoniais, e de crianças e jovens com corpos compostos xamanicamente para isso, dispostas a encarar com seriedade certas restrições.

É inegável, porém, que esse híbrido maloca-escola, tanto num plano físico quanto conceitual, é um lugar atual privilegiado para a produção social de pessoas e clãs Hausirõ e Ñahuri porã e de articulação destes com outros clãs maiores, cunhados e com os brancos, que viabiliza relações de troca, obtenção de prestígio político e aumento de riquezas e de itens de propriedade clânicas em seu sentido contemporâneo – objetos e conhecimentos próprios e dos brancos. A própria realização da pesquisa indígena impescinde do estabelecimento de múltiplas alianças: intraclânicas, intergeracionais (professor/aluno, professor/velhos conhecedores, alunos/velhos) e entre homens Tukano e brancos (principalmente assessores/consultores). A formatura consiste no ápice da Casa em festa contemporânea e num momento fundamental para a reafirmação de privilégios e prerrogativas dos clãs fundadores da maloca-escola – Hausirõ e Ñahuri porã – e para o fortalecimento de *parcerias e alianças*, através das apresentações das monografias

individuais de final de curso e das danças de *kahpiwaia*, atividades que consistem, além disso, em momentos de *testes* de conhecimentos dos alunos (*buerã*) perante os conhecedores (*mahsirã*), seus companheiros de clãs, outros grupos exogâmicos e dos brancos.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS. Transformações da casa e dos modos de construção de pessoas, clãs e conhecimentos

Após alguns anos de convivência, atuação e pesquisa (colaborativa e acadêmica) entre os Tukano do alto Rio Negro, é momento de finalizar uma tese. Quiçá, este processo de construção e escrita tenha sido apenas um dos caminhos que encontrei para responder a uma pergunta que me fiz em meus primeiros anos entre os Tukano: se a vida cerimonial – ritos de iniciação masculina e dabucuris – pode ser considerada fundamental na constituição de pessoas e grupos Tukano Orientais e se isso é exatamente o que “falta” aos Tukano do médio rio Tiquié, de que maneira os Hausirõ e Ñahuri continuam se reproduzindo como tais na atualidade? Através desta tese, busquei investigar continuidades e descontinuidades nas transformações da casa e nos processos de constituição de pessoas (*mahsã*), clãs (*mahsã kurari*) e conhecimentos (*mahsise*) Tukano a partir da experiência desses clãs.

Na primeira parte desta tese, vimos que a versão *Hausirõ porã* da história de origem da humanidade, da construção das condições para vida nesse mundo e da formação dos primeiros povoados revela um modelo primordial de constituição de pessoas e conhecimentos entre os Tukano, que é caracterizado pela composição de duplas intergênero e intergeracionais (avô/avó do universo, avô do universo/demiurgos, demiurgos/humanos em formação, irmãos maiores/irmãos menores), pela ênfase na transmissão vertical de propriedades masculinas (nomes, conhecimentos e objetos), pela importância dos poderes gerativos femininos, pela *observação*, e pela *experimentação/teste*.

Ao me debruçar sobre fragmentos de narrativas (*buhkurã kihti*) das trajetórias de diferentes segmentos dos clãs Hausirõ e Ñahuri porã, identifiquei que, ao contar versões específicas de suas histórias – da origem no Papuri, ocupação no rio Tiquié e fundação de comunidades –, homens e mulheres ressaltam diferentes motivos para a realização do movimento de *abandonar* um território e se *espalhar*, diferentes caminhos traçados (pelo rio ou pela terra), modos de ocupação (pacífica ou guerreira), nomes de antigos territórios (*wisetori*), casas (*wiseri*), áreas de subsistência (*dehsubase*), nomes pessoais e acontecimentos – diferenças essas que constituem tipos específicos de conversa (*uküse*) e delineiam diferentes linhas de descendência e grupos.

Demonstrei como o estabelecimento de uma relação histórica de *parceria* entre os Hausirõ e um segmento do clã Ñahuri remete ao

Papuri e à época de ocupação do rio Tiquié e como os Hausirõ tomam para si o feito de terem ocupado pioneiramente esse rio e a precedência de indicação dos lugares de moradia e área de subsistência para seus irmãos maiores e cunhados que vieram a ocupá-lo posteriormente, pontos que, combinados com o seu êxito no desenvolvimento de relações com *brancos* – primeiramente governo e comerciantes –, conduziram ao angariamento de prestígio frente a seus irmãos maiores.

Por vezes, a narração dessas trajetórias toma a forma de um lamento: a desintegração das malocas e a dispersão dos filhos de um mesmo pai (*niku porã*) são associadas a um movimento de fragmentação de *conhecimentos importantes*, que é motivo e causa da inexistência de especialistas, *grandes conhecedores* na realidade. Esse lamento aponta para o fator dialógico da produção e transmissão de conhecimentos entre os Tukano, da sua dependência para com o estabelecimento de relações de *companheirismo (bapatise)* entre duplas, que torna possível a constituição de um elo de diálogo (*ukû ameswose*). O conjunto de conhecimentos é uma espécie de propriedade que a geração atual não tem ou da qual acessa apenas pedaços. Se a falta de conhecimentos totalizantes é, em parte, associada a fatores exógenos – principalmente à atuação dos salesianos –, o *corte na linha* de transmissão desses conhecimentos é em grande parte assumido como uma ação interna: o *abandono* do território de origem ao qual seus conhecimentos estariam ligados, a morte prematura de velhos conhecedores, a falta de interesse dos próprios homens em *escutar* esses conhecimentos. É um duplo lamento, referente a mortes de pessoas e de conhecimentos.

Nas narrativas sobre o contato com os brancos, sem dúvida os personagens mais marcantes são os salesianos, considerados num primeiro momento aqueles que chegaram para defendê-los dos patrões e trazer-lhes a *civilização*. Ao implantarem, para além da igreja e talvez de modo mais marcante do que esta, uma nova casa, a escola (*bueriwi*), à qual estão atrelados um outro modo de conhecimento (*buese*) e a formação de um tipo específico de pessoa – os professores-alunos (*buerã*) –, inauguraram um novo horizonte conceitual. Ao mesmo tempo em que lhes trouxeram conhecimentos, portanto, os salesianos foram os responsáveis mais diretos pela destruição das malocas e pela desintegração do modo de vida atrelado a elas, interferindo na dinâmica cotidiana dos povoados, perseguindo práticas de conhecimentos e se apropriando de objetos importantes.



