

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

HENRIQUE JUNIO FELIPE

FALAS, LUGARES E TRANSFORMAÇÃO:
Os Yuhupdeh do baixo rio Tiquié

SÃO CARLOS
2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Henrique Junio Felipe

FALAS, LUGARES E TRANSFORMAÇÃO:

Os Yuhupdeh do baixo rio Tiquié

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social como requisito parcial para
a obtenção do título de Doutor em Antropologia
Social

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello

SÃO CARLOS
2018

Junio Felipe, Henrique

Falas, lugares e transformação: os yuhupdeh do baixo rio
Tiquié / Henrique Junio Felipe. -- 2018.
209 f. : 30 cm.

Tese (doutorado)-Universidade Federal de São Carlos, campus
São Carlos, São Carlos

Orientador: Geraldo Luciano Andrello

Banca examinadora: Aline Fonseca Iubel, Danilo Paiva Ramos,
Edmundo Antonio Peggion, Pedro Augusto Lolli

Bibliografia

1. Etnologia Indígena. 2. Yuhupdeh, Maku, Alto Rio Negro. 3.
Xamanismo, Território. I. Orientador. II. Universidade Federal de São
Carlos.
III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da
Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Henrique Junio Felipe, realizada em 09/03/2018:

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
UFSCar

Prof. Dr. Pedro Augusto Loli
UFSCar

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
UNESP

Profa. Dra. Aline Fonseca Iubel
UNICAMP

Prof. Dr. Danilo Paiva Ramos
UFBA

Para o velho xamã Laureano
e seu povo.

Para Mariana e Cecília,
Meus Amores!

Para minha família,
Sempre!

AGRADECIMENTOS

Aos yuhupdeh do Tiquié, agradeço pela acolhida, pelos cuidados e pela amizade nas temporadas de campo. Ao meu orientador e amigo Geraldo Andrello, agradeço pela paciência e pela confiança. Aos membros da banca de defesa, Aline Iubel, Danilo Paiva, Pedro Lolli e Edmundo Peggion, agradeço pela disposição em ler e discutir este trabalho. À CAPES, agradeço pela bolsa concedida, sem a qual não seria possível a dedicação à pesquisa. À FAPESP, agradeço pelo auxílio financeiro para a realização do trabalho de campo através do projeto “Repensando a Estrutura Social do Uaupes (Noroeste Amazônico)”, processo número 2011/23559-8. À FUNAI e à FOIRN agradeço pelo apoio financeiro e logístico na realização do trabalho de campo. Aos professores do PPGAS, agradeço pelo estímulo intelectual e pelo agradável convívio que proporcionaram. Aos colegas da minha turma de doutorado, Amanda Danaga, Thais Mantovanelli, Dayana Cordova, Luis Augusto, Amanda Marqui e Stéphanie Tselouiko e ao Raphael Rodrigues, colega de orientação, agradeço pela amizade e por compartilharmos algumas angústias e alegrias da vida acadêmica. Aos funcionários do PPGAS, especialmente ao Fábio, agradeço a dedicação e solicitude com que sempre nos atenderam.

Agradeço aos meus amigos professores do Colegiado de Antropologia da Univasf, Natasha Leal, Camila Galan, Paula Sousa, Rainer Brito, Bernardo Curvelano, Joaquim Izidro e Jaime Macedo pelo incentivo, pela acolhida carinhosa e pelo apoio na finalização desse trabalho. Agradeço ao Giovane Tápia, à Cláudia Dan e ao Rodrigo Madrid por tornar a vida em São Raimundo Nonato mais leve e agradável.

Ao meu professor e amigo Edmundo Peggion, agradeço especialmente por ter me apresentado a Etnologia. Aos meus grandes amigos de campo, Bruno Marques, Danilo Paiva, Pedro Lolli e Rafael Moreira, a quem esse irmão menor se junta como etnólogo, agradeço pela amizade e pela inspiração! Aos meus amigos de São Gabriel da Cachoeira, especialmente a Ana Lima, a Valéria Magalhães, ao Vicente Furtado, a Beatriz Strumpf e ao Adrian Fernandez, agradeço pela acolhida, pela amizade e pelo entusiasmo com as causas dos yuhupdeh. A Fernanda Nunes, Sirlene Bendazolli e Clarice Jabur, da FUNAI Brasília, ao Domingos Barreto e ao Tulio Binotti, da FUNAI de São Gabriel, agradeço pelo apoio dado à realização do trabalho de campo. Aos meus amigos do Instituto Socioambiental, Aline Scolfaro, Lirian Monteiro, Wilde Itaborahy, Renato Marteli, Giovana Luongo, Wizer Oliveira, Gilmar Andrade, agradeço pela convivência e o apoio em São Gabriel da

Cachoeira. Agradeço ao Dacyo Cavalcanti pela agradável companhia em campo. Agradeço ao Elisandro Ascari e a Rozani Mendes, pela afetuosa acolhida em São Gabriel.

Agradeço aos meus amigos de Araraquara, especialmente meus companheiros de casa, por compartilharmos tantos e bons momentos, João Biela, Berto Brunetta, Edmundo Peggion, Sal Wensko, Rita Ferreira, Du Paiva, Thais Matheus, Tatiana Massaroli, Adilson Franzin, Alessandra Cintra, Adilson Genari, Carol Aguerri, Dado Mendes, Alexandre Dom, Douglas Oliveira, Bruno Perosa, Carlos Flório, Jorge Oliveira, Benwilson Longhini, Liriam Nogutti, Marina Corrêa, Adriana Cardoso, Marcelo Borges, Aline Pedro, Beatriz Melo, Vinicius Maganha, Eduardo Vermelho, Elaine Morais, Mario Martinez, Matheus Silveira, Edu Campos, Shaynna Pidori, Diego Vitorino, Pedro Barbosa, Ivan Oliveira, Felipe Petrenussi e tantos outros amigos com quem convivi e que estiveram, de algum, modo presentes em minha vida e meu trabalho nesses anos de Araraquara.

Aos meus queridos amigos Regiane Pedigoni e Hemerson Borges agradeço pelo carinho e apoio. Ao Carlos Monteiro, Carlos Henrique, Fabio Grillo, Fernando Nakamoto, Fernando Colleti, grande amigos e companheiros de sala de aula, nas figuras de quem agradeço aos demais com quem compartilhei a experiência de ensinar Literatura e Sociologia no Ensino Médio.

Agradeço à Eca, Carlão, Bruno, Melina, Gustavo e Aline, pelo apoio nessa etapa final de escrita e por me acolheram em sua família e compartilham comigo e com Mariana a alegria da presença de Cecília.

A todos, o meu muito obrigado.

Viver é muito perigoso...

(João Guimarães Rosa, “Grande Sertão Veredas”)

RESUMO

Esta tese corresponde a uma etnografia acerca dos yuhupdeh do baixo rio Tiquié, povo pertencente à família linguística Nadehup (Maku), localizada no Noroeste Amazônico. Procura-se retomar aqui o tema da mobilidade como fio condutor do relato que se desenvolve nos quatro capítulos da tese, entendendo-o como um traço próprio da sua socialidade, do seu modo de habitar e produzir conhecimento sobre o mundo. Como a experiência etnográfica aqui relatada deverá revelar, os yuhupdeh executam um amplo movimento – a pé e de canoa - no eixo que vai da região da Serra do Bacurau, na cabeceira do Igarapé Ira, local de origem dos clãs yuhupdeh, até a cidade de São Gabriel da Cachoeira e dali, até o Lago de Leite (Rio de Janeiro e demais grandes cidades do país) nos registros escritos e fotográficos de antropólogos e linguistas. Trata-se de um movimento pendular que coincide com o eixo espaciotemporal montante-jusante no qual se deu a viagem da cobra canoa que trouxe para a região os povos que hoje a habitam, mas também em torno do qual se organiza o cosmos e a vida social yuhupdeh. De modo geral, procurar-se-á, aqui, apreender o modo como os yuhupdeh relatam a sua própria história, desde o seu surgimento no tempo mítico até o momento atual em que se frequentam cada vez mais da cidade e tem sua língua e narrativas conduzidas até mais distante, até o Rio de Janeiro, São Paulo e grandes cidades brasileiras. Com efeito, torna-se foco de interesse da análise a compreensão do modo como os yuhupdeh formulam as transformações naquele eixo espaciotemporal, ou seja, do Lago de Leite a Serra do Bacurau e, de modo inverso, da Serra ao Lago.

Palavras – chave: yuhupdeh, maku, xamanismo, paisagem, território, Noroeste Amazônico

ABSTRACT

This thesis corresponds to an ethnography about the yuhupdeh of the lower Tiquié river, a people belonging to the Nadehup (Maku linguistic family, located in the Amazon Northwest). It is sought to retake here the theme of Maku mobility as the guiding thread of the report that develops in the four chapters of the thesis, understanding it as a characteristic of its sociability, its way of inhabiting the world in relation to its production of knowledge about the world itself. As the ethnographic experience reveals, the yuhupdeh perform a broad movement on the axis from the Serra do Bacurau region, at the headwaters of the Igarapé Ira, home of the Yuhupdeh clans, to the city of São Gabriel da Cachoeira and from there, to the Lake (Rio de Janeiro and other major cities of the country) in the written and photographic records of anthropologists and linguists. It is a pendular movement that coincides with the space-time axis upstream of the trip of the canoe snake, but also around which the cosmos and the yuhupdeh social life are organized. In general, we will try to understand the way in which the yuhupdeh relate their own history, from their appearance in mythical time to the present moment where they are increasingly frequent in the city and have their language and narratives conducted even further, to Rio de Janeiro or São Paulo. In fact, it becomes a focus of interest of the analysis to understand the way the yuhupdeh formulate the transformations in that upstream space-time axis, that is, from Milky Lake to the Serra do Bacurau and, conversely, from Serra ao Lago.

Keywords: yuhupdeh, maku, shamanism, landscape, territory, Amazon Northwest

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	Noroeste Amazônico/Cabeça do Cachorro	14
Mapa 2	Povos de Língua Nadehup em território Brasileiro	15
Mapa 3	Comunidades Yuhupdeh do Rio Tiquié	16
Mapa 4	Famílias linguística no Alto Rio Negro	17
Mapa 5	Acampamentos de pesca no Tiquié	54
Mapa 6	Mapa do Yuhupdeh/PGTA	86
Mapa 7	Formação das Comunidades do Igarapé Cunuri	123
Mapa 8	Formação das Comunidades do Igarapé Ira	128

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Bilhete	52
Figura 2	Bilhete	68
Figura 3	Desenho porto Queiroz	74
Figura 4	Relatório	83
Figura 5	Queda da árvore de água	91
Figura 6	Cosmos yuhupdeh	94
Figura 7	Cosmo yuhupdeh	102
Figura 8	Viagem yãam baah hóh	156

LISTA DE DIAGRAMAS

Diagrama 1	Dabucuri em Matapi do Tiquié	58
Diagrama 2	Fissão Clã Onça	111
Diagrama 3	Comunidade São Domingos	114
Diagrama 4	Comunidade São Felipe	115
Diagrama 5	Comunidade São Martinho	116
Diagrama 6	Yuhupdeh Onça Caba/Yuhupdeh Chavascal	118
Diagrama 7	Hupdah (Japu)/Yuhupdeh	120
Diagrama 8	Hupdah (Taracué Igarapé)/Yuhupdeh	122
Diagrama 9	Comunidades Guadalupe/Nazaré	127

LISTA DE SIGLAS

FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
ISA	Instituto Socioambiental
DNPM	Departamento Nacional de Produção Mineral
CAPHY	Coletivo de Apoio aos povos Hupdah e Yuhupdeh

SUMÁRIO

1. Introdução	01
Parte 1 - Da Serra ao Lago: os lugares	18
Capítulo 1: As viagens do antropólogo	19
1.1 Em São Gabriel da Cachoeira	19
1.2 Subindo os rios	23
1.3 Entre os yuhupdeh	29
1.4 Descendo os rios	38
1.5 Até o Lago, até a Serra	41
Capítulo 2: Até a cidade, até o Lago	45
2.1 Os acampamentos de caça e pesca no Tiquié.	45
2.2 Um dabucuri em Matapi do Tiquié	55
2.3 Entre os parentes em Taracuí	61
2.4 No Uaupés	67
2.5 Nunca acaba!	72
2.6 O banco é a roça do branco	76
2.7 O nosso antropólogo!	81
Parte 2 – Do Lago à Serra: as falas	87
Capítulo 3: Viagem à Serra	88
3.1 Na Serra do Bacurau	88
3.2 A formação das comunidades do Ira e do Cunuri	103
3.2.1 Formação das comunidades do Cunuri	106
3.2.2 Formação das comunidades do Ira	124
Capítulo 4: Viagem ao Lago	129
4.1 Viagem ao Lago de Leite	129
4.2 Os benzimentos e a construção da pessoa	136
4.3 O benzimento do nome <i>mihí diin hat</i>	150
5. Considerações Finais	167
6. Referências bibliográficas	170
7. Anexos	184

1. Introdução

Os Yuhupdeh no contexto etnográfico do Noroeste Amazônico

Esta tese corresponde a uma etnografia acerca dos yuhupdeh (yuhup, “pessoa”; deh, marcador de plural) do baixo rio Tiquié, povo pertencente à família linguística Maku, localizada no Noroeste Amazônico (Mapa 1), da qual fazem parte também os hupdah os daw e os nadob, em território brasileiro (Mapa 2); além dos nukak e dos kakua, em território colombiano. É importante ressaltar aqui que, a partir desse ponto, passo a utilizar o termo “Nadehup” para me referir à família linguística da qual os yuhupdeh fazem parte e que engloba, exclusivamente, conforme proposta de Epps e Bolaños (2017), os quatro povos referidos acima e que habitam o território brasileiro (hupdah, yuupdeh, dow e nadob). “Nadehup” substitui o termo “Maku” que, embora consolidado na literatura etnográfica da região, é fonte de forte controvérsia entre os próprios indígenas, dado o seu caráter pejorativo, como ficará claro na sequência dessa Introdução. Nesse sentido, Epps e Bolaños (2017) propõe uma terminologia alternativa que tem sido discutida entre os indígenas e que adoto nessa tese, ressalvado que a adoção do termo ainda não é ponto pacificado entre os povos que compõem a família linguística. Sempre, portanto, que me referir aos Nadehup, deve-se ter em conta que se trata da família linguística denominada na literatura etnológica do Alto Rio Negro como “Maku”.

Os Nadehup inserem-se no extenso sistema social regional do Noroeste Amazônico junto aos Tukano Oriental (cubeo, desana, tukano, miriti-tapuia, bará, siriano, carapanã, wanano e pira-tapuia) e aos Aruak (tariano, baniwa, kuripako, warekena e baré)¹ (Cabalar e Ricardo, 1998). Os Yuhupdeh habitam a sub-bacia do Tiquié, rio que deságua no baixo curso do Uaupés. Em território brasileiro, contam com uma população de 754 pessoas (Silva, 2012) distribuídas em oito comunidades pelos igarapés da margem direita do Tiquié. Próximo ao centro missionário de Taracuá-Am, encontram-se as cinco comunidades nas quais concentrarei meu trabalho (Mapa 3): São Domingos Sávio, São Felipe e São Martinho, no igarapé Cunuri, e Guadalupe, no igarapé Ira. No médio Tiquié

¹ Utiliza-se ao longo da tese a letra maiúscula para a família linguística (Tukano, Maku) e a letra minúscula para a etnia/grupo linguístico específico (desana, tukano, tuyuka, yuhudeh, hupdah).

estão as comunidades de São Joaquim, no igarapé Castanha; São João, no igarapé Cucura, e Santa Rosa, no igarapé Sumaúma. Há ainda uma comunidade no baixo rio Apaporis, São José, próxima a Vila Bitencourt-AM, na região do rio Japurá. Já em território colombiano, há uma comunidade no rio Traíra, limítrofe com o Brasil, e outras nos Igarapés Jotabeya e Ugá, no Apaporis (Silva, 2012).

O Noroeste Amazônico, por sua vez, tem sido descrito na literatura etnográfica como um sistema social regional composto, apesar do seu aspecto multiétnico e multilinguístico, de notável homogeneidade sociológica e cultural entre os diversos povos Tukano e Aruak (Mapa 4). A organização social desses povos estrutura-se a partir do princípio da descendência patrilinear que dá origem a grupos hierarquizados a partir da ordem de nascimento dos ancestrais míticos e dispersos ao longo dos rios. As regras de parentesco são baseadas em terminologia dravidiana, com a troca de mulheres entre os grupos orientada pelo princípio de exogamia linguística de feição virilocal. Para além do matrimônio, as trocas entre os povos da região estendem-se a bens econômicos e especialidades artesanais, que, em certas ocasiões, são formalizadas em rituais conhecidos da região como dabucuris.

Como se sabe, os povos do rio Uaupés compartilham o mito de origem referente à viagem da grande cobra canoa, “a canoa de transformação”, que trouxe o povo peixe primordial desde o mítico Lago de Leite, localizado no extremo Leste do mundo, até o Uaupés. Durante tal viagem, ocorreu a transformação da gente peixe nos ancestrais dos povos indígenas da região, sendo que a ordem de surgimento em locais determinados ao longo dos rios estabeleceu a posição de cada povo na hierarquia regional. Da perspectiva hierárquica que configura a visão Tukano do sistema, os Nadehup ocupam uma posição de subalternidade. Algumas versões Tukano do mito relatam que eles teriam saído por último da anaconda canoa; estariam, portanto, na posição de irmãos mais novos. Outras versões apontam que eles saíram antes de estarem completos como humanos, o que contribuiu para a formação de uma visão pejorativa dos Nadehup pelos povos vizinhos.

De fato, o discurso Tukano sobre os Nadehup ressalta diferenças que contribuíram para a construção de uma imagem dissonante no contexto das relações interétnicas da região. Para os Tukano, habitar aldeias ao longo dos rios, praticar a agricultura e a pesca,

além de casar-se com mulheres que falam uma língua distinta são traços que definem o seu caráter de humanidade. Em posição oposta a essa condição, estariam os Nadehup, que ostentam um intenso padrão de mobilidade, habitam a floresta, dedicam-se prioritariamente à caça e à coleta, não tem grandes roças e não praticam a exogamia linguística. O termo “Maku”, aliás, consolidado na literatura da região para se referir à família linguística, carrega uma conotação negativa no contexto das relações locais, tanto no discurso dos povos Tukano quanto no dos não índios, como os missionários católicos e evangélicos que atuam na região. É comum entre os Tukano se considerar os chamados “Maku” como sendo índios “selvagens”, que ainda vivem no mato e tem “costumes primitivos” em relação aos índios do rio, detentores de um modo de vida dentro dos critérios que constituem os seus parâmetros de humanidade.² Aliás, a palavra Tukano *pohsa*, por exemplo, utilizada para se referir aos hupdah, significa *estragado, podre*.³

O enfoque dado à compreensão dessas diferenças pelo viés da posição Tukano contribuiu para que, grosso modo, se consolidasse a oposição índios do rio versus índios da floresta, tendo essa divisão se tornado ferramenta descritiva generalizada desde as primeiras informações etnográficas sobre os índios da floresta (passo a utilizar também esse termo para se referir aos Nadehup) em relatos de viajantes nos séculos XVIII e XIX (Wallace, 2004; Coudreau, 1889), e de etnógrafos que tiveram contatos com esses povos no início do século XX (Koch Grunberg, 2010; Nimuendaju, 1982). Dada a dificuldade de acesso aos Nadehup - que viviam no interior das matas, próximos às cabeceiras dos pequenos igarapés e distantes das margens dos grandes rios - tais informações foram, em geral, conseguidas dos Tukano ou em contatos rápidos com indivíduos que se encontravam em aldeias dos índios ribeirinhos (Munzel, 1972). Essa condição resultou no que Reid aponta como sendo um viés Tukano da literatura sobre os Nadehup pelo menos até que os primeiros trabalhos

³ Os próprios povos assim denominados rejeitam a denominação. Mark Munzel (1972), em artigo sobre os então chamados Kabori (maku entre o rio Negro e o Japurá) relata, ao tratar da carga negativa que o termo carrega, que “os assim chamados projetam o mesmo nome sobre os vizinhos ainda mais desprezados: “os maku por nós visitados usam expressões como ‘filho de Maku’, “índia Maku” como insultos. Definindo como segue suas diferenças dos Tukuna e dos outros índios do Solimões, que se vão introduzindo na região como imigrantes nem sempre bem-vistos, chamam-nos por seu lado “Maku”: ‘Maku pega sem pedir; nós, quando queremos uma coisa, pedimos. Maku só fala a gíria dele; nós sabemos falar português e brasil (nheengatu). Maku come com as mãos; nós sabemos comer com a colher. Etc.’. Esta crítica assemelha-se notavelmente às que os próprios críticos aplicam os vizinhos mais a jusante. Na realidade, os indígenas vindos dos Solimões já tem mais traços da civilização brasileira do que os Kabori, falando, inclusive, um português mais correto. Não é, pois, só o nome “Maku”, mas todo um conceito de índio não integrado que se projeta como autodefesa inconsciente”. Interessante notar aqui essa associação do termo maku com a ideia de índios mais primitivos. Eu mesmo no Tiquié, ouvi de uns yuhupdeh que os yuhup que viviam rio acima eram menos civilizados (no sentido de estarem mais distantes da cultura do branco).

baseados em pesquisas de campo mais extensas, ou seja, os de Peter Silverwood-Cope, em 1968, e do próprio Howard Reid, em 1972, que foram feitas com os povos kakua e hupdah, respectivamente. Nesse percurso, ganharam formas as linhas gerais utilizadas para situar esses povos no contexto etnográfico do Noroeste Amazônico: o nomadismo, a caça, a endogamia e a subalternidade em relação aos Tukano.