Com a desintegração da maloca (*Basariwii*, lit. casa de dança) e do modo de vida a ela relacionado, que abrangia tanto a convivência diária dos filhos de um só (*nik# porã*) quanto a realização de ritos cerimoniais de jurupari (com ênfase na descendência) e de dabucuri (ênfase na aliança) e a posse e a transmissão de certas propriedades de grupo (objetos e conhecimentos), ocorreram importantes transformações no modo de vida dos Tukano, a saber: uma fragmentação material-espacial da vida em diversas casas, ou seja, escola, capela, sede de associação, posto de saúde, etc.; uma ampliação do conceito de chefia, que passa a incluir, além do construtor/dono da maloca, uma multiplicidade de lideranças referentes a tais casas, como capitães, catequistas, agente de saúde, professores, líderes de associação; uma ampliação do conceito de bens cerimoniais (*ahpeka*), que é estendido aos objetos dos brancos (HUGH-JONES, S. 2010b; ANDRELLO, 2010a) que são incorporados aos patrimônios de clãs, tais quais cartas-patentes, espadas, equipamentos e documentos da associação e da escola, livros; e, por fim, a coexistência muitas vezes perigosa de conhecimentos de dois âmbitos: aqueles relativos à esfera conceitual do *bue* (estudo) e aqueles relativos à esfera conceitual do *masise* (conhecimento) e do *nirõ kahse* (conhecimentos importantes).

Além disso, apresentamos relatos de homens e de mulheres sobre suas experiências nas *andanças* – tipos de trabalho que envolvem viagens e residência temporária em localidades distantes das comunidades de origem, relações de trabalho com patrões, aquisição de conhecimentos (como o domínio das línguas portuguesa e espanhola), habilidades e técnicas específicas, acesso a alimentos dos brancos e a mercadorias. Dentre essas experiências, destacamos a importância da vida e do trabalho no garimpo. O denominado *Garimpo Tempo* marcou um modo muito específico de apropriação do espaço-tempo, orientado pela *lei do ouro*.

Acompanhamos um caso em que homens desses dois clãs *companheiros* de hierarquia relativamente baixa, Hausirõ e Ñahuri porã, lideraram um processo: a construção de uma maloca e de uma escola no âmbito da fundação de uma associação indígena, movimento sintetizado no uso do termo maloca-escola. Esta, atrelada a processos de registro de *conhecimentos importantes*, se tornou central na produção de espaços-tempos dedicados ao reforço de laços de descendência e de aliança, seja com outros clãs, com os cunhados, ou com os *brancos*. Nesse sentido, as atividades proporcionadas no âmbito da maloca-escola – de ensino,

pesquisa, encontros de pais, professores, oficinas pedagógicas, dabucuris e a grande cerimônia da formatura – proporcionaram a criação dessas relações de *companheirismo ou parcerias (bahpatise)* intra e interclânicas, intergeracionais e de alianças entre indígenas e *brancos*, além do reforço de certo prestígio, prerrogativas e incremento de propriedades (conhecimentos e objetos) desses clãs.

No entanto, em muitas de suas falas e atitudes, os Tukano do médio Tiquié identificam – e de certa forma lamentam este fato – que a maloca-escola está muito distante da casa tal como era concebida e vivida antigamente. Em relação a esse ponto, Vicente me contou que um *kumu* Barasana do rio Pirá Paraná, durante sua passagem no médio Tiquié, em um dos intercâmbios proporcionados pelas alianças entre organizações indígenas, teve um sonho que narrou para as lideranças logo ao acordar. Em seu sonho, viu que naquela maloca havia muitas interferências, pois lá eram realizadas muitas atividades que não estavam de acordo com os conhecimentos dos antigos. Diante disso, Vicente comentou que eles tinham a ideia de construir uma nova maloca, do outro lado do rio, em um lugar mais isolado, que seria usada apenas para realização de cerimônias. Passados alguns anos, isso ainda não aconteceu.

Na segunda parte desta tese, vimos como concepções e procedimentos – *bahsese (benzimentos)*, *wereise (aconselhamentos)* e *betise (restrições)* – relacionados a fases marcadas do ciclo de vida da pessoa são atualizados de modo a se adequar aos fluxos de transformação dos modos de vida dos Hausirõ e Ñahuri porã ao longo dos tempos. Nesses momentos, a atuação complementar de duplas intergênero e a transmissão de conhecimentos entre *companheiros (as)* de diferentes gerações é fundamental. A efetivação e a transmissão de conhecimentos masculinos, em seu caráter mais fechado e vertical, e de conhecimentos femininos, em caráter mais aberto e relativamente horizontal (STRAPPAZZON, 2013), são perpassadas por uma ênfase na *experimentação* e no *teste*, a qual, por sua vez, prima pela observação constante de processos e resultados, o que ora conduz a inovações, ora à atualização de padrões antigos, movimentos nos quais se observa uma tendência ao *abrandamento* (CABALZAR, F. 2010) de potências.

Uma exceção na atualização destes ciclos é a ausência da realização dos ritos de iniciação masculina com flautas jurupari, que, ao serem silenciados pelos missionários, foram *abandonados e esquecidos*, conduzindo, desse modo, a certa inversão: o jurupari, objeto que era

eixo central da continuidade das ligações entre mortos e vivos, passa a receber o mesmo destino daquela parcela do morto que deve ser apartada da convivência dos vivos, o *esquecimento*. De certa forma, o silêncio do jurupari remete à imprescindibilidade do *esquecimento* da tristeza relacionada à morte daqueles velhos que foram coibidos de realizar os ritos de iniciação masculina e de transmitir para as gerações seguintes os conhecimentos necessários para tal.

Ao mesmo tempo, saberes comuns (*masĩse*, em seu sentido menos marcado) masculinos e femininos – sobre a paisagem (rios e floresta); sobre ciclos de vida de animais e vegetais; sobre habilidades (*merĩse*) relativas à pesca, à caça, à roça, à culinária e à construção de casas, canoas e artefatos – são atualizados e transformados por homens e mulheres que persistem em viver, muitas vezes em meio a períodos de *andanças*, nas comunidades construídas ao longo do trecho do rio Tiquié, na beira ou em igarapés, em lugares ocupados outrora por seus antepassados.

Na terceira parte desta tese, vimos que tematizar os conhecimentos importantes (*nirõ kahse*) através de livros, outros materiais e nos currículos escolares tem sido, para além de um modo de adensar relações com os brancos e acessar seus conhecimentos e objetos, uma *experimentação* de modos alternativos de transmissão de seus conhecimentos valiosos, que algumas vezes recaem na sua inserção em uma rede de circulação mais ampla, algo que é permeado por controles e cuidados, atualizando a lógica que combina o jogo entre encobrimento e exibição de riquezas, próprio aos Tukano Orientais (HUGH-JONES, S. 2002; CABALZAR, F. 2010).

Depois de décadas de *experimentação*, os homens Tukano revelam certo pessimismo em relação à eficácia dessa estratégia no que tange à formação profunda da pessoa em *conhecimentos maiores*, pois, para que esta seja realizada de modo pleno e completo, seria imprescindível ultrapassar de modo mais radical o horizonte do *bue* (*estudo*) e incluir a atualização de procedimentos – algumas práticas cotidianas de *purificação*, certos benzimentos, restrições e rituais – dos quais os Hausirõ e Ñahuri por vezes parecem esquivar-se, não por desacreditar da sua importância, mas por terem sido *aconselhados* por muitos velhos a não realizá-los e por considerarem que, sendo da *geração dos que estudam*, não possuem condições – corpos, conhecimentos, objetos, relações – indispensáveis para executar esses

processos de modo controlado, evitando riscos de ordem sociocosmológica.

Apresento, através dessas palavras *escritas*, parte do que me *mostraram* e *contaram*, parte do que eu *vi*, *ouvi*, *vivi* e *li*. *Ato peti ati kihti, tokarõta ni. Añu!*<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> Aqui acaba esta história, é só isso! Beleza (Obrigada)!

## CADERNO DE IMAGENS





**Foto 1.** Clemente Azevedo (in memoriam), Hausirō Porā, Sopori Bua.



**Foto 2.** Mário Azevedo (Ñahuri porã), Miguel Azevedo (Hausirõ porã), Sopori Bua.



**Foto 3.** Ermínio Pedrosa (Ñahuri porã), Wahp̄ Nuhk̄.





**Foto 4.** Jovino Pedrosa (Ñahuri porã), Wahpũ Nuhkũ.



**Foto 5.** Catarina Azevedo (Ñahuri porã), Wahp̃ Nuhk̃.



**Foto 6.** Balbina Azevedo (Ñahuri porã), à direita, e mulheres em Mahawai Tuhkurõ.



**Foto 7.** Sino da época dos Carmelitas, propriedade Ñahuri porã, WahpꞤ NuhkꞤ.



**Foto 8.** Espada Inspetor Ñahuri, propriedade Ñahuri porã, Mahawai Tuhkurõ.



**Fotos 9, 10, 11.** Pari-Cachoeira hoje.



**Foto 12.** Casa, WahpꞤ NuhkꞤ.



**Foto 13.** Casa-cozinha, Wahpæ Nuhkæ.





**Foto 14.** Maloca-escola Yupuri, Soporí Bua.



**Foto 15.** Escola Indígena Nāhuri, Mahawai Tuhkurō.



**Foto 16.** Dona Ângela e sua neta. Soporí Bua.



**Foto 17.** Menina Hausirõ porã ajuda na roça.



**Foto 18.** Sílvia prepara farinha. Sopori Bua.



**Foto 19.** Aparecida prepara cuias. Mahawai Tuhkurõ.





**Fotos 20 e 21.** Menina Ńahuri porã coleta japurá. Mahawai Tuhkurõ.





**Foto 22.** Caminho da roça de Palmira. Wahpæ Nuhkæ.



**Foto 23.** A velha vai à roça. Wahpæ Nuhkæ.





**Fotos 24 e 25.** Miguel prepara abano. O neto observa. Sopori Bua.



**Foto 26.** Menino Ñahuri porã prepara flauta mawaco. Mahawai Tuhkurõ.



**Foto 27.** Menino Desana prepara colares com sementes. Sopori Bua.



**Foto 28.** Homens Hausirõ e Ñahuri porã assistem ao Kahpiwaia dos homens do Pirá Paraná. Próximo à coluna está Antenor Azevedo (Hausirõ porã), um dos fundadores da AEITY. Moõpoea, Alto Tiquié.



**Foto 29.** Vicente Azevedo (Ñahuri porã), um dos fundadores da escola Tukano Yupuri, apresenta as experiências de manejo ambiental da Aeity. Moõpoea, Alto Tiquié.







**Foto 30 e 31.** Menino Ñahuri porã realiza pesca com matapi no local herdado de seu avô paterno. Mahawai Tuhkurõ.



**Foto 32.** Capa do Volume 5 da Coleção “Narradores Indígenas do Alto Rio Negro”.



**Foto 33.** Homem Tuyuka e Rodolfo (Ñahuri porã) leem número da Revista “Ciência Hoje” que possui artigos escritos em parceria entre a antropóloga Berta Ribeiro e um homem desana do rio Tiquié. WahpꞤ NuhkꞤ.



**Foto 34.** Agentes indígenas de manejo ambiental do médio Tiquié.



**Fotos 35.** Alunos da escola Tukano Yupuri e da escola Tuyuka em oficina de técnicas audiovisuais.



**Foto 36.** Jovens Ñahuri e Hausirõ porã que conduzem dança kahpiwaia na formatura. Maloca-escola. Soporì Bua.



**Foto 37.** Alunos Ñahuri porã mostram seus certificados de formatura junto à família. Maloca-escola. Sopori Bua.



## REFERÊNCIAS

AEITYPP. **Nirõ kahse ukuri turi – Yepa Pirõ Porã tñoñase bueri turi**. São Paulo: Imprensa oficial, 2011.

AEITϣ, **Histórias Tuyuka de rir e de assustar (contos indígenas)**. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; AEITϣ. São Paulo: ISA 2004.

\_\_\_\_\_. **Kiti wederirã tñoarirã**. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; AEITϣ. São Paulo: ISA 2003.