Em artigo seminal de 1906, Koch-Grünberg, ainda dentro de uma perspectiva evolucionista de análise, descreve os índios da floresta como caçadores nômades, “feios” e “primitivos” em contraposição aos seus vizinhos ribeirinhos que possuiriam uma cultura “mais desenvolvida”. Tomando como referência os relatos de Alfred Wallace (2004) e Henri Coudreau (1889), que andaram pela região no século XIX, o etnógrafo alemão aponta os índios da floresta como herdeiros de uma raça aborígine reduzida a escravidão pelos conquistadores Tukano e Aruak que chegaram depois à região. Nessa perspectiva, os caçadores nômades Nadehup comporiam a base da pirâmide evolucionista em que os agricultores sedentários índios do rio ocupariam um patamar superior. Enfatizando aspectos do nomadismo no realce de expressões como “nômades”, “errantes”, “fugitivos”, utilizadas para se referir aos índios da floresta, Koch-Grünberg (1906) toma a sua mobilidade como princípio global de explicação da sua socialidade. Descrevendo um acampamento de caça que visitou⁴, o alemão enfatiza a precariedade do seu modo de vida nômade e o associa à sua condição de inferioridade e submissão na relação com os Tukano.

Koch-Grünberg caracteriza, ainda, as relações entre os Nadehup e os índios do rio como sendo relações de dominação do tipo servil, com os primeiros na posição subalterna. Essa mesma perspectiva seria adotada em relatos posteriores de Nimuendaju (1982), Terribilini e Metraux (1961) e remete também a aspectos da formação histórica da região, marcada pela exploração da mão de obra escrava pelos colonizadores, entre os séculos XVI e XVIII, e mais tarde pelos patrões da borracha que utilizavam mão de obra indígena na

⁴ “Em mi viagem ppor el Curicuriary, em febrero de 1904, si bien no localicé a estos hombres de la selva, descubri em lo profundo de la selva, cerca de montana del mismo nombre, dos campamentos abandonados, muy primitivos. Se componían de numerosas chozas de proteccion que llegaban apenas a la altura de um hombre. Unos palos estaban enterrados em forma de pirâmide y cubiertos de ramas. En estos míseros refúgios que realmente no merecen el nombre de chozas, vive el Maku con su a menudo numerosa familia, expuesto a las inclemências del tempo como el animal fugitivo del bosque” (Koch Grunberg, 1906)

exploração do produto em um sistema de aviação baseado na relação do tipo padrão/cliente⁵.

Esse viés Tukano/Aruak da literatura sobre os Nadehup foi criticado nas monografias baseadas em trabalhos de campo sistemáticos que passaram a ser feitas a partir dos anos 70. A tônica da crítica recaiu sobre a ideia generalizada, presente desde Koch-Grünberg, que associava o nomadismo à caça e à coleta de modo a que essas atividades fossem necessariamente traços de subsistência dos povos que não cultivavam. Baseando-se em experiências etnográficas mais intensivas com índios da floresta, criticavam ainda a teoria da marginalidade das culturas de caçadores e coletores, difundida pelo *Handbok South of Amerincan* (Metraux, 1948), que inspirou a tese de que os Nadehup haviam sido aculturados pelos povos Tukano e Aruak, agricultores que chegaram à região e estabeleceram uma relação de superioridade em relação aos primeiros.

A tese de Silverwood-Cope (1990) sobre os kakua, escrita em 1972, procurou reinterpretar o problema da mobilidade associada aos índios da floresta. O autor adota a perspectiva dos próprios índios da floresta, associando-a a sua adaptação ecológica. Com efeito, os kakua viviam em aldeias na mata, onde mantinham pequenas roças e de onde partiam para expedições de caça e coleta. Caçavam regularmente em áreas próximas às aldeias ou se dirigiram se a outras áreas, distantes dias ou até semanas dali, onde se instalavam em acampamentos de caça, provavelmente do tipo que teria sido visitado por Koch Grunberg e descrito em seu relato (Koch Grunberg, 1906). Os kakua instalavam-se, ainda, nas proximidades das aldeias Tukano, ocasião em que trabalhavam nas roças em troca de mandioca, coca ou utensílios manufaturados de segunda mão.

Caracterizando-os como *caçadores profissionais* que caçavam em quantidade para trocar por cultivares como mandioca e coca – especialidade produtiva dos os índios do rio - seu movimento orientar-se-ia por um sentido circular, uma vez que eles retornavam sempre às áreas de caça e aos parceiros de troca. Silverwood-Cope (1990) aponta essa intensa mobilidade na direção da floresta como um fator de vantagem nas relações com os índios do rio: se, por um lado, ela é fonte da imagem de anti-humanidade, construída desde o

⁵ Para uma descrição mais detalhada do sistema de aviação no Rio Negro, ver Nascimento (2017) e Meira (2017)

ponto de vista Tukano, e dá sustentação à assimetria sociopolítica entre eles e os índios da floresta; por outro, ela permitiria aos últimos gerenciar as relações em seu favor, uma vez que os índios do rio temem a floresta, território deixado ao exclusivo usufruto kakua.

Esse mesmo padrão de nomadismo circular aparece no modo como Howard Reid (1979) caracteriza os três “mundos” pelos quais os hupdah se movimentam, ou seja, as aldeias hupdah, o acampamento de caça na floresta e a aldeia Tukano. Reid (1979) descreve as atividades de visitação, caça e troca realizadas nesses três ambientes, ressaltando os fatores que atraem ou repelem os índios, mantendo-os, assim em constante movimento. Nesse sentido, as atividades móveis na floresta como andar, coletar, caçar e pescar ao longo dos pequenos igarapés, as caminhadas e as visitas seriam, de modo geral, vistas como atividades prazerosas, enquanto as atividades não móveis como plantar, carpir e processar a mandioca, realizadas na roça ou na aldeia, seriam vistas pelos hupdah como atividades marcadas pelo tédio⁶ decorrendo daí seu pouco empenho em produzir para si. A partir disso, Reid (1979) procura mostrar como o movimento, longe de apenas comprovar o nomadismo e a relação hierárquica com os índios do rio, seria um traço fundamental na compreensão das atividades produtivas, sociais e rituais, constituindo aspecto inerente à socialidade dos índios da floresta⁷.

⁶Ramos (2014) chama a atenção para o fato de que Reid teria participado mais de atividades consideradas masculinas, dado a dificuldade de se acompanhar as mulheres, principalmente nas atividades na roça.... Como as atividades na floresta, e, portanto, seu trabalho traria um certo viés masculino na visão das atividades. Não obstante, notei em minha própria experiência etnográfica que os yuhupdeh reclamavam mesmo de tédio em relação a vida na aldeia, mas depois de um certo tempo no acampamento de caça e na cidade eles reclamavam ter que voltar para cuidar da roça (Ramos, 2014).

⁷É o caso do trabalho pioneiro de Silverwood-Cope (1990) com os kakua da Colômbia que avança na caracterização da organização social desse povo como fluida, temporária e desapegada a regras rígidas. A imagem de fluidez e ambiguidade também se encontra presente na tese de Reid (1979) sobre os Hupda. Para esse autor, a flexibilidade que caracteriza a morfologia social Maku deve-se aos constantes deslocamentos espaciais e a uma lógica de resolução de conflitos própria de sociedades de caçadores-coletores que, na ausência de um poder centralizador, implicaria em fissões e fusões na formação dos grupos locais. No mesmo sentido, Pozzobon (2011) sugere para os Hupda e Yuhupdeh ser esse traço de fluidez resultado da articulação entre dois modelos alternativos de socialidade: o do “agnatismo hierárquico” (ou patrilinearidade exogâmica), compartilhado com os povos do Noroeste e um “cognatismo minimalista” o que os aproximaria das sociedades da Guiana. Nota-se que a comparação com os “índios do rio” tem sido a ferramenta descritiva generalizada nos estudos sobre o Nadehup pela via da caracterização de sua organização social como desviante em relação a dos outros povos que compõem a paisagem etnográfica do Noroeste Amazônico ou, nos termos de Marques (2009), seriam eles “figuras do movimento” em oposição ao “fundo de fixidez” dos demais povos do Uaupés.

A esse respeito, Ramos (2014) chama atenção para a participação dos dois etnógrafos nas atividades móveis, nas caçadas e nas caminhadas na floresta, como fator determinante para o tipo de sensibilidade etnográfica que desenvolveram, distante daquela efetuada pelos primeiros etnógrafos e pelos padres salesianos. Definindo sua abordagem como *etnografia compreensiva*, Reid (1979) contrasta o tipo de pesquisa realizada a partir da habitação permanente e individual do etnógrafo com a que ele – e Silverwood-Cope – praticaram, optando por acompanhar os índios em suas atividades de alta mobilidade.

Esse engajamento nas atividades móveis que caracterizou o modo de participação dos dois na vida dos índios da floresta resultou, assim, em um aprendizado efetuado a partir do estabelecimento de relações com os caçadores e conhecedores dos caminhos da floresta. Tal postura permitiu aos etnólogos, através do aprendizado e desenvolvimento de suas habilidades e sensibilidades necessárias à vida na mata, não apenas aprender como se mover e existir naquele ambiente, mas também permitiu produzir um conhecimento mais profundo da socialidade dos índios da floresta pela sua imersão no mundo imediato e material da experiência vivida por esses índios (Ingold, 2000), o que distanciou sua compreensão daquela produzida pelos primeiros etnógrafos.

Como se pode notar, o tema do movimento percorre a literatura sobre os Nadehup. Ocorre que, de modo geral, esses primeiros trabalhos puseram maior ênfase teórica à diferença Tukano/Nadehup formulando-a em termos das dualidades que se consolidaram na literatura etnológica da região. Trabalhos mais recentes, entretanto, têm insistido menos nessa dicotomia classificatória em favor de outros aspectos como o ritual e o xamanismo.

Abordagens teóricas de orientação sociocosmológica e em sintonia com a produção etnológica mais recente sobre a Amazônia é a tônica de teses produzidas a partir da última década, como as de Lolli (2010), Ramos (2014) e Marques (2015). De certa forma, esses trabalhos têm atualizado a bibliografia sobre os índios da floresta e, no diálogo com as primeiras monografias, tem abordado questões que estão apenas sugeridas ou tangenciadas nelas; além, obviamente, de trazerem questões novas a partir dos trabalhos de campo específicos. É o caso do tema do xamanismo hupdah e

yuhupdeh, ponto de partida das obras de Lolli (2010) e Ramos (2014) ou do movimento hupdah em direção à cidade, enfatizado na tese de Marques. Nos três casos a questão da mobilidade continua em relevo.

Nesse sentido, o recorte efetuado por Ramos (2014) na sua etnografia sobre os hupdah também tem nos aspectos da sua mobilidade a questão central. Ao etnografar as caminhadas pelo mato e o ritual de consumo de coca e tabaco conduzidos pelos xamãs hupdah, o autor os toma como performances associadas a viagens a pé pelo mato ou em pensamento pelo cosmos. Ramos mostra que esses dois fatos centrais na vida social dos hupdah articulam formas de socialidade e engajamento desses povos na paisagem. Com efeito, configuram modos de percepção e atribuição de sentido ao mundo vivido por eles.

Marques (2015), por sua vez, trata das mudanças ocorridas na vida social hupdah em decorrência da chegada dos brancos a partir dos anos 1970, vinculadas à instituição de um modo de vida mais sedentário nas comunidades e, mais recentemente, pelo maior contato com a dinâmica da vida urbana, hoje mais frequente em virtude das descidas para a cidade que se acentuaram nos últimos anos. A partir do modo como os hupdah vivem e pensam esse processo, o autor aponta suas dimensões contrastivas, oscilando entre as possibilidades de “viver bem” dos antigos (pequenos grupos, partilha de alimentos, plenitude ritual, potência xamânica) e do “viver melhor” dos tempos atuais (apropriação do conhecimento dos brancos, abundância de mercadorias sem a necessidade de produção).

É na chave do xamanismo e do ritual que Lolli (2010) produz o primeiro trabalho etnográfico exclusivamente sobre os yuhupdeh da comunidade de São Joaquim, no médio rio Tiquié. Ele analisou a sua inserção na rede de trocas rituais do Igarapé Castanha através de benzimentos e das flautas sagradas jurupari, fundamentais na construção da pessoa e dos grupos yuhupdeh⁸. Na execução dos benzimentos, o xamã yuhupdeh, em pensamento (*pah key*), viaja pelo cosmos, onde mobiliza energias

⁸O Jurupari corresponde a um ritual de iniciação masculina que coloca os indivíduos em contato com os seus ancestrais clânicos, momento em que aprendem as narrativas míticas e a tocar as flautas e trompetes sagrados.

primordiais utilizadas na construção da pessoa e na neutralização e cura de doenças.

Na seção que segue, procuro, na esteira desse voo panorâmico pela literatura etnográfica sobre os povos Nadehup do alto rio Negro, alinhar algumas questões que irão orientar a organização do material etnográfico que sustenta a tese.

O movimento: lugares, falas e transformação

Como procuro mostrar no relato que compõe o primeiro capítulo desta tese, minha experiência etnográfica com os yuhupdeh foi marcada pelo engajamento nas atividades móveis, desde as viagens mais curtas, feitas a pé para as áreas de caça e coleta próximas às aldeias, até as longas viagens, realizadas de canoa pelos igarapés e rios, a outras comunidades ou à São Gabriel da Cachoeira. Desse modo, procuro retomar aqui o tema da mobilidade dos índios da floresta como fio condutor do relato que desenvolvo nos próximos quatro capítulos desta tese, entendendo-o não apenas como um aspecto diacrítico na relação dos yuhupdeh com os índios do rio, mas como um traço próprio da sua socialidade, do seu modo de habitar o mundo em relação intrínseca com a sua produção de conhecimento sobre o próprio mundo.

Nesse sentido, o nomadismo circular, através do qual Reid (1979) e Silverwood-Cope (1990) caracterizaram o seu movimento, deve aqui ser reconsiderado, na medida em que o círculo se amplia para muito além das áreas de caça na floresta e das aldeias Tukano, percorridos a pé no tempo em que os dois etnólogos estiveram entre os hupdah e kakua, respectivamente. Como a experiência etnográfica aqui relatada deverá mostrar, os yuhupdeh do baixo Tiquié executam um movimento mais amplo no eixo que vai da região da Serra do Bacurau, na cabeceira do Igarapé Ira, local de origem dos clãs yuhupdeh, até a cidade de São Gabriel da Cachoeira e dali, até o Lago de Leite (Rio de Janeiro e demais grandes cidades do país) nos registros escritos e fotográficos de antropólogos e linguistas.

Em um extremo, os yuhupdeh retornam à região das cabeceiras, que eles têm

como reserva de caça e pesca e onde alguns têm roças. No outro extremo, eles vão à cidade em busca de benefícios sociais ou demandas de saúde e educação acentuadas nas últimas duas décadas. Trata-se de um movimento pendular que coincide com o eixo espaciotemporal montante-jusante no qual se deu a viagem da cobra canoa, mas também em torno do qual, como veremos, se organiza o cosmos e a vida social yuhupdeh. A configuração do cosmos deu-se a partir do evento da derrubada da grande árvore de água pelo demiurgo criador, Saah Saw, que, tendo virado o tronco para Leste durante a queda, deu origem aos rios e igarapés da região e seu desenho arborescente.

Depois da derrubada, a canoa da transformação (*yāh baah hóh*) iniciou sua viagem subindo os rios até a cabeceira do Igarapé Ira, região onde ocorreu a transformação da gente peixe primordial nos yuhupdeh atuais. As marcas dessa viagem estão por toda parte na paisagem, na forma de pedras, lagos, igarapés, serras, buracos, etc., situados ao longo dos rios e na floresta, compondo o conjunto dos chamados “lugares sagrados”. Nos benzimentos feitos por ocasião do nascimento da criança, o xamã, em pensamento, refaz essa viagem do Lago a Serra, ocasião em que manipula as potências presentes nesses lugares nas ações de nomeação, proteção ou cura. Tomo aqui esse percurso xamânico como uma modalidade de viagem, realizada em pensamento (*pāh key*) a somar-se àquelas feitas a pé pela mata e de canoa pelo rio, a partir das quais procuro entender aspectos da socialidade yuhupdeh.

De modo geral, procurar-se-á, aqui, apreender o modo como os yuhupdeh relatam a sua própria história, desde o seu surgimento no tempo mítico até o momento atual em que frequentam cada vez mais a cidade e tem sua língua e narrativas conduzidas até mais distante, até o Rio de Janeiro ou São Paulo. Com efeito, torna-se foco de interesse da análise a compreensão do modo como os yuhupdeh formulam as transformações naquele eixo espaciotemporal montante-jusante, ou seja, do Lago de Leite a Serra do Bacurau e, de modo inverso, da Serra ao Lago de Leite (Rio de Janeiro, São Paulo). Em outros termos, se os eventos míticos que deram origem a cosmografia atual do mundo yuhupdeh corresponderam à sua transformação em humanos, a questão que me propus tratar nesta tese diz respeito às quais outras metamorfoses eles sofrem ao refazer esse percurso nos dois sentidos, através de diversas modalidades de deslocamento que hoje empreendem,

ou seja, a pé, de canoa e em pensamento.

Ao que me parece, tanto o movimento a montante, em direção à Serra, quanto o movimento a jusante, em direção à cidade e ao Lago, proporcionam metamorfoses reversíveis. Em um extremo, quando vão à região da cabeceira caçar, pescar ou coletar, eles acionam conhecimentos e modos de ação dos “antigos”; do mesmo modo, o xamã aciona essas potências primordiais presentes nos lugares sagrados quando viaja em pensamento à Serra e ao Lago. Noutra ponta, ao tornarem a pesca sua principal atividade, ao descerem em direção à cidade usando motores de popa, ao utilizarem cartões bancários, frequentarem escolas, repartições públicas e hospitais, eles acionam habilidades aprendidas dos brancos. Assim, procuro demonstrar que tanto a condição de “índios do mato” presente no discurso dos Tukano, missionários e em parte da literatura etnográfica, quanto à condição de “civilizado”, associado ao discurso da incorporação de modos de vida da cultura ocidental, não correspondem a posições ontológicas fixas, mas a metamorfoses possíveis da condição yuhupdeh que se dão nesse eixo espaciotemporal montante-jusante e para as quais são fundamentais as relações que estabelecem com os Tukano, os não índios e os não humanos.

Com efeito, dividi a tese em duas partes. A primeira, “Da Serra ao Lago”, relato algo do que observei nas diversas viagens que fiz com os yuhupdeh e as impressões que captei ao me deslocar com eles por diversos caminhos, terrestres e fluviais. Nesse sentido, no primeiro capítulo da tese, “As viagens do antropólogo”, relato minha experiência etnográfica de onze meses divididos em três períodos de campo realizados entre 2013 e 2015, marcada pelo intenso movimento entre as comunidades onde efetuei meu trabalho de campo - nos igarapés Ira e Cunuri (baixo rio Tiquié) - os acampamentos de caça e pesca na foz desses igarapés, as comunidades Tukano que compõem sua rede de relações no Tiquié e no Uaupés e a cidade de São Gabriel da Cachoeira. O relato é estruturado na forma de uma viagem de subida e descida dos rios, em que procuro caracterizar o campo e delinear algumas questões relevantes que serão melhor desenvolvidas nos capítulos seguintes.

No segundo capítulo, “Até a cidade, até o Lago”, dou ênfase às relações estabelecidas pelos yuhupdeh do baixo Tiquié através das suas viagens para os

acampamentos de caça e pesca, localizados nas bocas dos igarapés Ira e Cunuri, a partir de onde eles se conectam a rede de trocas estabelecida ao longo daquele rio. Relato os contatos frequentes com quem navega pelo Tiquié, além das relações com as comunidades Tukano mais próximas. Ainda nesse capítulo, trato etnograficamente as viagens à cidade de São Gabriel, ocasião em que os yuhupdeh acionam sua rede de relações no baixo Uaupés, destacando nas últimas seções sua estadia na cidade. Procuo mostrar como se dá a presença deles nos principais lugares pelos quais se movimentam na cidade, a saber, os acampamentos no porto, as casas comerciais, os bancos e as instituições públicas, destacando suas relações com comerciantes, missionários, indigenistas e antropólogos. Partindo da experiência de perambular com eles – a pé, e muitas vezes de carro – pelas ruas, casas comerciais e repartições públicas de São Gabriel da Cachoeira, para resolver demandas associadas a recebimento de benefícios, saúde ou educação, procuro salientar aspectos da relação com a bebida, com o dinheiro, com as mercadorias, bem como com a escrita e com a política indigenista na qual começam a se envolver.