AHKϣTO e KϣMARÕ. **Isã yekisimia Masïke – o conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé**. FOIRN e COIDI. 2004.

ALBERT, B. La Fumée du métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami du Brésil. In: **L'Homme**, 106-7: 87-119, 1988.

\_\_\_\_\_. L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). In: **L'Homme**, 126-128; La Remonte de l'Amazonie: 349-378; 1993.

\_\_\_\_\_. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. **Série Antropologia**. Brasília, 1995.

\_\_\_\_\_. Ethnographic Situation and Ethnic Movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork. In: **Critique of Anthropology**, 17(1): 53-65, 1997.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. R. **Pacificando o branco**. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

ALBERT, B. e RAMOS, A. R. **Pacificando o branco**. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

ANDRADE, L.A. et al. Apresentação. In: CABALZAR, A. (org.). **Manejo do Mundo**. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico. ISA/FOIRN, 2010. (Série Conhecimentos indígenas, pesquisa intercultural).

ANDRELLO, G. **Iauaretê**: transformações sociais e cotidiano no rio Uapés (alto rio Negro, Amazonas). Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. **Cidade do índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NUTI, 2006.

\_\_\_\_\_. Política indígena no rio Uapés. Hierarquias e alianças. In: **Teoria & pesquisa: Revista de Ciência Política**. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade Federal de São Carlos, Vol. 17, n. 2, 2008.

\_\_\_\_\_. Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no Alto-Rio Negro. **RBCS**, Vol. 5, n. 73, junho de 2010a.

\_\_\_\_\_. Escravos, descidos e civilizados. Índios e brancos na história do rio Negro. In: **Revistas Estudos Amazônicos**, Vol. V, n° 1, 2010b, p. 107-144.

\_\_\_\_\_. (org.). **Rotas de criação e transformação**. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro, São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA. 2012.

ANDRELLO, G. E FERREIRA, T. Transformações da cultura no alto rio Negro. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. e CESARINO, P. (orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

ASSIS, Eneida. **Escola Indígena, uma “frente ideológica”?** Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1981.

ÅRHEM, K. Observations on life cycle rituals among the Makuna. Birth, initiation, death. In: **Göteborgs Etnografiska museum. Årsttryck, Annals**, 1978.

\_\_\_\_\_. Vida y muerte en la Amazonía colombiana: un relato etnográfico Makuna. **Anthropos**, s.l.; s.ed., n.79, 171-189. 1984.

\_\_\_\_\_. Ecosofia Makuna. In: CORREA, F. (ed.). **La Selva Humanizada**. Santafé de Bogotá: CEREC, 1993.

\_\_\_\_\_. The cosmic food-web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (eds.). **Nature and Society: Anthropological Perspectives**, Routledge, 1996.

\_\_\_\_\_. From longhouse to village: Structure and change in the Colombian Amazon. In: ARHEM, K. **Ethnographic Puzzles**. Essays on Social Organization, Symbolism and Change. The Athlone Press: London & New Brunswick, 2000.

ÂRHEM, Kaj et al. **Etnografía Makuna**. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Água. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.

AZEVEDO, M. M. Povos indígenas no Alto Rio Negro: padrões de nupcialidade e concepções sobre reprodução. Trabalho apresentado no **XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, ABEP, realizado em Caxambu – MG – Brasil, de 20 – 24 de setembro de 2004.

AZEVEDO, V. et al. **Mari kahtiri ukuri turi** (Livro dos Tukano sobre nossa vida neste mundo). São Paulo: Tipo Gráfico comunicação, 2008.

AZEVEDO, V. et al. Calendário astronômico do médio rio Tiquié. CABALZAR, A. (org.). **Manejo do Mundo**. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico. ISA/FOIRN, 2010 (Série Conhecimentos indígenas, pesquisa intercultural).

AZEVEDO, M. et al. Manejo ambiental e pesquisa do calendário anual no rio Tiquié. In: CABALZAR, A. (org.). **Manejo do Mundo**. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico. ISA/FOIRN, 2010 (Série Conhecimentos indígenas, pesquisa intercultural).

BARRA, C. e DIAS, C. **Peixes e pescarias e os modos de viver no médio Rio Negro**. Vol. III. São Paulo: Instituto Sociambiental, 2012.

BARRETO, J.P.L. **Wai-Mahsã**: Peixes e Humanos Um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFAM. Manaus, Amazonas. 2012.

LIMA BARRETO, J.P. s/d. Entrevista.

BARRETO, J. R. R. **Formação e Transformação de Coletivos Indígenas no Noroeste amazônico**: do mito à sociologia das comunidades. Dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFAM. Manaus, Amazonas. 2012.

BARTH, F. **Cosmologies in the making**. Cambridge University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. Other knowledge and other ways of knowing. In: **Journal of Anthropological Research**, vol.51, p.65-68, 1995.

BELAUNDE, L. E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2006, V. 49, Nº 1.

BIDOU, P. **Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo)**. Tesis de doctorado, Université de Paris X, 1976.

\_\_\_\_\_. Naître et être Tatuyo. Trabalho apresentado no simpósio Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies. J. Kaplan (org). In: **Actes du XLIIe Congrès des Américanistes** (1976), vol. II. Paris: Societé des Américanistes. 1977.

BIOCCA, E. **Viaggi tra gli Indi. Alto Rio Negro – Alto Orinoco**: Appunti di un Biologo, vol. 1: Tukâno- Tariâna- Baniwa- Makú. Rome, 1965.

BLOCH, M. **Death and the regeneration of life**. Cambridge University Press, 1982.

BLOCH & J.PARRY. **Death and the regeneration of life**. Cambridge University Press, 1982.

BOURDIEU, P. A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: **Escritos de educação**. Nogueira, M.A. e Catani, A. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999[1966], p. 41-64.

BUCHILLET, D. Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Antropologia**. Belém: v. 4, n.1,1988.

\_\_\_\_\_. "Pari Cachoeira: o laboratório tukano do projeto Calha Norte. **Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu especial 18**. São Paulo: CEDI, 1991, p. 107-115.

\_\_\_\_\_. **Contas de vidro, enfeites de branco e "potes de malária"**. Brasília: UnB, 1995 (Série Antropologia, 187).