Na segunda parte, “Do Lago à Serra: as falas”, procuro recontar as narrativas que ouvi e registrei acerca da origem da pessoa yuhupdeh, dos seus clãs e das suas comunidades. Essas narrativas me foram contadas em diversas ocasiões, nas rodas de ipadu, ao longo da viagens que fizemos, em oficinas de educação que realizamos, mas destaco duas dessas ocasiões: uma viagem que fiz a Serra do Bacurau, na cabeceira do Ira, local de origem mítica dos yuhupdeh e um benzimento de nomeação que registrei logo após testemunhar o nascimento de uma neta do velho xamã Laureano, na comunidade de São Martinho.

Com efeito, no capítulo 3, “Viagem à Serra”, relato momentos da viagem que fiz com os yuhupdeh até a serra do Bacurau, lugar de origem dos clãs yuhupdeh, para registro audiovisual dos lugares sagrados ali presentes, procurando destacar aspectos do modo como concebem esses lugares. Na sequência, relato ainda o processo de formação das comunidades yuhupdeh dos Igarapés Cunuri e Ira, desde o período em que viviam dispersos em pequenos grupos na região da Serra do Bacurau até sua atual configuração em comunidades próximas à foz daqueles igarapés, já no rio Tiquié.

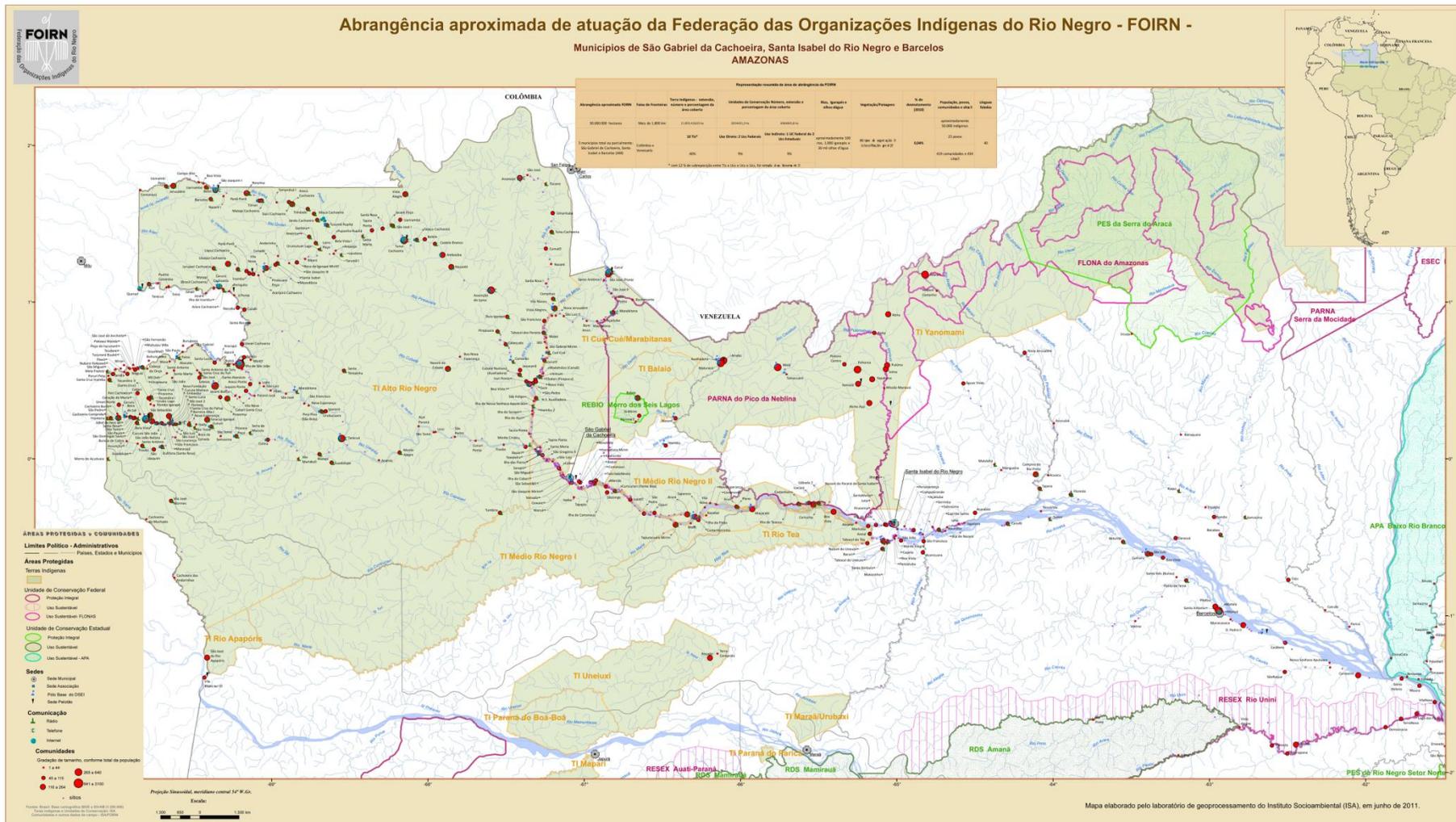
No último capítulo, “Viagem ao Lago”, analiso o movimento executado do xamã

quando “em pensamento” (*pah key*) viaja pelo cosmos para realizar o benzimento de nomeação, *mihî dîin hat*, refazendo o movimento primordial da cobra canoa e manipulando as potências presentes em tais lugares para compor a pessoa yuhupdeh. É importante adiantar que o que trato aqui como viagem “em pensamento” corresponde à tradução da expressão nativa *pāh key* (literalmente, ver-ouvir) que remete, como veremos a uma dimensão perceptiva, o que deverá ficar evidenciado pelas análises dos mitos e dos benzimentos a ele relacionados.

Mapa 1: Noroeste Amazônico/Cabeça do Cachorro

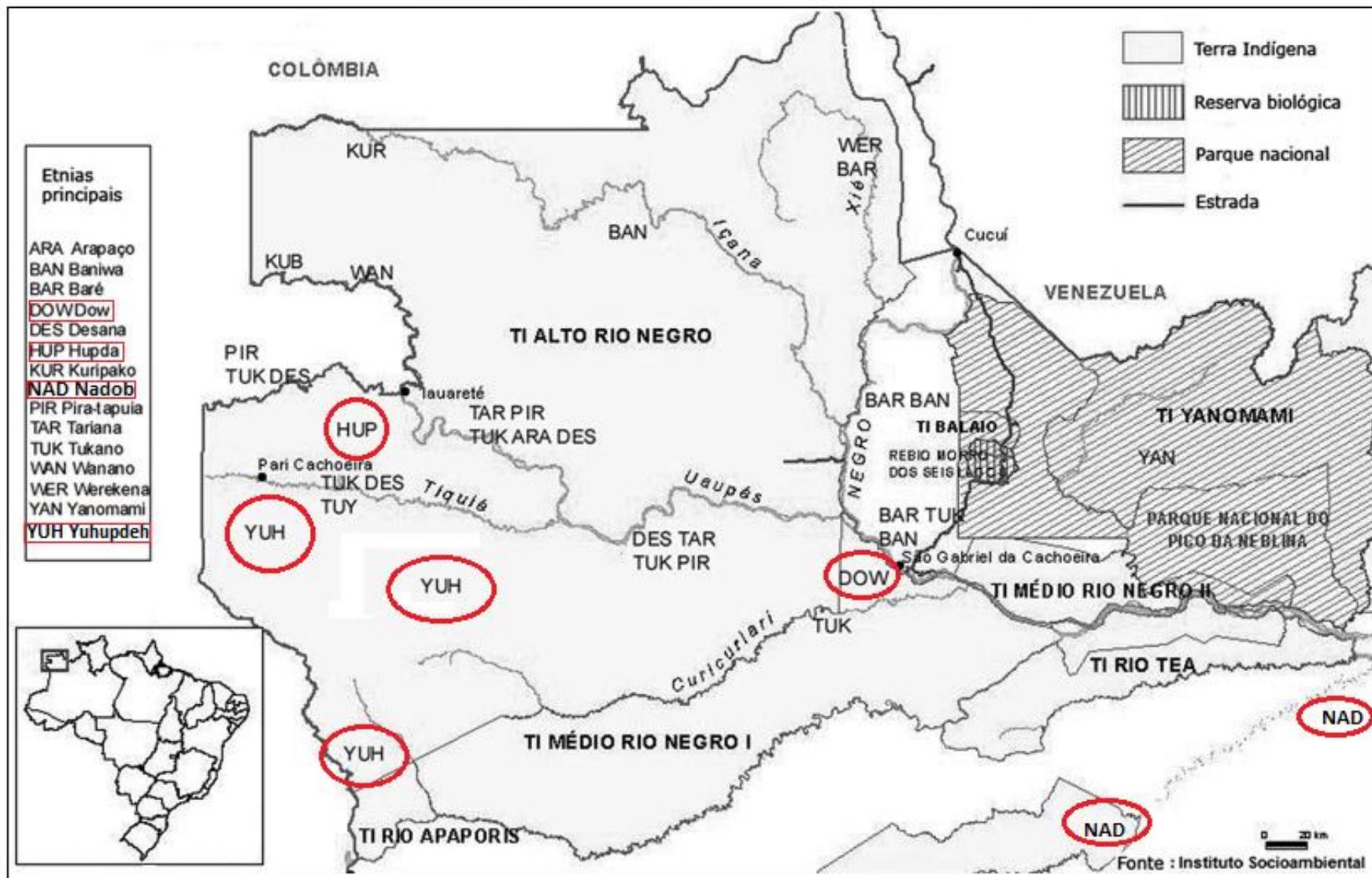
Abrangência aproximada de atuação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN -

Municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos
AMAZONAS



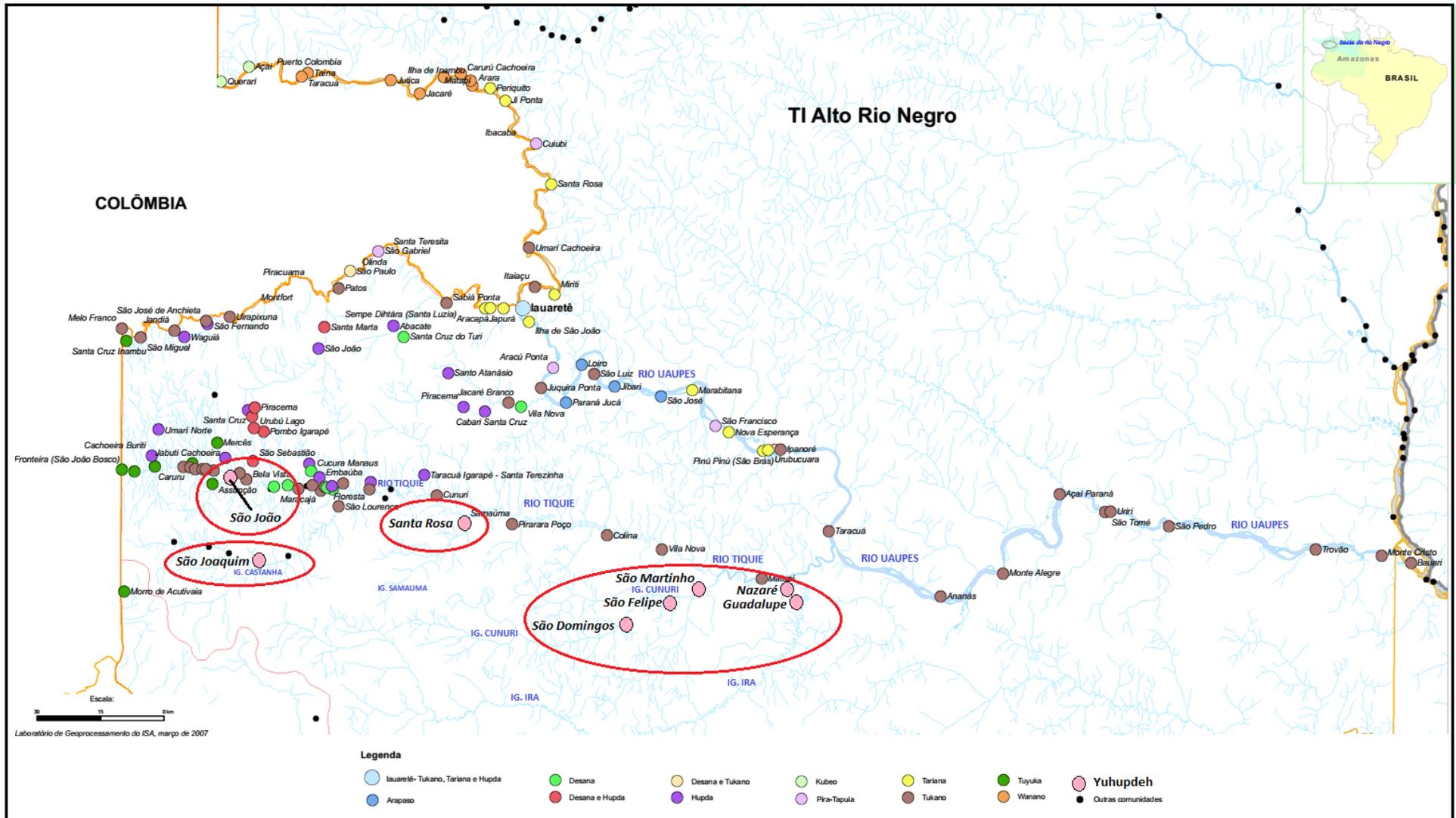
Fonte: Mapa de abrangência da Foirn (adaptado). Disponível em: <http://www.foirn.org.br/category/sobre-foirn/mapa-da-abrangencia/>

Mapa 2 - Povos de língua Maku em território brasileiro



Fonte: Cabalzar, A; Ricarto, B “Mapa-livro dos povos indígenas do Alto e Medio Rio Negro” (Adaptado). Disponível em: https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/mapa-livro_rn_2006

Mapa 3 - Comunidades Yuhupdeh do Rio Tiquié



Fonte: Laboratório de Geoprocessamento do ISA (2007) (adaptado). Disponível em: <http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/in dex.php/tp/article/viewFile/149/120>.

Parte 1
Do Lago a Serra: os lugares

Capítulo 1: As viagens do antropólogo

1.1. Em São Gabriel da Cachoeira

Cheguei a São Gabriel da Cachoeira pela primeira vez em maio de 2013 depois de uma viagem de duas horas sobrevoando a vastidão densa da floresta amazônica. Trata-se do último município da fronteira Noroeste do país, situado em uma região geopoliticamente estratégica conhecida como Cabeça do Cachorro, dada a figura sugerida pelo seu formato cartográfico (Mapa 1). A região ocupa cerca de 200 mil quilômetros quadrados que se estendem pelas fronteiras com a Venezuela e a Colômbia. Do lado brasileiro, sua maior parte fica dentro da Terra Indígena Alto Rio Negro.

São Gabriel da Cachoeira ostenta a imagem de cidade mais indígena do país. De fato, a cidade de cerca de 43 mil habitantes, encravada na floresta a 850Km de Manaus, chama a atenção pela quantidade de índios perambulando pelas suas ruas, ocupando o comércio e os prédios públicos. A diversidade étnica e a pluralidade linguística envolvem o pequeno contingente de não indígenas que habitam a cidade. Em geral, comerciantes, religiosos, militares, pesquisadores e funcionários públicos, boa parte deles envolvida de algum modo com questões que dizem respeito à população indígena⁹.

Os sons dos automóveis e das caixas amplificadas do comércio, as lojas abarrotadas de mercadorias de consumo popular ao lado de vendedores de peixes, frutas e ervas dão ao centro da cidade um aspecto familiar a quem conhece as cidades amazônicas. A forte presença indígena confirma essa impressão e, no caso de São Gabriel, recobre o ar da cidade com os sons das cerca de 23 línguas de 4 troncos linguísticos distintos faladas pelos nativos, junto ao português dos não índios e ao castelhano dos comerciantes colombianos.

⁹ A expressão “sociedade envolvente”, utilizada em outras regiões para retratar os povos confinados em terras indígenas sob ameaça constante da expansão das fronteiras de ocupação nacionais, parece ali se inverter em favor dos indígenas. E, de fato, os indígenas tem ocupado cada vez mais os espaços em todos os setores da cidade. Entre 2008 e 2012, a cidade foi governada por um prefeito da etnia tariano, fato que volta a ocorrer a partir de 2016 com a eleição de outro índio tariano como prefeito municipal. Em 2006, as línguas tukano, baniwa e nheengatu foram reconhecidas como línguas oficiais do município ao lado do português.

Diariamente, a cidade recebe um grande contingente de índios do “interior”, modo como a população local se refere aos indígenas que vivem aldeados nas mais de 400 comunidades¹⁰ presentes no curso dos rios e igarapés que cortam a região. Historicamente associado aos movimentos de atração econômica, esse fluxo se acentuou na última década em virtude da ampliação do alcance de programas governamentais de renda, além de programas de escolarização e saúde. Mesmo os índios de recente contato, caso dos Nadehup e Ianomâmi, são atraídos de forma massiva por tais mecanismos.

Assim, hupdah e yuhupdeh¹¹ chegam das distantes regiões dos rios Tiquié e Papuri e se instalam em acampamentos improvisados próximo ao porto da cidade, numa região conhecida como Beiradão. Vista da cidade, destacam-se às margens do rio Negro as barracas de lona azul ocupadas pelos indígenas, ocupação que os yuhupdeh batizaram de “Vila Azul”¹². Dali, perambulam por semanas procurando resolver pendências associadas à escola, à saúde ou aos benefícios financeiros pagos pelo Estado. As condições nesses acampamentos são insalubres, submetendo famílias inteiras a doenças, bebedeiras nas bodegas do porto e a toda forma de violência derivada dessas situações.

O atendimento nos órgãos públicos via de regra é demorado, situação que se agrava com a pouca habilidade com a língua portuguesa e com os mecanismos burocráticos ali presentes. O movimento pela cidade torna-se, assim, uma verdadeira odisseia, à qual o antropólogo se incorporaria mais tarde, auxiliando os yuhupdeh em suas demandas urbanas. A permanência na cidade se prolonga, bem como o endividamento no comércio local, necessário para a manutenção das famílias durante a estadia na cidade. Como garantia de recebimento das dívidas, comerciantes retêm cartões, senhas e documentos dos indígenas, prática que tem gerado problemas de ordem legal para ambos e exigido a ação dos órgãos indigenistas.

Esse contexto chamou-me a atenção na minha chegada ao campo. De certo modo, o movimento de descida e permanência na cidade contrastava com a imagem de índios

¹⁰ Comunidade é o nome que se costuma usar na região para se referir às aldeias indígenas.

¹¹ Os Dow vivem em uma única aldeia bem em frente à cidade de São Gabriel da Cachoeira e os Nadob costumam frequentar a cidade de Santa Isabel do Rio Negro já na região do Médio Rio Negro

¹² Mais tarde descobri que esse é o nome de um condomínio de casas onde reside o pastor evangélico com quem eles têm contato na cidade

caçadores coletores nômades, vivendo no interior das matas, nos interflúvios dos rios Papuri e Tiquié, que tanto a etnografia dos povos Tukano quanto a etnografia Nadehup fizeram emergir. Os contatos com os não índios e as idas à cidade não são um fato novo para os povos Nadehup, entretanto esse movimento se acentuou nos últimos anos a ponto de se tornar um problema no discurso indigenista local e, nesse sentido, tem influenciado ações oficiais.

Ocorre que os povos Nadehup – hupdah, yuhupdeh, dow e nadob – passaram, em 2013, ao setor de índios isolados e de recente contato da FUNAI. A classificação como indígenas de recente contato se deu em função dos fatores de vulnerabilidade que os atingem em suas relações com a sociedade nacional. São fatores como a ausência de ações diferenciadas de atenção à saúde e à educação, o forte assédio de missionários católicos e evangélicos e a introdução da economia de mercado sem que se respeite as suas dinâmicas econômicas próprias¹³.

Essa condição permitiu à FUNAI e à FOIRN, a federação que representa os interesses indígenas na região, acionar missionários evangélicos, comerciantes, bancos, órgãos de seguridade social, saúde e educação sobre as suas responsabilidades no trato com os Nadehup, tanto na cidade quanto na área indígena. No momento da minha chegada a campo, a FUNAI executava uma ação de expulsão de missionários evangélicos das aldeias hupdah, yuhupdeh e ianomâmi. Sob pretexto de auxílio em atividades de piscicultura, eles praticavam proselitismo religioso nos moldes já bastante conhecidos na região desde os primeiros missionários cristãos que ali chegaram: assédio com o aporte de mercadorias e bens industrializados, aprendizado da língua e posterior tradução de textos bíblicos, formação de agentes religiosos dentre os indígenas, etc.