\_\_\_\_\_. **Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés (Brésil)**. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne. Doutorado. Nanterre: Université de Paris X, 1983.

CABALZAR, A. O templo profanado: missionários Salesianos e a transformação da maloca Tuyuka. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Unicamp, 1999, p. 363-398.

\_\_\_\_\_. CABALZAR, A. **Kumurõ: Banco Tukano**. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)/Instituto Socioambiental (ISA), 2003.

\_\_\_\_\_. Gente-Peixe: os peixes na cosmologia dos povos tukano do rio Tiquié. In: CABALZAR, A. (org.). **Peixe e gente no alto rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia**. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2005.

\_\_\_\_\_. **Peixe e gente no alto rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia**. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2005.

\_\_\_\_\_. **Filhos da Cobra de Pedra.** Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico). São Paulo: Editora Unesp, ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2008.

\_\_\_\_\_. (org) **Manejo do Mundo.** Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico. ISA/FOIRN, 2010 (Série Conhecimentos indígenas, pesquisa intercultural).

CABALZAR, A. & RICARDO, C. A. **Povos indígenas do alto e médio rio Negro:** uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. Mapa-livro. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)/Instituto Socioambiental (ISA), 1ª ed., 2006.

\_\_\_\_\_. **Povos indígenas do alto e médio rio Negro:** uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. Mapa-livro. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)/Instituto Socioambiental (ISA), 2ª ed., 2009.

CABALZAR, F. (org.). **Casa de Transformação.** Origem da vida ritual ʘtapinopona Tuyuka. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: ISA/AEITU/FOIRN, 2005.

\_\_\_\_\_. **Até Manaus, até Bogotá.** Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Doutorado em Antropologia Social, USP, 2010.

CALDERÓN, K. El cacurí (*wahiro*). **Tecnología y significado entre los cotiria del bajo río Vaupés, Colombia.** Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidad de Los Andes, Colombia, 2011.

CARDOSO, W.T. **O Céu dos Tukano na escola Yupuri:** construindo um calendário dinâmico. Doutorado em Educação Matemática, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Os mortos e os outros.** Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

\_\_\_\_\_. De amigos formais e pessoa, de companheiros, espelhos e identidades. **Boletim do Museu Nacional**, v. 32, p. 31-39, 1979 (Nova série Antropologia).

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. R. **Pacificando o branco**. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

\_\_\_\_\_. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. (org.). Dossiê Efeitos das políticas de conhecimentos tradicionais. **Revista de antropologia**, São Paulo, USP, V. 55 Nº 1. 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, M. e CESARINO, P. (orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (eds.). **About the House: Lévi-Strauss and Beyond**. Cambridge University Press, May 4, 1995.

CARVALHO, V. N. C. de **Os filhos do Trovão e a expansão colonial**. Uma etno-história do Noroeste Amazônico (1750-1889). Doctorat em Anthropologie. Ecole Pratique des Hautes Etudes. Paris, 2006.

CAYÓN DURÁN, L. **En las águas del Yurupari**. Cosmologia y chamanismo Makuna. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2002.

CAYÓN DURÁN, L. Ide Ma: El camino de água. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna. **Antípoda**, n. 7, Julio-Diciembre, 2008.

CAYÓN, L. **Penso, logo crio**: a teoria makuna do mundo. Tese defendida pelo PPGAS/UnB, 2010.

CEDI, Noroeste Amazônico. Garimpeiros e empresas. In: **Aconteceu Especial**, n. 14, p. 38-40, São Paulo: CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e informação, 1983.

\_\_\_\_\_. Noroeste Amazônico. In: **Aconteceu Especial**, n. 17, p. 85-96, São Paulo: CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e informação, 1986.

CHAUMEIL, J. P. Bones, flutes and the dead. Memory and funeral treatment in Amazonia. In: FAUSTO, C. and HECKENBERGER, M. **Time and memory in indigenous Amazonia**. Anthropological perspectives. University press of Florida, 2007.

COELHO DE SOUZA, M. S. E COFFACI DE LIMA, E. (org.). **Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena**. 1ed. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, 2010.

CONKLIN, BETH A. “Thus are our bodies, thus was our custom”: Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society. **American Ethnologist** 22(1): 75-101, 1995.

COPPI, G. I. (1883) Breve história de las misiones Franciscanas en la provincia amazonense del imperio brasileiro con la que se describe hechos importantes e singularmente el culto indirecto que estas tribus indianas dan al diablo, por un misionero de dichas misiones fr. Illuminato Jose Coppi. Ms. In: CARVALHO, V. N. C. **Os filhos do Trovão e a expansão colonial**. Uma etno-história do Noroeste Amazônico (1750-1889). Doctorat em Anthropologie. Ecole Pratique des Hautes Etudes. Paris, 2006.

COUDREAU, H. A. [1887] **La France Équinoxiale**. Volume 2. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie. Cambridge University press, 2009.

DIAKURU E KISIBI. **Bueri Kādiri Maririye**. Os ensinamentos que não se esquecem. RIBEIRO, Berta (org.). São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN, 2006.

DUTRA, I. **Pari Cachoeira e Trindad: convivência e construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia**. Dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da USP, 2008.



EPPS, P.; OLIVEIRA, M. 2013. The Serpent, the Pleiades, and the One-legged Hunter: Astronomical themes in the Upper Rio Negro. In: EPPS, P. (coord); STENZEL, K. (coord). **Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia**. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, Museu Nacional, 2013.

EMPERAIRE, L. Patrimônio agrícola e modernidade no Rio Negro (Amazonas). In: CARNEIRO DA CUNHA, M. e CESARINO, P. (orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

FAUSTO, C. Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia. **MANA: Rio de Janeiro**, 14(2): 329-366, 2008.

FERREIRA, M.. **Da origem dos homens à conquista da escrita**: Um estudo sobre povos indígenas e educação escolar no Brasil. Mestrado em Antropologia Social. Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 1992.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Forense Universitária, 2004.

FRANCO García, G. e MONGUÍ Sanchez, J. R. **Gramática yebámasá: lingüística aplicada**. Bogotá-Colombia: Universidad Social Católica de "La Salle," Departamento de Idiomas, 1975.

FRANK, E. Objetos, imagens e sons: a etnografia de Theodor Koch-Grünberg (1872-1924). **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Cienc. Hum., Belém, v. 5, n. 1, p. 153-171, jan.- abr., 2010.

FULOP, M. Aspectos de la cultura Tukana – cosmogonía. **Revista Colombiana de Anthropología**, 1956, p. 339-371.

GALLO, **Diccionario tucano-castellano**. Mitu-Vaupés: Prefectura Apostolica, 1972.

GENTIL, G. **Mito Tukano, quatro tempos de antiguidades**: histórias proibidas do começo do mundo e dos primeiros seres. Frauenfeld: Verlag in Waldgut, 2000, v. 1.

GIACONE, A. **Gramática, dicionários e fraseologia da língua dahceié ou tucano**. Belém: Univ. do Pará, 1965.

GOELDI, E. **Alexandre Rodrigues Ferreira**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.

GOLDMAN, I. Time, Space and descent: the Cubeo example. Trabalho apresentado no simpósio Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies. J. Kaplan (org). In: Actes du **XLIIe Congrès des Américanistes**, (1976), vol. II. Paris: Societé des Américanistes. 1977.

\_\_\_\_\_. **The Cubeo: indians of the Northwest Amazon**. Urbana: Univ. of Illinois Press, 1979 [1962].

GOODY, J. **Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa** (Stanford, Stanford University Press, 1962.

GOW, P. River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In: THOMAS, N. & HUMPHREY, C. (eds.). **Shamanism, history, and the state**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

GOW, P. **Of mixed blood**. Kinship and History in Peruvian Amazonia. Clarendon press, 1991.

GUIMARÃES, H.; MILAGROS, Y. **Povos Indígenas no Brasil**, v. São Paulo: ISA, 2006.

GUZMAN-GALLEGOS, M. Identity cards, abducted footprints and the Book of San Gonzalo: The power of Textual Objects In Runa worldview. In: SANTOS-GRANERO, F. **The occult life of things**. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood. Tucson: The University of Arizona Press, 2009.

HERTZ, R. **Death and the right hand**. London: Cohen & West, 1960.

HILL, J. e WRIGHT, R. Time, narrative and ritual: historical interpretation from an Amazonian society. In: HILL, J. (ed.). **Rethinking history and myth**. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 78-105.

HUGH-JONES, C. Skin and soul: the round and the straight. Social time and social space in Pirá-Paraná society. Trabalho apresentado no simpósio Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies. J. Kaplan (org). In: **Actes du XLIIe Congrès des Américanistes** (1976), vol. II. Paris: Societé des Américanistes, 1977.

\_\_\_\_\_. **From the Milk River**: spatial and temporal processes in the Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. **Desde el río de leche**. Procesos espacio-temporales en la Amazonia noroccidental. Ediciones Universidad Central. Bogotá, D. C., Colombia. 1ª edición en español, 2011.

HUGH-JONES, S. **The Palm and the Pleiades**. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians. **L'Homme**, 106-107: 138-155, 1988.

\_\_\_\_\_. Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of tukanoan social organization. In: **L'Homme**. Paris: v. 126-128: 95-120, 1993.

\_\_\_\_\_. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. **About the house**: Lévi-Strauss and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. In: **Terrain**, 26, 1996a, p. 123 -148.

\_\_\_\_\_. Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, N. & HUMPHREY, C. (eds.). **Shamanism, history, and the state**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996b.

\_\_\_\_\_. Éducation et culture. Réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana. In: **Cahiers des Amériques Latines**, n. 27, 1997, p. 94-121.

\_\_\_\_\_. Nomes secretos e riquezas visíveis: nomeação no noroeste amazônico. In: **Mana**. Rio de Janeiro, v.8, n.2, 2002, p. 45-68.

\_\_\_\_\_. The substance of Northwest Amazonian names In: VOM BRUCH, G. & BODENHORN, B. (eds.). **The Anthropology of Names and Naming**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. The fabricated body: objects and ancestors in NW Amazonia. In: SANTOS-GRANERO, F. (ed.). **The Occult Life of Things**. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

\_\_\_\_\_. Historia del Vaupés. 2010a.

\_\_\_\_\_. Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie. In: **Cahiers des Amériques latines** [En ligne], 63-64, 2010b.

\_\_\_\_\_. **La palma y las Pléyades**. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental. Ediciones Universidad Central. Bogotá, D. C., Colombia. 1ª edición en español, 2011.

\_\_\_\_\_. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, Geraldo. **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA, 2012.

\_\_\_\_\_. **Your wealth is our wealth**: intercultural perspectives on goods or gaheuni, Mss., 20 pp. (no prelo).

HUNTINGTON & METCALF. **Celebrations of death**. The anthropology of mortuary ritual, 1979.

INGOLD, T. **The perception of the environment: essays on Livelihood, Dwelling and Skill.** London: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. That's enough about ethnography! **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, 4 (1): 383–395, 2014.

ISA. **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. 1999/2000.** Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt>.

ISA. **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil 1996/2000.** Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt>.

ISA. **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil 1991/1995.** Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt>.

KOCH-GRÜNBERG, T. **Dos Años entre los Indios** (2 volumes). Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995 [1909/10].

\_\_\_\_\_. **Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903–1905).** Manaus: EDUA e FSDB, 2005 [1909].

\_\_\_\_\_. **Começos da Arte na selva.** Desenhos manuais de indígenas colecionados por Dr. Theodor Koch-Grunberg em suas viagens pelo Brasil. Manaus: Universidade Federal do Amazonas/IGHA, 2009 [1905].

LA PENHA, G. M. S. M. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira. Apresentação. In: GOELDI, E. **Alexandre Rodrigues Ferreira.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

LANGDON, T. **Food restrictions in the medical system of the Barasana and Taiwano indians of the Colombian Northwest Amazon.** New Orleans: Tulane University, 1975.

LASMAR, C. Conhecer para transformar: os índios do rio Uaupés (Alto Rio Negro) e a educação escolar. In: **Tellus**, ano 9, n. 16, p. 11-33, jan./jun. 2009. Campo Grande: 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. **The way of masks**. London: Jonathan Cape. 1983.