As ações da FUNAI se estenderam também a comerciantes e agentes financeiros

¹³ A FUNAI classifica como “Povos de Recente Contato”, populações indígenas atingidas por fatores de vulnerabilidade como a) A ausência de ações diferenciadas e específicas de atenção à saúde e prevenção de doenças infectocontagiosas; b) a introdução de sistemas educacionais que não estão embasados em modelos metodológicos diferenciados e específicos, ou seja, que não atendem a uma relação de reconhecimento de outras formas de alteridade; c) a presença de missionários que desenvolvem o proselitismo religioso nas terras indígenas; e d) a introdução de dinâmicas de uma economia de mercado e de consumo, sem o estabelecimento de diálogo com os povos indígenas quanto às expectativas e perspectivas dessas novas relações, e um acompanhamento que busque a valorização de suas próprias formas de organização econômica” (FUNAI, p.2, site, 05/03/2015).

locais em suas práticas de retenção de cartões dos indígenas como garantia de pagamento de dívidas acumuladas nos períodos de permanência na cidade. Essa prática, aliás, parece reativar o antigo sistema de aviamento presente na história da região (Meira, 2017; Nascimento, 2017). Nesse sistema, os indígenas eram recrutados para trabalhar na extração vegetal ou mineral, contraíam dívidas impagáveis com os patrões para comprar mercadorias e eram mantidos sob sistema de semiescravidão. No modo atual, tendo os cartões retidos pelos comerciantes - também chamados patrões - em função de dívidas astronômicas resultante da longa permanência na cidade, tornam-se sujeitos a terem valores subtraídos de suas contas, além de serem vítimas de empréstimos contraídos em seu nome.

Nas três vezes em que estive em campo, acompanhei essas questões e trato de algumas delas no segundo capítulo desta tese, tentando compreendê-las da perspectiva dos próprios yuhupdeh. O fato é que a participação do antropólogo nos pleitos que envolvem os índios é constantemente requerida e colocada por eles como condição inicial de troca pela estadia nas aldeias. Pode-se dizer, seguindo Albert (2014), que, no Rio Negro, a observação participante torna-se “participação observante” dada a exigência constante de atuação nas demandas indígenas na cidade. Tornou-se comum, aliás, na paisagem urbana de São Gabriel, a cena do antropólogo, acompanhado dos “seus” índios, perambulando pelas ruas e prédios públicos e sendo apresentado por eles como o “nosso” antropólogo. Via de regra, foi assim que eu passei a ser visto nas nossas incursões por São Gabriel, o antropólogo dos yuhupdeh.

Nessa condição, juntei-me na cidade a um grupo de antropólogos e indigenistas que já atuavam junto à FUNAI e à FOIRN no apoio aos índios de recente contato. Formou-se a partir daí um coletivo de apoio às causas desses índios que procurou ocupar os espaços que até ali vinham sendo preenchidos pela atuação dos missionários evangélicos. Além do proselitismo religioso, os missionários promoviam, segundo me relatou o coordenador da FUNAI local - um índio Tukano - o dissenso político na região do Tiquié ao atacar a atuação do movimento indígena sob o argumento de que esse só se interessaria pelas demandas dos Tukano e Aruak. Tal “dissenso” provocado por essas posições mostrou-se interessante por remeter ao problema das relações políticas entre as

diversas etnias e dessas com os não índios, presentes no sistema social altonegrino.

O movimento em direção à São Gabriel da Cachoeira e esse contexto inicial vivido na cidade envolvendo interesses de missionários, índios Tukano, indigenistas, antropólogos e comerciantes em relação aos povos Nadehup, remeteu-me às mudanças pelas quais esses povos estariam passando, algo já notado, nos anos 90, por Jorge Pozzobon (2000), ao tratar do crescente assédio dos missionários e das transformações dali decorrentes. De certo modo, os povos Nadehup tornaram-se o alvo principal das ações missionárias mais agressivas na região, dado o seu grau de maior autonomia até agora mantido em relação à ação dos não índios. Na formulação que ouvi de um missionário salesiano, os índios de recente contato precisariam trilhar o caminho dos Tukano, já “mais integrados à civilização” que aqueles. As ações atuais do Estado em relação à distribuição de benefícios sociais pareceu ter acentuado o quadro de mudanças. Foi nesse contexto que subi os rios Negro, Uaupés e Tiquié, pela primeira vez, no dia 18 de maio de 2013, com destino ao Igarapé Cunuri, ao longo do qual estão as aldeias Yuhupdeh onde realizaria meu trabalho de campo.

1.2. Subindo os rios

Subi o rio Negro a bordo de uma canoa de alumínio de 7m empurrado por um motor de popa de 15hp de carona com duas famílias tuyuka da comunidade do Alto Rio Tiquié, entre sacolas, caixas de mercadorias e tambores de gasolina. Éramos oito pessoas ao todo. O peso fazia a pequena canoa navegar a cerca de 10 km/h, o que faria a viagem durar três dias e duas noites até o vilarejo de Taracuá. Saindo de São Gabriel, sobe-se o Rio Negro até o Rio Uaupés e, depois, o Uaupés até Taracuá, já na foz do Rio Tiquié. É grande o fluxo de canoas com famílias inteiras de indígenas subindo e descendo os rios; na maioria das vezes, tocadas por motores de 5 a 11hp, as populares rabetas, assim chamadas por terem uma longa haste acoplada ao motor, na ponta da qual se prende a hélice, dando à popa o aspecto de possuir um rabo. Além das rabetas, cruza-se frequentemente com as voadeiras, que são botes de alumínio tocados por motores mais

potentes, acima de 40 hp.

A paisagem das margens extasia pela beleza, marcada pela grandiosidade do rio e da floresta. Navega-se rente à mata, densa, fechada. Ao sol, a manta delicadamente ondulada e reluzente de água preta estende-se a perder de vista, cortinada pela linha verde das árvores que, à aproximação, torna-se uma parede imensa com ares de fortaleza. O barulho contínuo do motor e a monotonia, apesar de toda a beleza da paisagem, dão o ritmo da viagem. O primeiro olhar para aquela paisagem, no entanto, fazia-me perceber apenas uma massa indivisa formada por troncos, galhos, folhas e algumas flores da margem, invadidas em sua base pelas águas pretas do rio nas grandes extensões dos igapós. A excitação e a expectativa faziam-me deixar de lado o desconforto de viajar sentado por longas horas, apertado em um banco de metal, em posições que desfavoreciam o relaxamento.

Viajei ao lado de Raimundo, agente de saúde da comunidade de São Pedro, um velho tuyuka de 58 anos, que logo começou a me declinar um rol de nomes de cachoeiras, igarapés, praias, pedras, serras, comunidades, apontando-me lugares localizados ao longo dos rios. Tão logo passávamos por um desses lugares, o velho me indicava e iniciava uma explicação sobre ele. De acordo com Raimundo, muitos eram considerados sagrados em virtude de algum evento mítico que ali se dera e do qual eles eram um índice atual. Exigiam, por isso, respeito, interdições e procedimentos de proteção da parte dos seus conhecedores. Alguns representavam perigo para os viajantes, como a possibilidade de se contrair doenças ou sofrer acidentes no trajeto, caso o velho não os protegesse devidamente com os benzimentos apropriados.

Esses lugares, registrados na paisagem e em sua toponímia, são objeto de grande interesse para os indígenas. As narrativas sobre os eventos que ali ocorreram tem como referência a viagem primordial da anaconda-canoa que trouxe para a região os ancestrais dos povos que ali habitam, viagem mítica compartilhada pelos povos do Alto Rio Negro. Personagens e fatos enredados nas falas dos conhecedores têm nos lugares não apenas meros registros daqueles tempos míticos; são fonte de ação permanente nos dias atuais. “Há que se tomar cuidado com eles”, me disse o velho tuyuka, pois muitos deles são “casas” que contem poderes que devem ser manejados por quem os conhece de fato. A

condição de conhecer é ter aprendido com os velhos os saberes necessários ao correto manejo dos lugares contidos em encantações xamânicas de proteção que recebem, em português, o nome de benzimentos. Mais tarde, também nas viagens que faria com os Yuhupdeh, esses lugares sagrados e os benzimentos a ele associados tornar-se-iam assunto constante e um dos temas centrais dessa tese, tratada no capítulo 4.

Ao longo do curso dos rios Uaupés e Tiquié, a paisagem das margens é entrecortada por inúmeras comunidades, cujos nomes, histórias e dados sobre os moradores me eram fornecidos pelos meus companheiros de viagem. Elas servem também como pontos de apoio para reparos nas canoas, trocas diversas, visitas a parentes e pouso durante as longas viagens. São, em sua maioria, comunidades com predomínio de índios Tukano de onde despontam uma capela, uma escola e uma casa comunitária. As maiores comunidades possuem estruturas de alvenaria e telhados de zinco, além de contar com equipamentos de radiofonia ali instalados pela FOIRN e pelo DSEI (órgão responsável pela gestão da Saúde Indígena). A liderança da comunidade cabe ao capitão, sendo os professores, agentes de saúde, animadores e catequistas figuras de referência¹⁴. Essa dinâmica de organização foi estabelecida ao longo processo de ação missionária na região que teria também substituído as antigas malocas, habitações coletivas lideradas por chefes dos clãs patrilineares, pelas casas separadas para cada grupo doméstico (Andrello, 2006)

Chegamos à Taracuí no meio do terceiro dia. A imponente igreja do vilarejo, erguida sobre uma suave colina, destaca-se do verde da paisagem, logo à frente do prédio do antigo internato dos salesianos. A grande construção de dois pavimentos abrigava as crianças indígenas durante o processo de catequização estabelecido pelos missionários nos anos 1920 e que funcionou até os anos 1980 (Cabalzar, 2008). Ao lado da igreja há ainda um pequeno hospital em funcionamento, dirigido pelas freiras salesianas. Além disso, há ali um polo base de saúde do DSEI, e uma centena de casas que se espalham por algumas ruas calçadas. A vila é habitada majoritariamente por indígenas de etnias Tukano e tem uma posição estratégica na foz do Tiquié para quem se dirige aos vilarejos de Pari Cachoeira, no Alto Tiquié, e a Iauareté, no médio Uaupes, antigas missões salesianas situadas na fronteira com a Colômbia que hoje abrigam postos militares com hospital,

¹⁴ Essa estrutura de liderança foi instituída depois da chegada dos missionários católicos, quando a organização política baseada nos chefes de maloca fora instituída.

comércio, pista de pouso e comunicação regular com São Gabriel da Cachoeira.

Chama a atenção de quem chega ao povoado o movimento de alunos e professores da escola indígena que funciona ao lado do hospital em um grande prédio, este também de dois pavimentos, mas mais novo que o antigo internato. “No tempo do internato dos padres, eram muitas centenas de meninos!”, me relatou o tukano Orlandino, professor da escola e que também mantém um pequeno comércio na vila. Até meados dos anos 80, crianças indígenas chegavam de todas as partes do Tiquié e do Uaupes para estudar nos internatos salesianos. Convictos da eficiência da educação na conversão de crianças e jovens aos modos ocidentais, eles buscavam adotar uma rígida disciplina de estudos, rezas e trabalho, proibindo os alunos de falar suas línguas nativas e condenando quaisquer referências às suas culturas de origem¹⁵.

O internato foi desativado em Taracuá em 1979, o que obrigou muitas famílias a se mudarem para a missão a fim de acompanhar a educação das crianças. A administração da escola continuou com os salesianos até que o movimento indígena assumisse, nos anos 1990, a gestão da educação escolar na região, a partir da formação de professores nativos e dos projetos de educação diferenciada que se desenvolveram desde então. A educação ganhou, nesse contexto, um papel fundamental no processo de diálogo com a sociedade nacional o que passou a se dar, principalmente depois da demarcação das terras indígenas, dentro da lógica do protagonismo do movimento indígena na condução do processo (Cabalzar, F. 2012). Os povos Nadehup do Tiquié entraram mais tarde nesse movimento de escolarização.

“Alguns estudaram aqui, moraram aqui para estudar; hoje até são professores lá nas escolas deles” me revelou Orlandino, quando lhe disse que iria trabalhar com os Yuhupdeh. De fato, a primeira turma de quatro professores Yuhupdeh formou-se apenas

¹⁵ Segundo Cabalzar (2008, p. 95) “a atuação dos salesianos desde o começo foi baseada na truculência e na perseverança. A truculência da chegada, do anseio em batizá-los e em destruir todos os sinais da diferença. A perseverança em erguer os centros missionários, no esforço de levar as crianças de suas casas para serem educadas nos internatos da Missão. Os salesianos se apoiavam na convicção de que só conseguiriam mudar os índios de maneira eficaz com a ênfase no sistema educacional, voltado para as crianças e jovens, que já era uma marca do trabalho da congregação. Consideravam que só lograriam penetrar na consciência dos adultos e velhos através de seus próprios filhos, depois que estes tivessem sido formados numa educação cristã e rigorosa. A eficácia deste método se devia ao fato de que as crianças que iam para as Missões se afastavam de seu lugar de origem e de sua família e eram formadas quase que exclusivamente a partir do ideário e das rotinas da Missão”

em 2007, em cursos de magistério indígena específicos para os Nadehup do Tiquié. Orlandino me mostrou a casa de uma família hupdah onde alguns yuhupdeh haviam morado, mas estava agora abandonada. “Era de uma família que tinha parentesco com eles, mas a família voltou para o Tiquié”, explicou, “um deles hoje é professor na escola deles, no Cunuri”, completou. A construção de escolas rurais nas comunidades foi uma das tônicas desse movimento de escolarização. Hoje, cada comunidade yuhupdeh do baixo Tiquié tem sua própria escola com professor contratado pela Secretaria Municipal de Educação. Aliás, a contrapartida à minha estadia – acertada por escrito em uma carta-convite que me forneceram como parte da documentação necessária para autorização de pesquisa - foi ajudá-los na organização da sua escola.

Ainda em Taracuí encontrei um missionário italiano que residia em Guadalupe, comunidade yuhupdeh do igarapé Ira. Soube por ele que os yuhupdeh daquela comunidade, distante cerca de seis horas de rabeta de Taracuí, estavam sempre por ali, trocando o peixe e a caça que obtinham na região da foz do Ira por produtos industrializados. O padre reclamou da influência dos “novos tempos” sobre os Nadehup, com suas idas a cidade e o excessivo consumo de cachaça. Falou-me ainda do assédio dos evangélicos e revelou seus planos de ajudar com a catequese e a educação, já “mais adiantadas” entre os Tukano. Hoje há um padre e quatro freiras residindo em Taracuí. As freiras, além das tarefas eclesiais, atuam principalmente no apoio à saúde indígena. O padre visita as comunidades rezando missas, promovendo batizados e sacramentando uniões, além de distribuir conselhos aos índios sobre condutas e modos de viver.

Saí de Taracuí no dia 21 pela manhã, subindo o Tiquié a bordo de uma canoa de madeira empurrada por uma rabeta de 5,5 hp que havia contratado junto a um índio tukano dali mesmo. Mais estreito e sinuoso que o Uaupés, venceríamos o Tiquié em cerca de sete horas. A meio caminho, paramos na comunidade tukano de Matapi do Tiquié. Ali, trocamos pilha e fumo por beiju e peixe moqueado. Essa comunidade tem estreita ligação com os yuhupdeh de São Martinho, como me disse o tukano Rosalino, capitão da comunidade e professor; há ali muitos Tukano casados com mulheres yuhupdeh com parentes em São Martinho. O professor convidou-nos para a festa do padroeiro, São Luís Gonzaga, e mandou recomendações ao povo de São Martinho. As

“festas de santo”, instituídas pelos salesianos a partir do calendário católico, são eventos importantes nas agendas das comunidades do Tiquié, bem como outras efemérides do calendário nacional como Dias dos Pais, Dia das Crianças, Sete de Setembro, etc. São eventos festivos que reúnem diversas comunidades e, além de músicas e danças regadas a dezenas de litros de caxiri, promovem-se disputas esportivas e dabucuris. Voltaria, mais tarde, à Matapi do Tiquié, acompanhando os yuhupdeh, para a animada festa de São Luís Gonzaga.

Partimos de Matapi e vencemos o restante da distância até o Igarapé Cunuri em quatro horas. Já na foz do Cunuri, um pequeno tapiri coberto de palha de caraná, inundado até o teto, sinalizava a entrada do Igarapé. Trata-se um local bastante utilizado como acampamento pelos yuhupdeh, onde permanecem por vários períodos durante o ano, caçando, pescando e coletando para trocar com os índios e brancos que sobem o rio em direção a Pari Cachoeira ou o descem em direção à cidade; geralmente trocam por farinha, com os que vêm de rio acima ou produtos industrializados, com os que vêm de São Gabriel da Cachoeira. Ainda na cidade ou nas comunidades do Uaupés e Tiquié, quando se pergunta sobre os yuhupdeh do baixo Tiquié, ouve-se bastante sobre seus acampamentos de pesca e caça e suas atividades de troca na “boca” do igarapé. Durante o tempo em que estive entre eles, acampamos por diversas vezes no local. O tempo passado nesses acampamentos, aliás, correspondeu a pouco menos que o tempo que passamos na aldeia.

1.3. Entre os Yuhupdeh

A comunidade¹⁶ de São Martinho, (*Saak-Teg-Pow-Ka*)¹⁷, ou “buritizeiro que boia”) localiza-se em uma das curvas do Igarapé Cunuri (ou *Pen-Deh*, a 0° 0.632'N e 68° 47.974'O), afluente da margem direita do rio Tiquié, aonde se chega em cerca de cinquenta minutos desde a foz, navegando de rabeta, ou quinze minutos de “quarentão”, o motor de 40hp. Em maio, período do inverno grande (*Soh-deh-pog*), o rio está bastante cheio e invade a floresta por até algumas centenas de metros. O igarapé tem entre 15 e 30m de largura, com muitas curvas sinuosas, e navega-se bem por ele nessa época do ano. Há ainda um varadouro¹⁸, desde a foz até a comunidade, que se percorre em cerca de quarenta minutos a pé. Esse varadouro, aliás, é o trecho final de uma longa trilha que conecta as três comunidades do Cunuri e se conecta com outros caminhos que levam ao Igarapé Ira e, mais adiante, à região do Igarapé Castanha, já no Alto Tiquié, onde há a comunidade yuhupdeh de São Joaquim. Era o caminho percorrido pelos yuhupdeh até a foz do Tiquié antes da chegada das rabetas nos anos 2000.

São Martinho localiza-se em um terreno elevado na margem direita do Cunuri. É composta por seis casas habitadas por dez grupos domésticos, além da “casa de apoio” construída pelo casal de missionários que ali viveu. Em 2013 moravam ali 57 pessoas. Há, no centro do pátio, uma palhoça, onde se fazem as refeições coletivas, as reuniões e onde também funciona a escola. A comunidade se estende por uma clareira de 600m¹⁹ de diâmetro com as casas dispostas de forma irregular pelo terreno. Ladeado por igapós, um caminho ao fundo leva até a floresta de caatinga que se estende por muitos quilômetros; “terra ruim para roça” segundo os yuhupdeh. As roças ficam na margem oposta ao rio,

¹⁶ Utilizei aqui o termo “comunidade” no lugar de aldeia que é a forma como os próprios indígenas se referem aos seus assentamentos. “Yãm” ou comunidade é o nome que dão ao assentamento que reúne os grupos domésticos yuhupdeh pertencentes a um mesmo grupo local. Um grupo doméstico é geralmente constituído a partir de um casal, seus filhos solteiros, parentes viúvos, separados ou algum eventual agregado. Volto à questão no capítulo 3.

¹⁷ Utilizei aqui a grafia proposta por Silva (2012) para a língua yuhupdeh. No entanto, optei por não utilizar alguns sinais diacríticos indicativos de tom, por considerar que sua não utilização neste caso não prejudica o entendimento do texto e permite uma leitura mais fluida. Ao longo do texto, aliás, dei preferência para os termos traduzidos em português.

¹⁸ Varadouro: trilha ou caminho.

¹⁹ Medidas feitas com aparelho GPS

cerca de 30 minutos de caminhada pelas trilhas, já em mata virgem. A partir das roças, inumeráveis trilhas conduzem às áreas de caça e coleta mata adentro.