\_\_\_\_\_. **Anthropology and Myth: Lectures, 1951-1982**. R. Willis, trans. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

\_\_\_\_\_. **The Story of Lynx**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Maison. In: BONTE, P. & IZARD, M. (eds.). **Dictionnaire de l'ethnologie et de l' anthropologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

LIMA, T. S. **A Parte do Cauim**. Etnografia Juruna. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/ UFRJ, 1995.

\_\_\_\_\_. O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi. **Mana**, 2(2): 21-47, 1996.

LOPES DE SOUZA, B. **Do Rio Negro ao Orenoco (A Terra – O Homem)**. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Publicação 111,1959.

MAIA, M. & MAIA, T. **O conhecimento de nossos antepassados**. Uma narrativa Oyé. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/COIDI (ISA/H3000), 2004.

MASSCHELEIN, Jan. The idea of critical e-ducational research – e-ducating the gaze and inviting to go walking. In: GUR-ZE'EV, Ilan (ed.). **The possibility/impossibility of a new critical language of education**. Rotterdam: Sense Publishers, 2010a, p. 275-291.

\_\_\_\_\_. E-ducating the gaze: the idea of a poor pedagogy. **Ethics and Education**, 5 (1): 43–53, 2010b.

MAHECHA RUBIO, Dany. **La formación de Masa Goro “personas verdaderas”**. Pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. Volume 2. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda; Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

MONTEIRO, L. **Territorialidade e Mobilidade**. Estudo etnográfico de um grupo local Hupda'h do médio rio Tiquié, Amazonas. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal da Bahia, 2011.

MOURA, O. M. **Conhecimentos Tukano do Sib Ñahi Di'ipe**. Mss.

MULLER, G. **Interesse, Pesquisa e ensino**. Uma equação para a educação escolar no Brasil. Prelo: Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística e Secretaria Municipal de Educação de Florianópolis, 2004.

ÑAHURI E KUMARÕ, **Dahsea Hausirõ Porá Ukushe Wiophesase Merã Bueri Turi** (Mitologia Sagrada dos Hausirõ Porã). Coleção Narradores Indígenas do rio Negro. São José I/São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, v.5, 2003.

NAVARRO, E. A. **Curso de Nheengatu ou Tupi Moderno**. São Bernardo do Campo/São Paulo: Paym Gráfica e Editora, 2011.

NERI, A., et al. Yepa pirõ porã bahsese: considerações sobre o registro de benzimentos entre os Tukano Yepa Pirõ Porã, Alto Tiquié. In: CABALZAR, A. (org.). **Manejo do Mundo**. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico. Série Conhecimentos indígenas, pesquisa intercultural. ISA/FOIRN, 2010.

NIMUENDAJU, C. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. In MOREIRA NETO, C. de Araújo (org.). **Curt Nimuendaju**. Textos indigenistas. São Paulo: Edições Loyola, 1982[1927], p. 123-191.

OLIVEIRA, M. **Astronomia Tukano**. Através do universo: as constelações na cosmologia dos grupos Tukano do Tiquié. Site do ISA. Povos Indígenas no Brasil on line, 2010.

\_\_\_\_\_. Cigarros enrolados com folha de caderno: considerações sobre o registro de benzimentos entre os Tukano do Alto Tiquié. Paper

apresentado no seminário: **Pesquisas e processos recentes no Noroeste Amazônico**: construção da pessoa e circulação de saberes. NEPI/A-funda/IBP, PPGAS/UFSC, março de 2012.

\_\_\_\_\_. Modos contemporâneos de produção e circulação de conhecimentos entre grupos Tukano Orientais: algumas reflexões a partir de escolas indígenas do rio Tiquié. Paper apresentado no **54<sup>a</sup> International Congress of Americanists**, Universitat Wien, Museum fur volkerkund, Viena, Austria, 2012.

OLIVEIRA, M. & RUFINO, M. Casa-cozinha Tukano (Baase wii, Yarige wii). In: CANDOTTI, E e CABALZAR, A. (orgs.). **Exposição Peixe & Gente**. Catálogo. 1 ed. Manaus: Instituto Socioambiental, Museu da Amazônia, 2013, p. 111-114.

OVERING, J. Men Control Women? The Catch-22 in **Gender Analysis**: International Journal of Moral and Social Studies, vol. 1(2): 135-56, 1986.

PANLÔN KUMU, U. e KÊHÍRI, T. **Antes o mundo não existia**. A mitologia heroica dos índios Desana. Introdução de Berta Ribeiro. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1980.

PÂRÕKUMU, U. e KÊHÍRI, T. **Antes o mundo não existia**. Mitologia dos antigos Desana-Kêhripõrã. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995.

PERAZZO, L. F. **Gain Panã e a origem da pupunheira**. Laboratório de animação. Escola de Comunicação. UFRJ. 7 min. 1994.

PEREIRA, R. F. **Criando Gente No Alto Rio Negro**: um olhar Waikhana. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social UFAM, 2013.

RAMIREZ, Henri. **A fala tukano dos Ye'pâ-Masa**. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia Cedem, 1997. 3T. (Gramática, Dicionário e Método de Aprendizagem).



REICHEL-DOLMATOFF, G. **Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés**. Bogotá: Universidade de los Andres e Editorial Revista Colombiana Ltda., 1968.

\_\_\_\_\_. **The shaman and the jaguar**: a study of narcotic drugs among the indians of Colombia. Philadelphia: Temple University Press, 1975.

REZENDE, Justino Sarmiento. **Escola indígena municipal Utápinopona-Tuyuka e a construção da identidade tuyuka**. Dissertação (Mestrado em Educação). Campo Grande, Universidade Católica Dom Bosco, 2007.

RIBEIRO, Pe. A. A. Padre Casimiro Beksta: uma vida dedicada à Amazônia. In: **Boletim Salesiano – Rede Salesiana Brasil**, ano 65, n. 5/setembro de 2015, p. 15.

RIBEIRO, B. **Os índios das águas pretas**: modo de produção e equipamento produtivo. São Paulo: Companhia das Letras/Edusp, 1995.

RIBEIRO, B.; KENHÍRI, T.. Chuvas e constelações: calendário econômico dos índios Desana. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro: SBPC, v. 12, n. esp., p. 14-23, dez. 1991.

RICARDO, B. **Conflitos na Serra do Traíra (AM)**. 2002. Disponível em [www.sociambiental.org](http://www.sociambiental.org).