As casas não têm paredes, são compostas de esteios cobertos por palha de caraná, em telhado de duas águas, no estilo conhecido na região como “jacaré” (*hat moy*). Em duas delas há um anexo onde fica o tacho de fazer beiju e torrar farinha, compartilhado em troca de parte do alimento ali preparado. No interior das casas, além dos esteios em que se amarram as redes em redor do fogo, há um ou dois jiraus onde se atulham todo tipo de objetos como roupas, sacos de farinha, pedaços de beiju, açúcar, sal, pilhas, pastas de documentos, livros escolares, peças de rabeta, etc. Pelo chão, cestos, panelas, pedaços de motor, apetrechos de pesca e ferramentas velhas que se espalham para os arredores da casa, misturando-se ao mato ralo, pontuado por alguns pés de pimenta e abacaxi.

O mesmo padrão de ocupação se encontra nas duas outras aldeias yuhupdeh do Cunuri, São Felipe e São Domingos. Subindo o Cunuri, a cerca de 40 minutos de rabeta de São Martinho, em um terreno elevado da margem direita ($0^{\circ} 0.684'S$ e $68^{\circ} 50.799'O$), encontra-se a comunidade de São Felipe (*Siiw-Teg-Keet*, ou “pupunhuzeiro”). Com seis casas dispersas em torno de um pátio retangular de 500m² com uma palhoça de duas águas no centro, a comunidade é habitada por 39 pessoas. Ao fundo, o caminho de cerca de 20min que leva às roças dispersas pela floresta de Mata Virgem.

Já São Domingos (*Tiw-Teg-Keet*, “castanheiro”) é a comunidade localizada mais a montante no Cunuri ($0^{\circ} 0.467'S$ e $68^{\circ} 55.002'O$) e também ocupa uma pequena colina da margem direita. Com seis casas dispostas ao redor do pátio, ocupadas por oito grupos domésticos, com 56 pessoas ali residindo. O diferencial ali é a grande elevação do terreno onde se encontra o pátio. Do porto até lá, sobe-se uma trilha de areia de 60 metros com uma inclinação de cerca de 30° , o que faz com que a comunidade, espalhada por um imenso areal de 800m de diâmetro, fique no mesmo patamar das copas das árvores, proporcionando um belíssimo horizonte por sobre a vasta extensão da floresta. A altitude coloca a comunidade a mercê dos fortes ventos que constantemente fazem voar as palhas de palmeira buçu com a qual se cobrem os telhados, deixando as casas parcialmente descobertas, ou “remendadas” com lonas de plástico em tom azulado.

Acima de São Domingos até a cabeceira do Cunuri não há mais comunidades, mas inúmeros acampamentos, antigos e recentes. Os yuhupdeh consideram a cabeceira do Cunuri como uma “reserva” para caça e pesca e para lá se dirigem quando necessitam de alimento para troca nos dabucuris ou por encomenda de algum índio Tukano ou mesmo do regatão que abastece as comunidades do rio Tiquié. Dois ou três grupos passam dias acampados, pescando, caçando e coletando nos pequenos igarapés, lagos e matas da região. Lá, e ao longo de todo o Cunuri, encontram-se os locais de acampamento, geralmente terrenos elevados à margem do Igarapé, onde se fincam esteios para amarrar as redes e cobrir com lona em caso de chuva. Em praticamente todos eles, encontram-se ainda jiraus para moquear o peixe e a caça, utilizados pelos últimos que ali estiveram. Acima de São Domingos, há um varadouro que conecta o Cunuri com a região da cabeceira do Igarapé Ira, local de ocupação tradicional dos yuhupdeh.

Fui bem recebido pelos yuhupdeh de São Martinho que me aguardavam perfilados no barranco que serve de porto e dá acesso à comunidade; saudaram-me como “o antropólogo dos yuhupdeh”, o “nosso” antropólogo, diziam. Como de costume, a chegada de um visitante é saudada com beiju, quinhãpira e chibé²⁰, servidos no chão, no centro da palhoça que funciona como “centro comunitário”. “É o café do índio” me dizia Felipe, que naquele momento ocupava o posto de capitão da comunidade, uma vez que o capitão titular, Luís, estava em viagem de visita a seus sogros, no Alto Tiquié. Logo, a comunidade toda se reuniu para me ouvir. Tomei o cuidado inicial de diferenciar o meu trabalho da ação dos missionários e fui logo explicitando as razões que me levaram até ali, a minha intenção de escrever uma etnografia (“um livro dos yuhupdeh”, nos termos deles) e para tanto, necessitaria acompanhar suas atividades, entrevistá-los e registrar narrativas de origem de seus clãs. Eles reforçaram, em contrapartida, o pedido de ajuda na escola e em suas demandas na cidade.

Antes da minha chegada, um casal de missionários evangélicos morou entre os

²⁰ Chibé: bebida feita misturando-se farinha de madioca com água; quinhãpira: caldo de peixe apimentado.

yuhupdeh do Cunuri por seis anos²¹. Eles elaboraram um dicionário da língua e apoiaram os indígenas na formação de uma associação de escolas. Era o nosso “professor linguístico”, dizia Felipe, referindo-se ao pastor responsável pelo dicionário. Dizia ainda que, antes, apenas os Tukano tinham sua língua escrita; agora eles tinham um linguista e “progrediam” também²². Logo estabeleceu uma clara diferença entre o pastor e o antropólogo. “Vocês comem com a gente, fumam e bebem caxiri com a gente, gostam de falar piadas; o pastor não bebe, não fuma e não fala piadas. Por isso muita gente aqui não vira evangélico”, teorizava Felipe, citando, inclusive, o antropólogo Jorge Pozzobon que estivera no Cunuri entre os anos 1980. Atribuíram a mim a casa que antes havia sido ocupada pelo pastor, sendo a única da comunidade fechada com varas amarradas por cipós.

No mesmo local, encontravam-se hospedados dois outros índios, um tukano da comunidade de Santa Luzia, no Alto Tiquié, de nome Francisco, apelidado Chico Prego; e um velho hupdah, de nome Luciano, da comunidade de Nova Fundação, também no Alto Tiquié. Chico Prego planejava realizar uma expedição “de pesquisa” até certa serra localizada entre os Igarapés Cunuri e o Ira, onde acreditava haver ouro. Trouxera farinha para a viagem e queria que os Yuhupdeh o guiassem. “Eles tem um GPS na cabeça” me dizia Chico, referindo-se à conhecida habilidade de orientação na mata dos índios Nadehup. Ex-interno da missão salesiana de Pari Cachoeira, “que quase foi para o Seminário em Minas Gerais”, ele andou pelos garimpos da região do rio Traíra, divisa com a Colômbia, e planejara se estabelecer entre os yuhupdeh caso fosse exitosa a empreitada de busca ao ouro. “Eles precisavam progredir”, me dizia ele, criticando o fato de suas casas não serem fechadas e suas roças não produzirem quantidade suficiente de mandioca para farinha. Dizia não querer ser “patrão” dos yuhupdeh, mas poderia ajudá-los orientando-os a fazer “melhores casas” e ter “melhores roças” seguindo o exemplo dos Tukano.

²¹ A relação com missionários presbiterianos é antiga. Nos anos 1970, viveu entre os yuhupdeh do Ira, na comunidade de Santa Aparecida, os americanos Daniel e Cheryl Jore.

²² Não obstante as ações de evangelização do casal, os yuhupdeh do Cunuri reafirmaram serem católicos e que somente um deles havia sido convertido e era um filho de Américo, professor de São Domingos, que morava em São Gabriel.

Chico Prego esteve por muitos anos no garimpo tukano, um garimpo de ouro localizado na região da Serra do Traíra e explorado por indígenas do Alto Tiquié. A serra fica entre o rio Traíra, divisa natural com a Colômbia, e a cabeceira do Igarapé Ira, local de origem de vários clãs yuhupdeh. Trata-se de uma região de ocupação tradicional dos yuhupdeh²³. Segundo me contaram, viviam ali em pequenos grupos dispersos até que, sob influência dos missionários salesianos, reuniram-se em comunidades maiores, até passarem a viver mais próximos da foz do Tiquié, mais próximos da rota de trocas desse rio e do auxílio em saúde e educação fornecido pelos missionários de Taracuá. Seus caminhos na região da cabeceira do Ira se tornaram rotas daqueles que pretendiam chegar à região do garimpo²⁴.

Depois de me instalar e receber as boas vindas de todos da aldeia, fui, no finalzinho da tarde, à casa do velho Laureano, convidado pelo ressoar do pilão onde o velho socava as folhas de coca para preparar o ipadu (*soho*). O ipadu consiste em um preparado de coca torrada e moída, misturada depois com cinza da palmeira imbaúba que resulta em um pó verde que, colocado nas bochechas, vira uma bola úmida que vai se dissolvendo enquanto se conversa. Formara-se em frente à casa do velho uma roda com alguns de seus filhos, eu, Chico Prego e o velho Luciano para comer o ipadu, fumar tabaco e conversar. Durante o tempo em que estive em São Martinho, participar dessas rodas no início da noite foi uma atividade constante, prazerosa e produtiva. Esse era um momento de interação social com conversas descontraídas, mas também era quando o velho Laureano narrava mitos e dizia benzimentos para meu registro²⁵.

Viúvo de 72 anos, Laureano mora com a filha solteira - Fátima - e seus filhos,

²³ Ainda hoje, os yuhupdeh afirmam haver grupos vivendo isolados, ao sul do Igarapé Ira, numa vasta região que vai do Rio Ira até o Rio Marié. Jorge Pozzobon relata informações sobre um certo povo da Zarabatana, que ali viveria. Os yuhupdeh me confirmaram essa informação e a região é considerada pela Funai como possível de haver índios em isolamento.

²⁴ A movimentação na região tem aumentado em razão do crescente interesse na exploração mineral da região, reflexo das mudanças em discussão nas leis que delimitam a mineração em terras indígenas. Retorno a essa questão no último capítulo desta tese.

²⁵ Além do consumo cotidiano, o ipadu tem um largo uso ritual entre os povos indígenas do Alto Rio Negro (Ramos, 2013; Lolli, 2010). Alimento consumido pelos ancestrais, é utilizado no aprendizado e na execução dos benzimentos, pois auxilia na memorização e no poder de atenção quando se aprende ou se executa as encantações.

além do filho mais velho, André, viúvo, também com seus filhos. Laureano é um benzedor reputado entre os yuhupdeh, e constitui a referência em torno da qual se formou a comunidade. A rigor, São Martinho é uma comunidade formada por Laureano e seus filhos, genros e netos. Exceto Samuel, que é casado com uma mulher yuhupdeh, seus outros filhos – Genésio, Felipe e Moisés casaram-se com mulheres hupdah. Sua filha mais velha, Conceição, é casada, em segundo casamento, com Januário, que é hupdah, e ambos têm duas filhas casadas - Darcinete, casada com um índio Tukano - que não vive na comunidade - e, Janilda, casada com um yuhupdeh de São Martinho –. Essas relações de parentesco serão exploradas de modo mais detalhado no capítulo 3.

Os dias na comunidade de São Martinho se iniciam com a refeição coletiva, a *kow-book*, a principal do dia. Na refeição matinal, come-se a mujeca e a quinhãpira, sempre acompanhadas de farinha, beiju e mingau de goma, preparados pelas mulheres que, para tanto, levantam-se antes do amanhecer. Frequentemente, há carne de caça; paca, queixada e cotia são as mais comuns. Eventualmente, a depender da época, “vinhos” de açaí ou patauí são servidos. Cada família traz as vasilhas com uma parte da comida e as coloca no chão, no centro da palhoça. Os homens servem-se primeiro e comem separados das mulheres; comem todos agachados, em duas grandes rodas, secundadas por diversas rodas menores com as crianças. Ao redor, os cachorros magros disputam os restos e são enxotados com chutes e objetos lançados contra eles. Em poucos minutos a refeição está feita: mergulha-se o beiju no caldo de quinhãpira ou na mujeca e come-se vorazmente até o fim. Na sequência, toma-se o mingau de goma e senta-se ao longo da palhoça para fumar e conversar.

Depois de feita a refeição, passa-se cerca de uma hora fumando e conversando. Quando há alguma ação coletiva a combinar, é nesse momento que o capitão toma a palavra, e convida os demais a participarem. Geralmente, ações de limpeza da comunidade, auxílio para derrubada ou limpeza da roça de alguém, ou mesmo a construção ou conserto de uma casa, atividades que eles chamam de “ajuris”. Depois, conversa-se animadamente sobre assuntos diversos como caçadas, pescarias, a situação

das roças, parentes e conhecidos de outras comunidades, assuntos da cidade etc. O acentuado grau de descontração e informalidade dos yuhupdeh é realçado pelas brincadeiras e chistes que acompanham as conversas. Eles demonstram um senso de humor refinado e uma fina ironia da qual, aliás, eu seria alvo em diversos momentos de minha estadia com eles.

Finda a refeição coletiva, homens e mulheres se dirigem às roças. As mulheres levam os bebês, enquanto as crianças menores ficam aos cuidados dos irmãos maiores. Em São Martinho, as roças ficam na margem oposta do rio; alcançam-se as primeiras clareiras em cerca de 20min de caminhada. A derrubada e a queima são realizadas pelo homem. A mulher realiza o plantio e a colheita. Planta-se, fundamentalmente, mandioca, banana, cana-de-açúcar, abacaxi, coca, pimenta, cará e outros tubérculos. A principal cultura é a mandioca, com a qual se faz a farinha, o beiju, o chibé e o caxiri²⁶; o seu processamento é trabalho feminino e segue o mesmo procedimento estudado por C. Hugh Jones (Hugh-Jones, 1979) para os Barasana.

De volta das roças, enquanto as mulheres processam a mandioca, os homens partem para o rio na atividade de pesca. Passam a tarde pescando ao longo do igarapé ou nos lagos à sua margem. Retornam no final da tarde, realizam uma refeição em suas casas e se reúnem no pátio. Geralmente, em frente à casa do velho Laureano, junto com as mulheres, entre cuidados mútuos, animadas conversas e baforadas de tabaco. É quando se forma a roda de ipadu. Em redor, as crianças brincam com grande alarido. Alguns homens saem no início da noite para armar redes de pesca (as malhadeiras), caçar pacas ou jacarés nos arredores. Eles tiram as redes na madrugada do dia seguinte, garantindo o peixe (ou a caça) para as refeições.

Embora a região seja farta em peixe, fruta e caça para a subsistência e para a troca, os yuhupdeh não produzem farinha suficiente para o seu consumo. A falta de farinha, aliás, é uma das razões evocadas para as mudanças para os acampamentos na “boca”²⁷ do Cunuri. É preciso consegui-la dos Tukano (tukano, tuyuka, desano, principalmente) de rio acima. Não somente a farinha é necessária, mas outros produtos

²⁶ Caxiri: bebida fermentada e alcoólica feita de mandioca e outros tubérculos, cana-de-açúcar ou abacaxi e servida nas festas.

²⁷ Expressão utilizada para se referir à foz do rio.

industrializados que aqueles mesmos índios ou o regatão Candinho trazem de São Gabriel. Arma-se uma expedição de caça quando há uma encomenda, uma festa ou dabucuris, ou ainda quando se deparam com indícios de algum animal. Ao se deparar, por exemplo, com rastros de porco queixada durante uma ida a roça, ouvi-los ou sentir seu cheiro, reúne-se um grupo e vai-se atrás mato adentro.

Os yuhupdeh do Cunuri não possuem espingardas, embora lamentem muito sua falta; poderiam caçar mais, dizem. Caçam com arco e flecha (pacas, aves, macacos), lanças, porretes e terçados (pacas, queixadas, jacarés, cotias, tatus). Eles não constroem e nem usam mais as zarabatanas. Todos possuem cachorros bons de caça, geralmente são os mais bem tratados, destoam dos outros, sempre magros, famintos e raivosos. Os yuhupdeh conhecem muito bem as áreas de caça em toda a região do Cunuri e do Ira. Eles sentem grande alegria na mata. Identificados os sinais de um porco ou anta, vão homens, mulheres e crianças para o mato com grande excitação.

A mesma excitação ocorre quando para lá vão em ação de coleta. Frutos como açai, patauá, bacaba, buriti, pupunha, além de mel e diversos insetos e larvas são coletados por todos. Coleta-se ainda o cipó titica para fazer cestos. Homens, mulheres e crianças participam. A coleta do patauá, por exemplo, exige que os homens subam nas altas palmeiras para derrubar os cachos. As mulheres e as crianças se posicionam abaixo com os cestos para recolher os frutos. Enchem os aturás e retornam à comunidade para preparar o “vinho”: socam as frutas e misturam a massa com água que, peneirada, resulta em um suco bastante saboroso. O açai é colhido, processado e consumido da mesma forma.

Em diversas ocasiões saíram todos da aldeia para os acampamentos de caça, pesca e coleta. Mas havia sempre dois ou três grupos domésticos fora da aldeia. Parte sempre estava nos acampamentos do Tiquié ou na cidade de São Gabriel. Pude registrar, em função disso, a inconstância no trabalho da roça. Retornando dos acampamentos ou da cidade, geralmente, os homens e as mulheres lamentavam o “atraso” nos serviços da roça. Durante os meus três períodos de campo, somente na festa de São Martinho, em Novembro de 2013, todos os grupos estavam, em razão da festa, na comunidade.

Ocorre que os yuhupdeh viajam muito. Notei que duas semanas eram o suficiente

para reclamarem do tédio da comunidade, tornarem-se inquietos e, subitamente, resolverem sair em viagem. Por conseguinte, além da comunidade, os igarapés, os rios, os varadouros e as ruas de São Gabriel são espaços tão fundamentais para entendê-los quanto a roça, a área de caça ou de pesca delimitadas. Eles são, como indica a expressão que Marques (2009) utiliza para tratar dos Hupdah, “figuras do movimento”.

Os yuhupdeh do Cunuri costumam passar vários períodos do ano acampados em locais determinados nas margens do rio Tiquié, entre as comunidades de Vila Nova e Matapi do Tiquié. Todos são tomados de grande excitação e alegria na saída e carregam praticamente tudo o que tem para os acampamentos, ou seja, algumas panelas, aturás ou mochilas com as poucas roupas, apetrechos de pesca e caça, além dos cachorros. Dada a frequência com que os grupos yuhupdeh ocupam esses lugares, eles já estão geralmente limpos. Fincam-se os esteios, cobrem-nos com a lona plástica e amarram-se as redes.

No acampamento, os homens passam o dia pescando ou caçando, ou simplesmente descansando nas redes. À noite, caçam paca e jacaré, armam malhadeiras, colocam anzóis que são verificadas de madrugada. Geralmente, voltam com boa quantidade de peixe. As mulheres preparam o jirau para moquear o peixe, buscam lenha para o fogo e preparam a mujeca, a quinhãpira²⁸ e os mingaus. Passam o dia cuidando das crianças, confeccionando cestos de cipó (aturás), conversando ou descansando nas redes. Em certas ocasiões, todos saem para coletar patauá, açaí do mato ou retirar cipó. Quando avistam alguma canoa subindo ou descendo o rio, convidam para a troca. Troca-se peixe e caça por farinha, gasolina, enlatados, sal, açúcar, cachaça. Trocam-se também informações, notícias, enviam-se recados a parentes e amigos.

É intenso o clima de intimidade e comunhão nessas ocasiões. Registrei também a alegria e a descontração de todos com a vida no acampamento. Felipe me disse certa vez que era bom acampar porque cansava ficar na comunidade, lá “era muito parado”. Por outro lado, depois de certo tempo, ouvi de vários deles a vontade de voltar à comunidade, alegando cansaço do acampamento e necessidade de cuidar da roça. Essa inquietude dos yuhupdeh quanto a permanecer muito tempo em um mesmo lugar

²⁸ Mujeca: cozido de peixe com goma de tapioca

também ocorre quando descem para a cidade de São Gabriel da Cachoeira.

1.4. Descendo os rios

Viajei com os yuhupdeh a São Gabriel da Cachoeira por cinco vezes nas três etapas de campo. Nos últimos anos intensificaram-se as idas à cidade em função de compromisso de professores e agentes de saúde indígena nas secretárias e órgãos municipais e estaduais a que estão vinculados. Além disso, as viagens a São Gabriel ganharam impulso com o pagamento de aposentadorias, auxílios e bolsas do governo federal, como o bolsa família, o que obriga os indígenas a deslocamentos constantes para recebimento desses benefícios. São dois dias navegando, dormindo nos diversos acampamentos espalhados ao longo das margens.

Esses acampamentos correspondem a pontos de parada, utilizados para comer ou pernoitar. Por serem muito utilizados, esses locais já se encontram limpos. Depois da chegada, descarregam-se as canoas, acende-se o fogo e armam-se as redes. À noite, os yuhupdeh pescam nos arredores para garantir a refeição da manhã. Dorme-se logo ao anoitecer escuridão e levanta-se acampamento logo aos primeiros raios do sol e depois de feita a refeição.