RIVAL, L. **Trekking through History**: The Huaorani of Amazonian Ecuador. New York: Columbia University Press, 2002.

ROCHA, P. Bahsare Wamã. **Parentesco e Onomástica na Bacia do Uaupés**. Dissertação em Antropologia Social. Museu Nacional, Rio de Janeiro, UFRJ, 2007.

ROCHA, P. **Antes os brancos não existiam**: corpo e política entre os Kotiria (Wanano) do Alto Uaupés (AM). Tese de doutorado, Museu Nacional, UFRJ, 2012.

SANTOS-GRANERO, F. **The occult life of things**. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood. Tucson: The University of Arizona Press, 2009.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, 1979.

SILVA, Pe. A. B. A. Os ritos fúnebres entre as tribos do Uaupés. **Anthropos**, Bd. 50, H. 4./6. 1955[1955], p. 593-601.

\_\_\_\_\_. **A civilização indígena do Uaupés**. São Paulo: Missão Salesiana do Rio Negro, 1962.

\_\_\_\_\_. **Observações Gramaticais da língua Daxseyé ou Tukano**. Centro de Pesquisas de Iauareté (Amazonas), 1966.

\_\_\_\_\_. **A Civilização Indígena do Uaupés**. 2ª ed. Roma: LAS – Libreria Ateneo Salesiano, 1977 (1961, 1ª ed.).

\_\_\_\_\_. **Crenças e lendas do Uaupés**. Quito: Abya-Yala; Manaus: Inspectoria Salesiana Missionária da Amazônia, 1994.

SOARES, R. M. **Das comunidades à federação**: associações indígenas do alto Rio Negro. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP, 2012.

SOUZA, E. e BIZARRIA, F. **Remissões do Rio Negro**. Brasil, 2010.

STRADELLI, Ermanno. Il Vaupes e gli Vaupes. **Bolletino della Società Geografica Italiana**, 3a. série, vol. 3, 425-453, 1890.

STRAPPAZZON, A. I. **Pelos caminhos de manivas e mulheres**. Conhecimento, transformação e circulação, no alto rio Negro. Dissertação de mestrado em Antropologia Social/UFSC. Florianópolis: 2013.

TASSINARI, A. M. I. Escola Indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, A. L.; FERREIRA, M. K. L.

(orgs.). **Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola**. 2. ed. São Paulo: Global, 2001.

\_\_\_\_\_. **No bom da festa: O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá**. São Paulo: EDUSP, 2003.

\_\_\_\_\_. Other's knowledge, Other's knowledge owners and other ways of knowledge transmission. Paper apresentado no Panel The social life of schools, na **IX Sesquiannual Conference of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA)**, Gothenburg, Sweden: University of Gothenburg, Vanderbilt University, 2014.

TASSINARI, Antonella & COHN, Clarice. "Opening to the Other": Schooling among the Karipuna and Mebengokré-Xikrin of Brazil. **Anthropology & Education Quarterly**. Blackwell Publishing: Vol. 40, Number 2, June, 2009, p. 150-169.

TAUSSIG, M. **Shamanism, Colonialism, and the Wild Man**. A Study in Terror and Healing. University of Chicago Press, 1987.

TEDLOCK, B. **Dreaming**. Anthropological and psychological interpretations. Cambridge. University press, 1987.

TEIXEIRA-PINTO, M. Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe). **Antropologia em primeira mão**. Florianópolis: UFSC/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2003.

TUKANO, A. **Relatos de uma vida de líder indígena**. A História do Passaporte n. CA713599, 2009. Disponível em: <http://merciogomes.blogspot.com.br/search?q=%C3%A1lvaro+Tukano>. Acesso em 12 de nov. 2014.

VAN EMST, P. **Indians and missionaries: on the rio Tiquié, Brazil-Colombia**. Leiden: E.J. Brill, 1966.

VILAÇA, A. **Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari'** (Pakaa Nova). Rio de Janeiro: Anpocs/Editora UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. La puissance et l'acte. **L'Homme** 33 (2-4): 141-70, 1993.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, vol.2, n.2, 1996, p. 115-144.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena. In: **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. La inmanencia del enemigo. In: **Amazonía Peruana**, vol. 28-29: 41-72, 2003.

\_\_\_\_\_. Exchanging Perspectives. **Common knowledge** 10 (3): 141-70, 2004.

\_\_\_\_\_. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, Rubem Caixeta de.; NOBRE, Rernarde Freire. (orgs.). **Lévi-Strauss: Leituras brasileiras**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008.

WAGNER, R. **Habu**: The Innovation of Meaning in Daribi Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

WALKER, H. **Under a Watchful Eye**: Self, Power and Intimacy in Amazonia. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013.

WALLACE, A. R. **A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro**. With an Account of the Native Tribes, and Observations on the Climate, Geology, and Natural History of the Amazon. Cambridge University Press, 2010[1853].

WRIGHT, R. "Indian Slavery in the northwest Amazon" **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, 1991, 7(2):149-179.

\_\_\_\_\_. História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões, e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.).

**História dos índios no Brasil.** São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 1992, p. 253- 266.

ZERRIES, Otto. El endocanibalismo en la America del Sur. **Revista do Museu Paulista.** 12:125- 175, 1960.

### **Outros documentos consultados:**

AEITY. Projeto político pedagógico da escola Indígena Tukano Yupuri, versão 2010.

AEITY. Histórico de fundação da escola Uremiri [comunidade Santa Luzia].

AEITY. Histórico de fundação da escola Uremiri [comunidade Boca de Estrada].

AEITU, Utapinopona Bueriwi Buedara Snonire – Escola Indígena Utapinopona Tuyuka Currículo – Organização, 2001.

DSEI/Alto Rio Negro. Censo 2013. Polo Base São José II e Polo Base Pari-Cachoeira, rio Tiquié, TI Alto rio Negro. Arquivo digital.

Lei Municipal n. 145/2002, de 22 de novembro de 2002. São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.

### **Jornais e sites:**

PIB ISA (Verbetes Tukano)

CFRN/BIS

LACED (2002)

Blog Estadão, 07/07/2014 (Manso, B. P.)

Diário do Amazonas, Manaus (29/08/2004) (Farias, E.)

Ciclos anuais dos povos indígenas do Tiquié