Ao longo dos rios Uaupés e Negro, há inúmeras comunidades de povos Tukano, onde os yuhupdeh têm conhecidos que visitam e para quem apelam sempre algum incidente com as embarcações ocorre; uma quebra de motor, a falta de óleo ou gasolina tornam providencial a ajuda de algum conhecido dessas comunidades. Normalmente retribuem com peixe ou caça ou, na falta desses itens para troca, retribui-se na subida a ajuda. Em algumas comunidades Tukano do baixo Uaupés e no trecho do Rio Negro até São Gabriel, há parentes dos yuhupdeh vivendo. É o caso da comunidade de Monte Cristo, onde há uma filha de Seu Laureano, Aparecida, hoje viúva, mas que fora casada com um Tukano local, e ali vive com suas filhas e netos.

Em São Gabriel da Cachoeira, os yuhupdeh e os hupdah costumam acampar próximos ao porto da cidade, conhecido como “Porto Queiróz” e no Beiradão. Em

determinadas ocasiões, as margens do rio ficam repletas de barracas com grande movimentação. Uma dessas ocasiões foi a chegada, em Setembro de 2013, do barco de serviços do INSS, que tem o sugestivo nome de Barco PAI (Pronto Atendimento Itinerante), numa ação desse órgão federal, juntamente com a FUNAI, a prefeitura e o governo do Estado. O barco presta serviços de emissão de documentos diversos, concessão de benefícios como Bolsa Família, Salário Maternidade e Aposentadoria. Todos os grupos yuhupdeh do Cunuri e do Ira desceram para a cidade em busca de documentos ou benefícios, assim que souberam da ação do barco PAI. Durante vários dias, antes e depois da descida, esse foi o assunto principal das conversas.

Uma vez em São Gabriel, passam os dias correndo atrás de documentos, bebendo nos bares do porto ou simplesmente descansando nas redes. Chegam a ficar até mais de trinta dias à espera de documentos ou do pagamento de benefícios. Consomem nas casas comerciais próximas ao porto, onde têm os seus “patrões”. Dados os baixos valores dos benefícios, eles se endividam para custear sua permanência na cidade e levar produtos para as comunidades. Nesse processo, os “patrões” confiscam seus cartões de banco, seus documentos e fazem saques e empréstimos em seu nome para abater do saldo das dívidas. Se por um lado essa prática dá margem a todo tipo de arbitrariedade financeira, por outro parece atualizar o antigo sistema de aviamento que funcionou no Rio Negro desde os tempos da extração de borracha. Grande parte dos yuhupdeh do Cunuri, inclusive, tem como patrão um comerciante tariano, dono de uma loja no porto.

Além do interesse nos benefícios, os yuhupdeh também rodam a cidade atrás da solução de demandas de educação ou de saúde. E, nesse ponto, ancoram-se no auxílio do antropólogo para lidar com os órgãos públicos. Nessa função, estive várias vezes com eles na Secretaria de Educação, no DSEI e na FUNAI. Da perspectiva yuhupdeh, essa é a maior vantagem em se ter um antropólogo trabalhando junto a eles. Além disso, o antropólogo é sempre meio para aquisição de alguma comida, roupa, apetrechos de pesca ou bens de pequeno valor. Quando digo que não há dinheiro para tanto, indicam o banco, segundo eles, “a roça do branco”.

Há uma grande euforia na descida e na chegada à cidade. Beber nos bares do

porto é uma possibilidade que se espera com grande expectativa e os yuhupdeh bebem muito quando vão à cidade, tornando-se um problema no discurso dos órgãos indigenistas e de saúde. Entretanto, não se bebe menos que nas comunidades em festas de caxiri, onde se “toma até capotar”, dizem. A diferença, segundo me disseram os próprios indígenas, é que o caxiri acaba, tem-se que fazer mais, esperar as ocasiões festivas ou rituais. A cachaça, ao contrário, “nunca acaba”, ou seja, tem-se o produto a mão a qualquer hora e por um pequeno preço. Passado certo tempo, os yuhupdeh dizem se cansar da cidade, reclamam que não se pode fazer nada sem dinheiro e de passarem fome quando os patrões se recusam a vender mais, dado o alto valor das dívidas assumidas. Quando isso ocorre, apelam para o auxílio da FUNAI, do DSEI ou da Prefeitura na busca de comida e combustível para a volta. “É para isso que serve o governo”, me diriam numa ocasião em que corríamos atrás de auxílio para a volta. Voltam, em boa parte das vezes, sem resolver as demandas que deram motivo à descida.

Viajar a cidade, nesse sentido, parece equivaler a viajar pelos varadouros, igarapés e rios a outras comunidades em visita a parentes para trocar, beber, festejar. Os yuhupdeh não são indiferentes aos motivos que os levam à cidade, mas não parecem menos felizes em voltar para o Tiquié do que em descer rumo a São Gabriel; a subida do rio torna-se, assim, tão eufórica quanto a descida. Chegamos a fazê-la em cinco dias, subindo devagar, acampando, visitando, pescando, caçando. Nesse caminho vão narrando histórias apontando serras, igarapés, pedras, praias, paranás, lagos etc. Sentem, de fato, uma grande alegria nisso. Apesar do desconforto de se permanecer horas a fio apertados em canoas repletas de objetos e pessoas, a viagem proporciona uma situação de extrema intimidade e descontração. Esses momentos de intimidade são completados por um espírito bastante irreverente e uma percepção do que ocorre no rio e nas margens bastante apurada, seja um movimento, um animal, uma armadilha de pesca; o que não se pode ver imediatamente, percebe-se pelo som ou pelo cheiro.

1.5. Até o Lago, até a Serra

Viajando com os yuhupdeh ao longo dos rios e igarapés, nota-se que seu interesse na paisagem não se resume à mera contemplação de um viajante eventual extasiado pela beleza das margens, mas sua percepção parece penetrar profundamente o interior da floresta, que os yuhupdeh conhecem muito bem. Desse escrutínio da paisagem, despontam certos lugares considerados por eles como “lugares sagrados”, os *tih mihi'* (literalmente, *lugar perigoso*), que eles fazem questão de mostrar e contar algo de sua história. Uma pedra na margem, uma cachoeira, um lago ou simplesmente a entrada de um igarapé, que ao olhar do viajante incauto não se diferencia de centenas de outros do mesmo tipo, pode ser um desses lugares. Não pescar, não comer determinados alimentos, não passar por ali com mulher menstruada, não tomar banho, enfim, recomenda-se uma série de cuidados em relação a tais lugares bem como proteção por parte dos conhecedores das encantações destinadas a esse fim.

Esses lugares têm relação com a viagem da anaconda canoa (*yāh baah hóh*, literalmente *canoa da transformação*) que trouxe os ancestrais dos povos da região do Lago de leite, lugar mítico de origem da proto-humanidade, para os territórios que foram ocupados atualmente. Como os povos de língua Tukano, os yuhupdeh tem sua própria versão do mito. Na longa viagem que se deu no corpo da cobra canoa, a gente-peixe original (*os hop uy yap*) se transformou nos grupos indígenas que atualmente ocupam o território ao longo dos rios e nos interflúvios. No final dessa odisséia, os ancestrais clânicos dos yuhupdeh transformaram-se em gente em locais específicos na região da Serra do Bacurau, localizada na cabeceira do Igarapé Ira. No decurso da viagem, tentativas de transformação ocorreram em locais nos cursos dos rios, nos igarapés e matas da região, conhecidos como casas de transformação. Esses lugares são ainda fonte do poder criativo primordial e dá fundamento a um sistema de conhecimento ancestral que incide sobre as formas de manejo do território e da vida social dos grupos indígenas da região. Mais do que referir-se a um passado distante, tais lugares ajudam a compor um conjunto complexo de conhecimentos presentes nas práticas cotidianas desses povos.

É isso que se nota em outra viagem fundamental para se entender o movimento que delinea o modo de ser yuhupdeh. Trata-se da viagem realizada através do plano

cósmico por um tipo de xamã yuhupdeh, o *mih diin saw* (ou benzedor) nos benzimentos que executa. Tais benzimentos, ou *mih diin*, correspondem a encantações ou fórmulas verbais sopradas sobre determinados objetos e lugares com a intenção de proteção, neutralização ou cura de males específicos, como doenças relacionadas a agentes diversos. Realizada em pensamento (*pãh key*, literalmente ouvir-ver), acompanhada do consumo de substâncias como o tabaco e o ipadu, nessa viagem materialmente verbalizada, a alma sopro do benzedor atinge o plano cósmico, indo até as chamadas “casas de transformação”, as *deh moy*, relacionadas aos eventos míticos dos tempos primordiais. Ali, desfaz ou neutraliza as ações dos *hop uy yap* (povo peixe, parte da gente primordial que não se transformou nos humanos atuais), causadoras dos males que afligem ou podem afligir os viventes, manipulando, para tal, objetos e partes do corpo de animais e plantas que tem relação com as doenças e com as casas. Manipula, ainda, instrumentos de poder associados aos antigos xamãs yuhupdeh.

Em vários locais de parada para descanso ou pernoite, ao longo do curso dos rios e igarapés, o benzedor executa essas encantações como forma de proteção aos viajantes. Acontecimentos diversos relacionados à agência de animais também são ocasiões para que o benzedor proteja. Todavia, é no cotidiano da aldeia que esses benzimentos têm lugar mais constante. Benze-se em situações rituais, como a roda de ipadu ou o nascimento de uma criança, mas a ação do benzedor independe de lugar e hora, ocorre até mesmo em meio a animadas festas regadas a caxiri e tecnobrega. Trata-se, sem dúvida, de um evento central na vida social yuhupdeh.

Não houve dia, dos que estive entre eles na aldeia de São Martinho ou em acampamentos de caça e pesca, em que o velho Laureano não tivesse executado benzimentos pelo menos duas vezes. Em duas ocasiões, aliás, presenciei eventos que foram acompanhadas de intenso trabalho ritual, o nascimento de uma criança, logo que cheguei; e a longa agonia de um jovem rapaz, picado de cobra coral (*micrurus*), na minha segunda estadia. No primeiro caso, o trabalho xamânico consistiu no esforço de fixar a *hãg-wag* (alma, força vital) ao corpo do bebê. No segundo, o de evitar que ela se fosse do corpo do rapaz, vítima de estrago, ou *dóh* - um tipo de encantação destinada a causar danos a alguém - preparado, segundo o benzedor, por um tukano do distrito de Taracúá,

como vingança pelo rapaz ter engravidado sua filha.

A fixação da alma (*hãg-wag*) no corpo da criança durante a ação xamânica é um processo que implica em refazer com ela a viagem da anaconda ancestral, desde o Lago de leite, passando pelas inúmeras casas ao longo dos rios, até o Igarapé Miriti, na região da serra do Bacurau, cabeceira do rio Ira. Lá, os ancestrais do povo Onça Caba (*yãama wĩ uy yap*), clã a que pertence à recém-nascida, bisneta de Laureano, transformaram-se de gente peixe nos humanos atuais. Nesse caminho, o benzedor manipula as potências primordiais existentes nas *deh moy* no sentido de fixar a *hãg-wag* e fortalecer o corpo da criança e, ainda, neutralizar aquelas que lhe poderiam ser nocivas.

Não apenas em ocasiões rituais os benzimentos são executados. Na comunidade yuhupdeh de São Martinho, de passagem ou em visita a outras comunidades, nos acampamentos de caça e pesca, durante as viagens de canoa ou a pé, enfim, não houve ocasião em que algum benzimento não tivesse sido requerido e executado pelo velho Laureano ou outro conhecedor presente. Em todas as ocasiões, segundo me explicavam, o benzedor acessava “em pensamento” as potências de proteção e cura, cuja fonte se encontra nesses lugares sagrados. Tão logo perceberam meu crescente interesse nessas falas e lugares, os yuhupdeh passaram a fazer referências constantes a eles, a pedir que eu os gravasse, fotografasse, enfim, que eu os registrasse “no gravador e no papel do branco”, com a ressalva de alguns interditos.

Estive entre os yuhupdeh por três períodos entre 2013 e 2015, totalizando 11 meses de trabalho de campo. Em 2015 realizei junto com a Funai uma oficina de cartografia mítica dos lugares sagrados e propus uma viagem até a cabeceira do Ira, para fornecer dados para o projeto. Mapeamos cerca de 55 desses lugares e planejamos uma viagem para registro audiovisual e georreferenciamento deles. Em setembro de 2016, na última etapa de campo, fizemos a viagem até a cabeceira do Ira para mapeá-los. Nessa mesma época assessoriei os yuhupdeh na participação da elaboração do Planos de Gestão Territorial e Ambiental da Terra indígena Alto Rio Negro²⁹. Nessa ocasião, questões

²⁹ Os PGTA's, Planos de Gestão Territorial e Ambiental foram instituídos pela Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (Decreto nº 7.747, de 5 de Junho de 2012) como instrumentos de

referentes ao território e aos conhecimentos tradicionais foram a tônica.

Portanto, as viagens marcaram minha estadia entre eles. Viajamos muito. E é exatamente essa a questão que tomo como base para organizar o material etnográfico que apresento a seguir, tomando para tanto os lugares e as falas como fatos fundamentais para a compreensão dos modos de ser e pensar dos yuhupdeh que figuram na etnografia da região como povos do “movimento”, nômades que habitam o fundo da floresta. Tal movimento, entretanto, realiza-se em um espectro bem mais amplo que aquele apontado pelos primeiros etnógrafos dos Nadehup, ou seja, além da sua própria aldeia, da floresta e da aldeia tukano, os yuhupdeh alargam seu arco de movimento até a cidade, estabelencendo uma ampla rede de relações com indígenas de outras etnias e não brancos, conforme se verá nos seis relatos etnográficos que compõem o capítulo seguinte.

gestão participativa das Terras Indígenas por intermédio de ações planejadas que visem a “valorização do patrimônio material e imaterial indígena, à recuperação, à conservação e ao uso sustentável dos recursos naturais, assegurando a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações indígenas”. Os planos são discutidos e elaborados pelas comunidades com assessoria de antropólogos e Indigenistas vinculados a FUNAI e ONG’s que atuam nas áreas, no caso da TI Alto Rio Negro, o Instituto Socioambiental.

Capítulo 2: Até a cidade, até o Lago

2.1. Os acampamentos de caça e pesca no Tiquié

Quando em 1904, o etnólogo alemão Koch Grünberg subiu o rio Tiquié, chamou atenção, ao passar pela foz do Igarapé Ira, para a presença de grupos Nadehup habitando suas cabeceiras, enquanto a região da boca estaria “despovoada”³⁰. Pouco mais de um século, quem passa pelo mesma foz do Ira costuma notar a constante presença ali de grupos yuhupdeh acampados em determinados lugares. Mais acima, na foz do igarapé Cunuri, nota-se a mesma cena dos acampamentos de pesca e caça recortando a paisagem da beira, junto à fumaça que se ergue dos jiraus onde se moqueia o peixe e a caça. Os sinais são um convite ao viajante para a troca.

De fato, os yuhupdeh do baixo Tiquié costumam passar vários períodos do ano acampados em locais determinados nas bocas do Ira e do Cunuri (Mapa 4). Há razões específicas que os levam a deixar as comunidades e partir para a boca ou para a cabeceira dos igarapés, como a necessidade de bens industrializados, encomendas de índios Tukano ou do regatão Candinho, mas, em diversas ocasiões, manifestam simplesmente o desejo de “ir para a boca” ou “ir para o mato”. Deixam as comunidades e carregam praticamente tudo o que tem, ou seja, algumas panelas, aturás (cestos feitos de cipó), mochilas ou sacos com roupas e apetrechos de pesca e caça, além dos cachorros.

Costuma-se planejar a saída quando há alguma encomenda de peixe ou caça, algum dabucuri ou alguma viagem mais longa a se fazer, mas, em inúmeras vezes, decidem subitamente e rapidamente juntam o que precisam e partem. Outros grupos domésticos se agregam àquele que propôs a ida e forma-se a expedição que parte da

³⁰ “Poucas horas acima da sua boca [Tiquié], onde ele tem quase 150m de largura, entra ao sul seu considerável afluente Ira-paraná que por ter água de cor preta-amarelada recebeu o nome de “Rio do Mel”. Seu percurso inferior está despovoado; mas na região de suas fontes, entre outros povos, encontram-se muitos Makú que em parte estão sedentários, e mais ao sul estão os Yahudna e Miránya. (Koch Grunberg, 1995, p.259)

aldeia em canoas lotadas de gente, com grande excitação e alegria. Dada a frequência com que os grupos yuhupdeh ocupam esses lugares, eles já estão geralmente limpos, livres da vegetação da margem. Fincam-se os esteios, cobrem-nos com a lona plástica e amarram-se as redes. Buscam lenha, acendem as fogueiras e logo se põem a construir o jirau (*wam*), espécie de armação em grade sobre quatro apoios em cima da qual se estiram as varas. Fazem uma espécie de “cama” onde colocam os peixes que são defumados, garantindo a sua conservação.

Os homens passam o dia pescando com seus caniços e linhas de pesca, ou simplesmente descansando nas redes. À noite, saem nas canoas para caçar pacas e jacarés - com arpões, arcos e flechas -, armar as malhadeiras e colocar os anzóis – de espera, pulado e espinhel³¹ - que são verificados na madrugada. Ao raiar do dia, retornam, geralmente, com boa quantidade de peixe. De fato, a região do baixo rio Tiquié é farta em peixes tanto em quantidade quanto em diversidade. Repleta de lagos e igapós, consegue-se boa quantidade em praticamente todas as épocas do ano (Cabalzar, 2005).

No acampamento, as mulheres preparam o jirau para moquear o peixe e a caça, buscam lenha para o fogo e preparam a mujeca, a quinhãpira³² e os mingaus para as refeições que são compartilhadas com todos os grupos. Passam o dia cuidando das crianças, confeccionando cestos de cipó (aturás), conversando ou descansando nas redes. Ao que parece, a vida no acampamento, não obstante as razões específicas que os levam a se mudar para lá, corresponde a um momento de intensificação das interações pessoais bastante valorizada pelos yuhupdeh. Fomenta-se ali o convívio pela partilha da pesca, da caça, pela atenção e cuidados mútuos, além das relações com quem por ali passa.

Em certas ocasiões todos saem para coletar alguma fruta ou retirar cipó. Vão todos para o mato com grande excitação, conversando, brincando, porém sempre atentos

³¹ **Anzol de espera:** “anzol amarrado com linha num galho. A linha deve ser do comprimento de uma braça mais ou menos. A isca deve ficar na superfície da água. Quando o peixe morde, ele fica dentro d’água; preso, mas vivo”; **anzol pulado:** “anzol preso numa vara envergada, mantida assim por um gancho feito em outro pedaço de vara, fixa. Quando o peixe puxa o anzol, a vara a qual está atado se solta do gancho, voltando a sua posição e puxando o peixe para fora d’água”; **espinhel:** “dispositivo em que se amarra um cipó ou corda forte de um lado ao outro do rio, que é afundado com o peso de pedras atadas a ele. Deve ficar bem assentado no fundo. Nesse cipó estão amarrados anzóis com pedaços de linha de nylon, podem ser quinze ou mais anzóis. (CABALZAR, 2015)

³² Mujeca é um cozido de peixe com goma de tapioca; quinhãpira e um caldo de peixe bastante apimentado.

aos caminhos e às possibilidades de encontrar vestígios de caça. Avistados os rastros de algum animal de caça terrestre, normalmente porco ou anta, discutem sobre sua localização e preparam a caçada. Arranjam porretes e lanças, essas feitas com facas amarradas na ponta de uma vara. Os caçadores mais experientes vão a frente, em marcha acelerada, seguidos das mulheres e crianças mais velhas. Seguem as trilhas maiores e vão discutindo a distância e a direção da caça. Percebida sua proximidade, ocasião em que os sons e os cheiros dos animais ficam mais fortes, deixam as trilhas maiores, repartem os grupos, combinam os sinais e, à ordem do caçador que lidera o grupo, correm para o ataque.

Durante uma caçada ao porco queixada (*tayassu pecari*) que presenciei, esse foi o momento mais tenso. Segundo os caçadores, aquele bando de queixada teria mais de cem indivíduos e o ataque de um deles poderia ferir gravemente. A proteção, nesse caso, seria fugir do seu alcance subindo em uma árvore. Os porcos começaram a correr em uma dada direção até que, com a ajuda dos cães, conseguiram isolar um grupo menor, cinco ou seis porcos, atacados com porretes, terçados e lanças. Na ocasião conseguiram matar dois animais. Em um dia de sorte, mata-se entre dois e quatro porcos que são carregados para o acampamento, divididos e preparados cozidos para consumo do grupo ou moqueados para troca.

Muitas vezes, o que motiva a ida ao mato atrás dos porcos é o sonho de algum dos caçadores. “Sonhar com branco carregando armas, assim, feito exército mesmo, é sinal de que tem porco perto”, me dizia Luis, jovem caçador de São Martinho, por ocasião de uma dessas expedições. Quem sonha conta aos outros e vão todos atrás da caça. Com efeito, Laureano me dissera que a caça tinha a “casa deles, lá no mato” e que o chefe deles era o *Kuayo* (Boraró ou Kurupira), espécie de dono da caça. “Eles fazem guerra com a gente, matam pra gente e levam nossa *hãg-wag* que vai viver com eles”, conta o velho, e complementa: “por isso tem que benzer”.

Pelo modo como o velho me explicou, essas casas são também lugares sagrados - serras, cavernas, buracos, poços, saleiros - que tem correspondência com o mesmo tipo

de lugar existente ao longo dos rios³³. Os benzimentos, nesse sentido, têm como função protegê-los durante a “guerra” co os porcos de uma possível ação xamânica do dono deles, Kuayo, que poderia mandar sopro³⁴.

Nesse sentido, os yuhupdeh não me relataram a necessidade de benzer a carne visando neutralizar a sua parte agentiva (Fausto, 2002; Arheim, 1993), embora recomendem expressamente seguir certas restrições ao caçar: não se deve caçar depois do parto do filho, por exemplo, isso tornaria o caçador panema (*mu*y). Com efeito, presenciei a situação de um rapaz que ficou com “tumor” (um inchaço na região da garganta, parecido com uma caxumba) depois de comer a carne de um filhote de paca, retirado do ventre da mãe morta em uma caçada. O filhote sobreviveu por uns dias e, depois de morto, foi comido pelo rapaz. Enquanto benzia, Laureano me explicava que a causa da enfermidade teria sido a ingestão da carne do filhote. “Kuayo não gostou!”, sentenciou o velho.

De volta ao acampamento, quando avistam alguma canoa subindo ou descendo o rio, convidam os viajantes para a troca. Os yuhupdeh costumam trocar peixe e caça por farinha com quem vem de rio acima. Geralmente, são famílias Tukano das comunidades ao longo do rio que se dirigem a São Gabriel. Ocorre que o médio e o alto curso do Tiquié ficam em regiões cuja oferta de peixe é comparativamente menor que no seu baixo curso, principalmente, para as comunidades acima de Pari Cachoeira que, em compensação, possuem terras mais altas e, portanto, mais propícias a agricultura, sendo a produção de farinha mais abundante ali (Cabalzar, 2005).

No sentido oposto, quando essas canoas sobem o rio, os yuhupdeh trocam peixe e caça por mercadorias que os Tukano trazem do comércio de São Gabriel da Cachoeira.

³³ Seriam, assim, pontos de conexão com o Pej deh saah, a terra do povo Umari, correspondente ao patamar inferior do Cosmos, onde vive a gente peixe (*hop uy yap*). Para uma descrição do Cosmos yuhupdeh ver Capítulo 3, seção 3.1, nesta tese.

³⁴ Os yuhupdeh não me relataram a necessidade de benzer a carne visando neutralizar a sua parte agentiva (Fausto, 2002; Arheim 1993), embora recomendem expressamente seguir certas restrições ao caçar: não se deve caçar depois do parto do filho, por exemplo, isso tornaria o caçador panema. Um caso que presenciei foi de um rapaz que ficou com “tumor” (um inchaço na região da garganta, parecido com uma caxumba) depois de comer um filhote de paca, retirado do ventre da mãe morta em uma caçada. O filhote sobreviveu por uns dias e, depois de morto, foi comido pelo rapaz. Enquanto benzia o rapaz, Laureano me explicava que a causa da enfermidade teria sido a ingestão da carne do filhote. “Kuayo que mandou,

As canoas sobem abarrotadas de produtos como açúcar, óleo, macarrão, sal, café, enlatados, biscoitos, refrigerantes, pilhas etc. Tão logo ouvem ao longe o som de um motor, que identificam com facilidade (rabeta, “quarentão” ou barco), começam os preparativos. Via de regra, escolhem, do jirau onde se moqueia o peixe ou a caça, as melhores peças. Logo que tem em vista o viajante que chega, identificam-no, se é algum conhecido, e anunciam sua chegada.

Os viajantes são recebidos com cumprimentos que variam de um modo mais efusivo quando se trata de um conhecido mais próximo, até um caráter mais elusivo no contato, quando se trata de um total desconhecido ou alguém de quem somente se sabe o nome ou a procedência. Em certas ocasiões, quando eu perguntava sobre quem era a figura que fora recebida com tanta alegria, diziam se tratar de um “amigo nosso” e declinavam a comunidade. Serra de Mucura, Vila Nova, Colina, Mucura Lago, Pirarara Poço ou Taracúá Igarapé, localizadas no baixo curso do Rio Tiquié, era de onde provinha a maioria desses conhecidos. Serra de Mucura, Pirarara Poço, Vila Nova e Taracúá Igarapé são lugares emblemáticos nesse sentido (Mapa 5).

Essas são quatro comunidades comumente frequentadas pelos yuhupdeh do baixo Tiquié. As duas primeiras costumam sediar reuniões e oficinas produzidas por pesquisadores do Instituto Socioambiental em projetos de piscicultura como, por exemplo, o que envolve os Agentes de Manejo Ambiental³⁵. Embora essa não seja a única via de estabelecimento de relações com as comunidades Tukano de rio acima, ela tem se tornado cada vez mais relevante, dada a ampliação da participação dos yuhupdeh nas ações indigenistas de maior abrangência na área, as quais até muito recentemente contemplavam quase que exclusivamente os povos Tukano. Nesse sentido, o mesmo costuma ocorrer com conhecidos de Comunidades Tukano do baixo Uaupés, cujas relações se estreitam em função de algum curso feito – de agente de saúde, professor, etc.- em alguma comunidade ou mesmo em São Gabriel da Cachoeira.

Vila Nova é a comunidade mais próxima a montante da boca do Cunuri. Os yuhupdeh desse igarapé têm antigas relações com grupos miriti tapuia que vivem nessa

³⁵ AIMA's, ou Agentes Indígenas de Manejo Ambiental, são indígenas das comunidades locais treinados para monitorar as condições ambientais, pesquisar e incentivar práticas de manejo do meio em consonância com as práticas tradicionais da região.

comunidade. Os miriti-tapuia ocuparam o Igarapé Cunuri antes dos yuhupdeh, tendo esses últimos, quando migraram do Ira para lá, prestado serviços aos primeiros em troca de maniva e folhas de coca para o preparo de ipadu, situação que, aliás, persiste até hoje. Em várias ocasiões forneci mercadorias como fumo, linhas de pesca e anzóis como pagamento por folhas de coca que o velho Laureano mandava buscar em Vila Nova³⁶.

Já em Taracuí Igarapé, os yuhupdeh do Cunuri têm parentes; muitos são casados com mulheres vindas dessa comunidade, com a qual os laços são relativamente mais antigos. Na última década, as idas a Taracuí Igarapé foram motivadas também pela realização, naquela comunidade, de oficinas e cursos específicos para hupdah e yuhupdeh relacionadas ao magistério indígena. Tais iniciativas se acentuaram com a sua caracterização pela FUNAI como índios de recente contato. Com efeito, ações indigenistas específicas têm tratado esses povos de forma conjunta, propiciando espaços de relações mais constantes entre os conhecidos dessas duas etnias.

Nos acampamentos da boca do Cunuri, quando um conhecido desses aporta, desce com a esposa e filhos, sendo recebido por todos e conduzido pelo amigo mais próximo. Oferece-se chibé e peixe que os viajantes bebem e comem acorados no chão. Depois, acende-se um cigarro e conversam por alguns minutos. Geralmente, os viajantes trazem informações e notícias de São Gabriel, comentam algum incidente ocorrido na viagem ou dão algum recado de parentes ou conhecidos que estejam na cidade. Muitas vezes, deixa algum recado para algum conhecido que virá depois e passará pela boca do Cunuri ou do Ira.

Findos 20 ou 30 minutos de conversa, realiza-se a troca. Descem das canoas bacias ou cestos com as mercadorias (macarrão, sal, açúcar, fósforo, óleo, biscoitos, refrigerantes eram os produtos mais trocados) e sobem os recipientes cheios de peixe ou caça, previamente escolhidos dos diversos jiraus. Na sequência, os viajantes se despedem e vão embora, muitas vezes, levando também recados para outros parentes rio acima ou, quando o destino dos viajantes é São Gabriel, para parentes que por lá estejam. Alguns produtos, como a cachaça são negociados de forma mais reticente dada a dificuldade de

³⁶ Há poucos pés de coca plantados nas roças dos Cunuri, o suficiente apenas para o consumo diário do velho Laureano. Frequentemente, o velho necessita conseguir folhas para preparar o *soho* com seu conhecidos Tukano de Vila Nova ou Matapi do Tiquié, onde há roças maiores.

trazê-la da cidade. Idos os viajantes, os yuhupdeh repartem os produtos da troca entre os grupos.

Outro conhecido com quem eles têm constante contato nos acampamentos das bocas do Cunuri e do Ira é o regatão Candinho, cujo barco supre de mercadorias o Tiquié e faz regularmente o trajeto São Gabriel-Pari Cachoeira. Quando sabem previamente da passagem do barco, caçam em grande quantidade para o comerciante que leva peixe fresco para vender em Pari Cachoeira. Em setembro de 2013, o preço estipulado era R\$ 10,00 o quilo do peixe fresco, que ele pagava em mercadorias do seu estoque. Quando desce o rio, vindo de Pari-Cachoeira, Candinho costuma trazer farinha, que os yuhupdeh trocam por peixe. Os yuhupdeh costumam reclamar do baixo preço pago pelo quilo do peixe e da caça em comparação com os preços cobrados pelas mercadorias. Não obstante, procuram sempre saber dos que passam pela boca quando Candinho irá subir ou descer o rio para esperá-lo com peixe e caça.

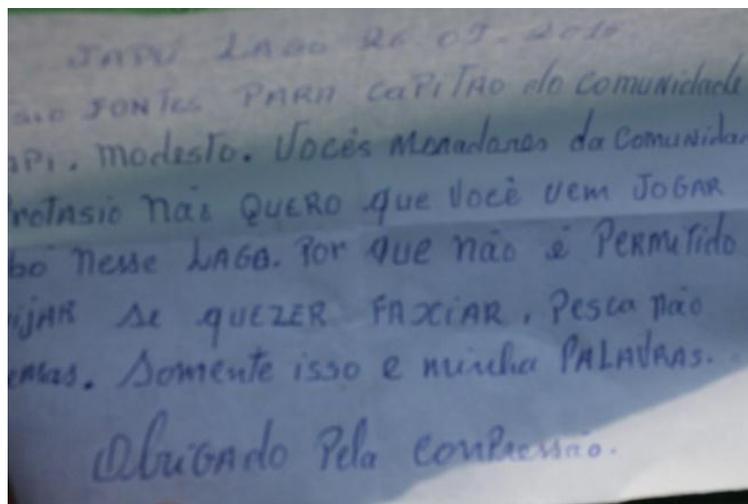
Param, ainda, nos acampamentos yuhupdeh, voadeiras e barcos dos serviços de Saúde e Educação, da FOIRN, FUNAI e do ISA que frequentemente sobem ou descem o Tiquié. Costumam, então, trocar sal, açúcar, biscoitos ou alguma gasolina por peixe e caça moqueados. Além disso, trocam tais mercadorias por aturás que as mulheres confeccionam nos acampamentos. Nessas ocasiões, muitas vezes, os yuhupdeh pedem socorro para alguma família que porventura tenha ficado doente na aldeia. Outras vezes ainda, algum doente do acampamento é levado para o serviço de saúde em Taracuaá ou São Gabriel da Cachoeira.

Os yuhupdeh do Cunuri pescam em uma área poucos milhares de metros abaixo e acima da foz do igarapé. “Ali é nosso limite dizem”, apontando a entrada de um lago acima da boca do Cunuri. A ideia de limites fixos nas margens dos rios parece ter sido tomada de empréstimo às comunidades Tukano no rio Tiquié. Pelo que soube, não há prática correspondente a essa nos Igarapés Ira e Cunuri, onde não se demarca áreas de pesca para uma dada comunidade. Ocorre que, entre os Tukano, cada povo ocupa um determinado trecho do rio definido desde a origem pela viagem da anaconda canoa. Em termos práticos, eles indicam pontos como paranás, igarapés, lagos ou algum ponto das

margens do rio como limites físicos³⁷.

De fato, em certa ocasião em que estávamos acampados na boca do igarapé Ira, passou por nós um morador Tukano da comunidade de Coró-Coró, a mais próxima do Ira, que deixou um bilhete para ser entregue a um conhecido dos yuhupdeh, então capitão da comunidade de Matapi do Tiquié, que costumava passar por ali. No bilhete, ele pedia ao capitão que alertasse aos moradores de Matapi para não tinguíjar no lago do Japu, território da comunidade de Coró-Coró:

Figura 1: Bilhete³⁸



Nesse sentido, como me dizem os yuhupdeh, o Tiquié é um território dos Wóhdeh, ou seja, da gente Tukano, onde se tem que pedir autorização para pescar³⁹. Eles necessitam, ainda, de se cercar de todos os cuidados xamânicos quando navegam pelos Wóh-deh-mi, os rios dos Tukano. Os yuhupdeh veem os Tukano como grandes

³⁷ Inclusive, em viagem Tiquié acima, notei que, em algumas comunidades, os Tukano colocam placas pintadas para indicar seus limites territoriais.

³⁸ Transcrição: *Japu lago 26/09/2015. Protásio Fontes para capitão da comunidade do Matapi. Modesto. Vocês moradores da comunidade. Eu Protásio não quero que você vem jogar timbó nesse lago. Por que não é permitido tinguíjar se quiser faxiar. Pesca não tem problemas. Somente isso é minha palavras. Obrigado pela Compressão.*

³⁹ A palavra wóh, aliás, utilizado para se referir aos Tukano de modo geral também é utilizada para designar um tipo de peixe. De fato, da perspectiva dos yuhupdeh, os Tukano têm o poder do sopro, são grandes sopradores capazes de fazer estragos nas vítimas, assim como o são os *hop uy yap*.

“sopradores”. Aliás, em diversos momentos em que estive com eles em comunidades Tukano, o velho Laureano me alertou para esse fato. Dizia sempre que “precisava proteger bem”.

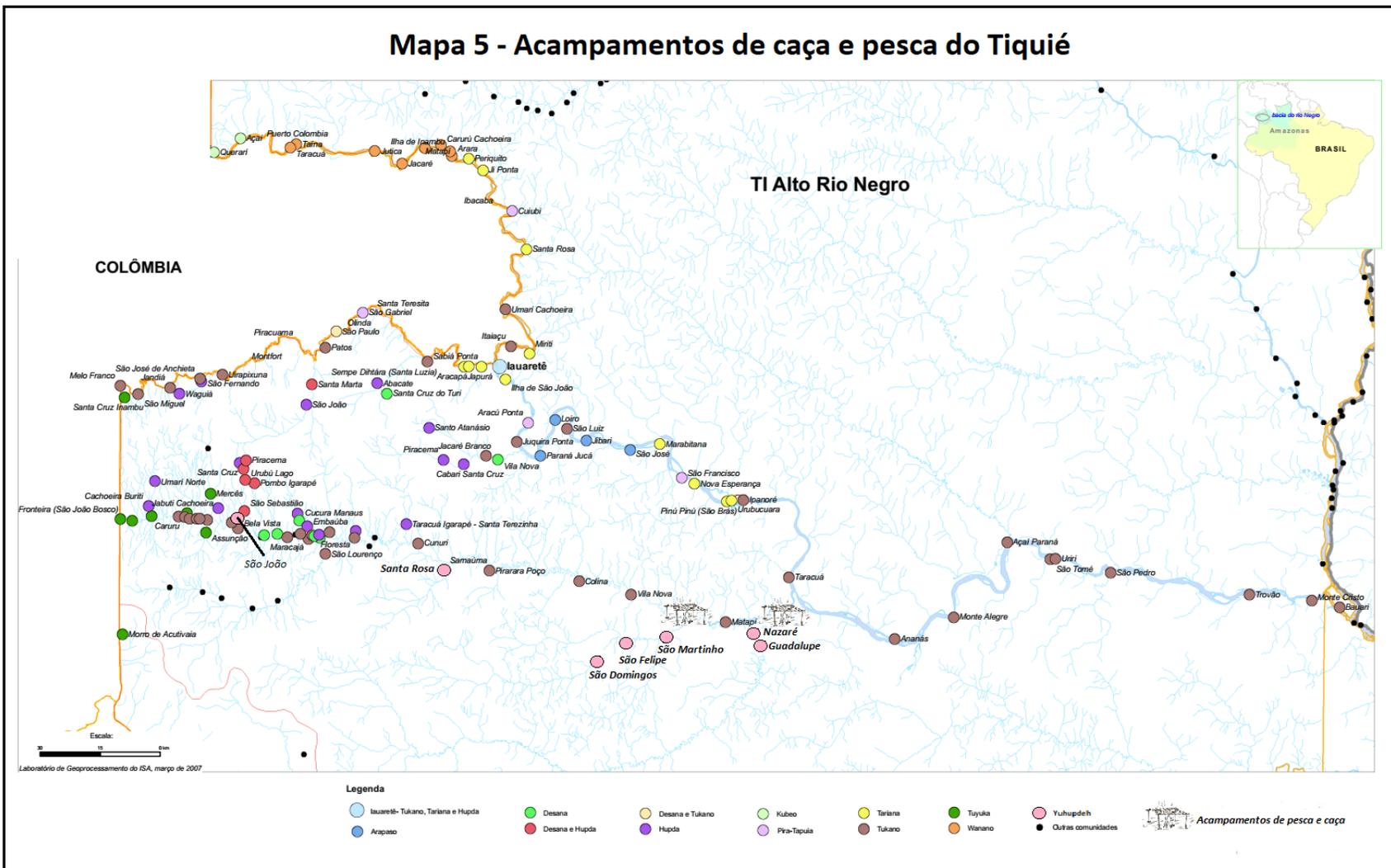
A esse propósito, quando retornei à São Martinho, em 2014, uma moça yuhupdeh relatou-me a experiência de ter sido “soprada” na boca do Cunuri, depois de se recusar a vender um aturá inacabado para um homem que disse que saberia terminá-lo.

A gente estava acampado na boca, todo mundo. Meu filho jogou uma faca no rio. Eu mergulhei para pegar, mas estava menstruada. Senti uma ferroadada nas costas. Aí voltei para casa e fiquei doente. Muito doente mesmo. Minha perna inchou, deu tumor na altura da canela, furou e saiu sangue preto. Deu dor nas costas, na coluna; as pernas, a coluna inchou. Aí eu estava na roça, comecei a sentir e fui para casa. Deitei na rede e não levantei mais. Fiquei na cama, não defecava, não mijava, não conseguia andar, nem levantar os braços. Meu pai velho benzeu muito com esse pinu-pinu, benzeu também com o pinu-pinu do mato que parece formiga, mas nada deu certo, não pegou mesmo. Eu morri, por umas duas horas. Vi minha mãe velha (já morta faz uns anos, esta enterrada ali naquela capoeirinha, perto da casa do Januário). Eu ia morar com ela, na casa dela. Eu estava atando a rede na casa dela (o lugar dos mortos é uma casa, eles vestem branco e tem luz). Mas a mãe falou que eu ia mais tarde, que não era aquela a hora não. Era o benzimento do papai fazendo efeito. Aí eu voltei. Quando a gente foi de novo para a boca, aquele Valdomiro (de Pari Cachoeira) me disse que a notícia que eu tinha morrido correu. Ele me deu farinha, eu dei peixe para ele. Ele falou que dava farinha para quem tratava ele bem e que eu era gente boa. Mas aquele Raimundo (Yuhupdeh morando em São Felipe) que é do Apapóris, disse que alguém tinha feito estrago pra mim. Acho que era um homem que fez esse sopro, um homem que passou aqui na beira daquela vez e quis levar dois aturás que eu estava fazendo. Eu não tinha acabado, mas ele disse que sabia acabar o aturá e queria levar. Eu sovinei dizendo que era pra mim mesmo. Acho que foi esse homem que fez sopro.

(Caderno de Campo, Junho de 2014)

Embora não me tenha ficado claro se o homem do aturá era um Tukano de Pari Cachoeira, o fato é que a relação com os Tukano dessa localidade não parece ser tão próxima quanto das comunidades do baixo Tiquié. De qualquer modo, os rios dos *Wóhdeh* (Tiquié e Uaupes) são lugares perigosos e necessita-se de proteção do benzedor quando se está ali. Embora os acampamentos sejam lugares protegidos, ao não seguir à risca os interditos, fica-se sujeito, como se viu no relato, às ações nocivas vindas tanto dos *hop uy yap* quanto dos *Wóhdeh*.

Mapa 5 - Acampamentos de caça e pesca do Tiquié



2.2. Um dabucuri em Matapi do Tiquié

Entre setembro de 2013, passamos de três semanas acampados na foz do Cunuri. Para lá, acorreram todas as famílias de São Martinho, mais alguns grupos de São Domingos e São Felipe. Precisava-se pescar e caçar em boa quantidade, pois Laureano e seu genro Januário ofereceriam um dabucuri para Ovídio, tariano casado com Cecília, filha do velho André, yuhupdeh morador de Matapi do Tiquié e para Paulino, tuyuka do Alto Tiquié, sogro do capitão da comunidade de Matapi, professor Rosalino. O dabucuri foi realizado durante a festa de São Luis Gonzaga, padroeiro de Matapi.

As festas de santo são muito comuns na região e suas celebrações remontam pelo menos ao século XVIII conforme relatos do viajante inglês Alfred Wallace (Maia, 2009). Elas tomam boa parte do calendário anual de festividades, junto a outras efemérides do calendário nacional e católico como o dia das crianças, o dia pátria, a páscoa etc.⁴⁰. Há uma grande expectativa pela sua realização, que consome tempo e energia consideráveis da comunidade que a celebra. No caso da festa de São Luís Gonzaga, ela costuma reunir as comunidades com quem os moradores de Matapi do Tiquié mantêm laços mais próximos, como as comunidades yuhupdeh do Cunuri e do Ira.

De fato, a comunidade de Matapi do Tiquié é formada por um grupo de irmãos *yeba masa* casados com mulheres tuyuka. O pai desses irmãos, Antonio, casou-se, em segundo casamento, com uma das irmãs de Januário, hupdah de São Martinho. Ainda em Matapi reside um velho yuhupdeh do clã onça, André, cuja filha casou-se com um Tariano, Ovídio, e moram em Iauaretê. Em 2012, Ovídio havia feito um dabucuri de farinha para Laureano e Januário, que agora retribuiriam, com um dabucuri de peixe.

Nos quatro dias que antecederam o início da festa, todos pescaram e parte do peixe foi para a oferta do dabucuri. Partimos do acampamento na manhã do dia 18 de

⁴⁰ Segundo Nascimento (2017), “Quando os missionários ajudavam a fundar uma comunidade, a primeira ação de “caridade” era construir uma capela que, depois de erguida, recebia um santo, tendo os indígenas estabelecidos em comunidade obrigação de zelar e festejar o dia do santo” (p.131)

setembro, pela manhã, para quatro dias de festa. A organização da festa envolveu moradores das duas comunidades. As posições de festeiros e juízes de mastro, responsáveis pela oferta e preparo de comida, foram divididas entre moradores das comunidades de Matapi e do Cunuri. Do mesmo modo, foram distribuídas as funções de mestre-sala e mordomo responsáveis, respectivamente pela condução dos festejos e pela distribuição da bebida⁴¹. Essas designações, aliás, costumam ser acertadas na festa corrente para a do ano seguinte e cabe aos interessados se candidatarem.

Chegamos em comitiva com oito canoas. Fomos recebidos no porto com uma bandeira do Santo, cuja imagem foi entregue a Januário, um dos festeiros escolhidos no ano anterior. Logo depois do almoço, efetuou-se o erguimento dos mastros dedicados ao santo, ato correspondente ao início oficial dos festejos (Nascimento, 2017). O mastro é decorado com produtos da roça (cana, abacaxi, banana) e produtos industrializados⁴². No dia final, o mastro seria derrubado e os produtos, ao cair, seriam disputados com grande algazarra por homens, mulheres e crianças.

A programação da festa contemplou cultos diários feitos na capela pelo catequista Rosalino. Orientados por um pequeno missal católico, rezaram e entoaram hinos, seguidos da leitura do evangelho e de um sermão realizado em língua tukano. Findo o compromisso religioso, todos se reuniam na palhoça para as rodas de caxiri e cachaça. Cada família preparara dezenas de litros de caxiri que eram servidos pelas mulheres em

⁴¹ “Os juízes de mastro, promesseiros e festeiros são responsáveis pelos gastos, pelo preparo e pela oferta de comidas, bebidas e cigarros, dentre outros, respectivamente durante o primeiro, o segundo e o terceiro dia/noite de festa. O número de pessoas que assume esses cargos varia de uma festa para a outra, mas sempre o cargo de festeiro é tido como o mais “pesado”, ou seja, aquele que demanda o maior gasto. (...) Já os mordomos ficam responsáveis por contribuir com bebidas; este é considerado o cargo mais “leve” e menos importante, mas de qualquer maneira, indispensável. (...) Normalmente, o mestre-sala fica responsável, entre outras tarefas, por controlar os horários, o momento de erguer os mastros, servir o almoço, rezar as ladainhas, chamar as pessoas para tomar café, convocar os presentes para dançar, manter a ordem da festa e da “sala” (casa comunitária) e, finalmente, desfazer eventuais conflitos que porventura possam surgir (Maia, 2009, p 225).

⁴² Seguiu-se aqui o mesmo procedimento descrito por MAIA (2009, p 228): “O tronco é disposto no chão e em seu pé é cavado um buraco de quase um metro de fundura, aonde o tronco vai sendo encaixado à medida que é erguido, até que fique totalmente na vertical. Antes disso, porém, o tronco deve ser todo enfeitado. São feitas marcas ou gomos, como os da cana de açúcar, que são descascados de forma que o mastro fique todo alternado, ora com casca, ora sem casca. Nas partes que não foram descascadas, canas, cocos, abacaxis e bananas são amarrados com cipós. Na parte superior do mastro, quase em sua ponta, são também amarrados três grandes pedaços de cana, formando um triângulo cuja ponta pode tanto estar voltada para cima quanto para baixo. Na ponta do mastro é disposta uma bandeira branca.”

cuias de variados tamanhos – algumas com capacidade maior que um litro de bebida - que deviam ser tomadas em um só gole. Em cada rodada, as mulheres circulavam oferecendo a bebida, de modo que doze cuias passavam pelas mãos e bocas de cada conviva. Entre as cuias vinham as garrafas de cachaça, ingeridas em doses menores.

A grande disposição para beber “até capotar”, como dizem, elevou o ânimo da festa ao ritmo das flautas cariço (flautas de Pã) e das danças. Na dança, os homens perfilados, cada qual com a mão esquerda no ombro direito do tocador ao lado, iniciavam tocando as flautas e marcando o ritmo com os pés. Ia para frente e para trás, marcando cada vez mais forte até que formavam uma fila e começavam a rodar em torno do esteio central da palhoça. Na sequência, as mulheres passavam a acompanhá-los, enlaçando-os pela cintura e serpenteando em fila. Em determinados momentos o par que ia a frente saía da palhoça, ampliava o serpentear para os arredores e retornava ao centro. Terminada a música, desfaziam-se os pares, até que as flautas recomeçassem e dava-se novamente o bailado. Depois de um tempo, as flautas eram deixadas de lado e ligava-se o “som mecânico”, com o tecnobrega e o forró ecoando de potentes caixas amplificadas.

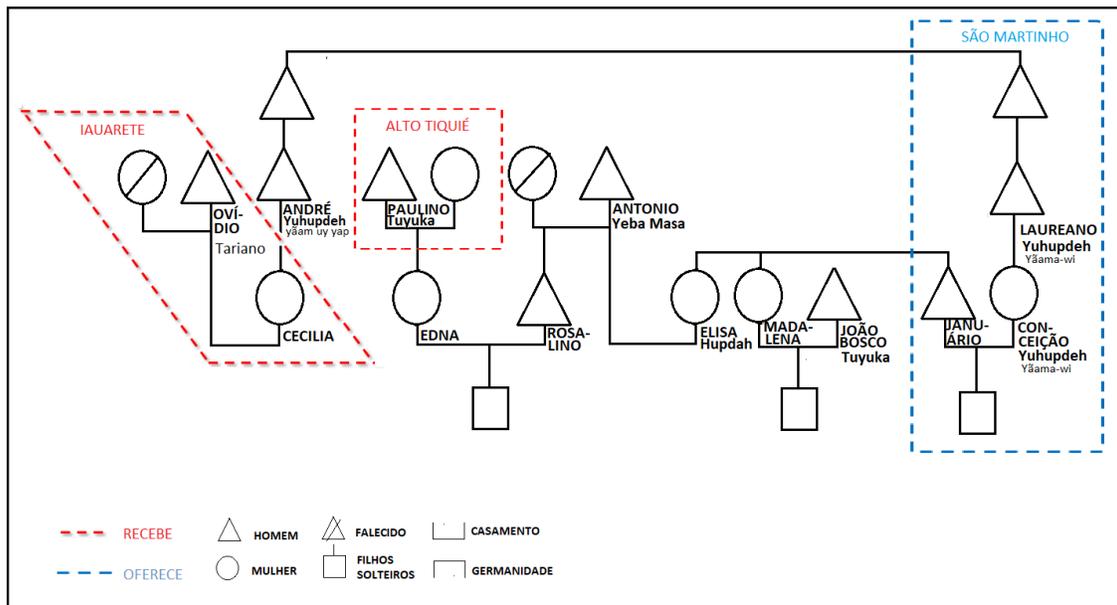
Essas caixas, aliás, são objetos bastante valorizados no contexto das festas; sempre que se tem acesso a algum recurso, procura-se comprar o aparelho mais potente que costuma ser admirado pelos convidados, conferindo prestígio ao seu dono. As músicas são gravadas em *pendrives* adquiridos no comércio de São Gabriel e seguem o repertório que toca na cidade. Todos dançam animadamente, casados e solteiros. Esse é um momento em que rapazes e moças solteiras podem se aproximar, visando a um futuro enlace.

Não obstante, conforme o baile evolui noite adentro e o grau alcoólico vai aumentando, os conflitos são, geralmente, inevitáveis. Já na primeira noite da festa, assisti duas brigas, uma entre um casal e outra entre pai e filho. Os motivos são inúmeros, ciúmes, suspeitas de traição, acusações de sovinice, ressentimentos antigos eclodem no estado de embriaguez dando origem aos conflitos envolvendo, muitas vezes, diversos contendores. Por outro lado, são muitos os que se agem para apaziguar os ânimos e, não raro, a confusão termina em plangentes lamúrias dos envolvidos.

Na madrugada do último dia de festa, havia ido me deitar cedo no tapiri onde tinha atado minha rede que, mesmo distante da palhoça, era alcançada pelo som do forró em considerável altura. Por volta das seis horas da manhã, as caixas foram desligadas e alguém viera me acordar para assistir ao dabucuri que começava. De fato, ajuntei-me no porto a uma grande fila formada pelos visitantes de São Martinho. Cada um tinha nas mãos uma quantidade de peixe, fresco ou moqueado. A frente, Januário e Laureano carregavam os peixes maiores.

Ao sinal de Januário, a fila começou a se movimentar, serpenteando porto acima gritando “Uooooe Uooooe”, em grande alarido. A fila se movimentou até a palhoça e lá dentro continuou serpenteando por alguns minutos em torno de duas bacias colocadas ao centro. Ao sinal de Laureano começaram a depositar os peixes nas vasilhas e se afastaram ficando no centro, Januário, sua esposa Conceição e o velho Laureano. Nisto aproximou-se Ovidio com sua esposa Cecília e o tuyuka Paulino, com sua esposa e se colocaram frente a frente com Laureano, Januário e sua esposa Conceição.

Diagrama 1 – Dabucuri em Matapi do Tiquié



Laureano então entoou algumas palavras em língua Tukano dirigidas àqueles que recebiam as ofertas. Ovídio, por sua vez, respondeu as palavras de Laureano, secundado por sua esposa. Os discursos foram rápidos, cerca de 7 minutos no total. A transcrição abaixo não corresponde a uma tradução literal dos discursos, mas a uma exegese feita por um filho de Laureano, Samuel, em momento posterior.

Laureano: Nossos avôs já morreram, mas nesse dia, nós fazemos o mesmo, desse jeito que deixou nossos avós, assim, para nós ficarmos alegres. Hoje é dia de alegria, assim que nossos avôs fizeram.

Ovídio e Paulino: É assim mesmo que nossos avôs fizeram.

Laureano: Embaixo dessa casa de caraná, eles fizeram assim, de alegria. Assim que os velhos fizeram, por isso nós fazemos também. Juntavam família, na mesma maloca, para celebrar. Esse é o peixe para vocês, pacu, matrinxã, podem comer, vocês, suas crianças, não tem estrago.

Ovídio e Paulino: É assim mesmo que nossos avôs fizeram.

Ovídio: Eu benzo, eu benzo esse peixe. Eu benzo esse peixe para poderem comer sem dar doença. Eu apago o fogo da casa de Jurupari. Eu benzo para não ter estrago. Podemos levar esse peixe e comer. É assim que nossos avôs ficam falando.

Laureano e Januário: É assim mesmo que nossos avôs fizeram

Laureano: Podem levar esse peixe, podem comer, ninguém vai soprar esse peixe não. Pode comer esse peixe, assim faziam nossos avôs.

Ovídio e Paulino: É assim mesmo que nossos avôs fizeram

Cecília: Januário, vocês fizeram bonito para mim, meu sobrinho. Eu vou receber esse peixe, você vem me oferecer, (vota-se para a esposa de Januário:) essa mulher queria comer, essa mulher está passando fome, por isso você, com muito respeito, vem me oferecer, eu vou comer, embaixo dessa casa você vem oferecer, com muita alegria eu vou levar e comer.

Todos gritam “Uoooooooo” e encerram-se as falas

Na transcrição das falas pode-se ver a preocupação dos envolvidos com a proteção do peixe que é ofertado. Como me explicou Laureano, quem leva o peixe para a

comunidade em que reside fica sujeito “à inveja dos outros” que podem soprar e provocar algum estrago nos que se dele se alimentarem. Por outro lado, quem recebe deve se resguardar da mesma possibilidade. De certa maneira, parece configurar-se aqui um confronto verbal comum na descrição dos dabucuris (Andrello, 2010), em que se começa marcando as diferenças entre doadores e os recebedores - situação que é reforçada pela fala final da mulher de um dos recebedores que, inicialmente, refere-se à sovinice da esposa de um dos doadores - para encerrar, nessa mesma fala final, reafirmando a atmosfera de compartilhamento e identificação entre os grupos (Hugh Jones, 1979).

Depois de ofertados, os peixes foram recolhidos e retomaram-se a distribuição do caxiri e as danças, inicialmente com cariço, depois o forró e o tecnobrega que duraram praticamente o dia todo e entrou noite adentro com a mesma animação do início. Mesmo depois que a gasolina reservada ao gerador havia acabado, saiu-se em comitiva atrás de quem pudesse emprestar de seu estoque “particular” para cooperar com a continuação da festa, que efetivamente, entrou pela madrugada.

Na manhã seguinte, decidiu-se os nomes de alguns dos festeiros responsáveis pela próxima festa de São Luís. A função é tida como de grande responsabilidade, pois os festeiros deverão suprir a próxima festa com comida, bebida e fumo, produtos normalmente conseguidos em São Gabriel da Cachoeira a um custo razoável. Garantir que nada falte, aliás, é sinal de grande prestígio para quem se dispõe a fazê-lo. Depois de resolvida indicação dos festeiros, partimos em direção ao acampamento na foz do Tiquié, não sem antes convidarem os moradores de Matapi do Tiquié para a festa de São Martinho que ocorreria em novembro daquele ano.

Permanecemos acampados na boca do Cunuri por mais uma semana quando todos resolveram voltar à comunidade. De fato, depois de certo tempo fora, costumava ouvir de vários deles a vontade de voltar à comunidade, “para não deixar abandonada”, diziam-me, alegando, ainda, a necessidade de se cuidar da roça. Do mesmo modo que na partida da comunidade, subitamente resolvem voltar, levantam acampamento e retornam. Alguns estendem a permanência, outros descem o Uaupés em direção São Gabriel da Cachoeira, em uma viagem de dois dias de rabetá, rio abaixo.

2.3 Entre os “parentes” em Taracuí

Os Yuhupdeh do Cunuri frequentam pouco os povoados de Pari Cachoeira, Iauareté e Taracuí, três antigas missões salesianas que hoje são os maiores povoados da região do Uaupés, conhecidos, pela sua localização no mapa, como o Triângulo Tukano. Eles costumam ir a Taracuí quando há algum evento específico ou para tratar da saúde no polo base do DSEI. Já os yuhupdeh do igarapé Ira vão mais frequentemente àquele povoado a partir dos acampamentos de caça e pesca da boca daquele igarapé. Costumam trocar peixe por mercadorias com os moradores de Taracuí. Em setembro de 2015, estive com os yuhupdeh do Cunuri e do Ira em um evento organizado pela FOIRN e pelo ISA para discutir os Planos de Gestão Territorial e Ambiental que contou com Tukano vindos de toda a calha do Tiquié, de Taracuí a Pari Cachoeira.

O povoado de Pari Cachoeira, bem como o de Iauareté, são tidos pelos Tukano que neles residem como lugares de maior “progresso” dentro da Terra Indígena Alto Rio Negro. São povoados que contam com alguma infraestrutura de energia, comunicação e comércio, além de abrigarem postos de fronteira do Exército Brasileiro. Iauareté, a “cidade do índio” (Andrello, 2006), conta inclusive com um movimento político para sua transformação em município indígena. São localidades, portanto, em que o discurso do “desenvolvimento” tem forte apelo.

Na ocasião em que estive com os yuhupdeh em Taracuí, em setembro de 2014, participando de uma das oficinas de elaboração dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental-PGTA (ver nota 32, p. 41), assistimos aos representantes de Pari Cachoeira apresentarem, com grande empolgação, seus projetos “progressistas”, como a abertura de uma estrada até Iauareté e a adoção de técnicas da agricultura comercial. Tal discurso repercute também em Taracuí que, dos três povoados que compõem “Triângulo Tukano”, é o que conta com a menor infraestrutura. Na oficina, vimos alguns de seus líderes defenderem, com entusiasmo, projetos de mineração e turismo, sempre sob o

signo da necessidade de “progredir”⁴³.

Nesse discurso, os povos Nadehup são colocados no polo oposto ao dos brancos, ou seja, seriam índios ainda em um estágio anterior à entrada na civilização, em cujo processo de inserção os Tukano já se encontrariam mais adiantados. Essa observação ouvi de um jovem líder de Taracuí ainda em 2013, quando lá estive pela primeira vez acompanhando os yuhupdeh. Apresentando-se como representante do prefeito de São Gabriel no povoado, o rapaz me perguntou na ocasião, de modo um pouco ríspido, sobre que tipo de trabalho eu estaria fazendo com os seus “parentes hup”, não sem antes alertá-los sobre os brancos que só “levam seu conhecimento” e “nunca mais retornam”.

Quando me identifiquei como antropólogo, o jovem me perguntou ainda se eu era do tipo “que achava que índio tinha que andar de tanga e viver no mato”. Polidamente, respondi-lhe que, na minha opinião, como um visitante na terra dele, acreditava que o índio tivesse que andar do jeito que achasse mais conveniente, fosse de tanga ou de terno e morar onde lhe fosse mais agradável, fosse no mato ou na cidade. Diante da minha resposta, e em um tom mais amistoso, o rapaz passou a me falar das suas ideias para o progresso do local, planejava reativar a mini usina hidrelétrica, trazer o comércio e gerar renda através da exploração do turismo e do minério. Encerrou falando da necessidade de se ajudar seus “parentes mais pobrezinhos” que necessitavam progredir também.

Chamou-me atenção, na fala do jovem líder Tukano, a utilização do termo “parente hup” para se referir ao yuhupdeh. É comum se referirem tanto aos Hupdah quanto aos Yuhupdeh, ou seja, aos não-Tukano da área, como “hup” ou “hupdah”. De fato, ouviria a mesma expressão – “parente hup” - para ser referir a eles em outras ocasiões, geralmente associadas a contextos em que se discutiam questões que pressupunham uma clara diferenciação em relação aos brancos - fosse o indivíduo, a

⁴³ Sobre a noção de progresso entre os Tukano de Iauaretê, anota Marques (2015) em consonância com Andrello (2006): “Em linhas gerais, entre os Wòhd’äh [Tukano] opera uma percepção de que, em vista da entrada na civilização, é preciso agir como os brancos, que “não param’, ‘planejam’, e, assim, ‘têm desenvolvimento” (Andrello 2006: 142-143). Algo que se desdobra na noção do “progressar”, que, por um lado, pode ser considerada um neologismo na língua portuguesa, mas, por outro, possivelmente diga respeito à influência da língua castelhana na fronteira com a Colômbia. De todo jeito, o “progressar” condensa os sentidos do desenvolvimento local, sendo Iauaretê, a “cidade do índio”, possivelmente a realização maior deste ideal, cuja origem histórica e evolução (em sentido neutro) estão firmemente arraigada na ação dos missionários salesianos, mas cuja responsabilidade se encontra também, como podemos ver de maneira particularmente aguda nas transformações mais recentes, nos próprios indígenas (Andrello 2006: 160).

sociedade ou o Estado nacionais - como naquela reunião do PGTA em Taracuí. Não me recordo, aliás, de ter ouvido, mesmo nessas ocasiões, algum yuhupdeh chamar um Tukano de parente, exceto aqueles Tukano casados com mulheres yuhupdeh.

Ao que parece, nesses contextos, o termo ganha uma dimensão categórica que, ao mesmo tempo, engloba Tukano e Nadehup, o que corresponderia, portanto, a nossa ideia de “índio”. Essa forma de se referir aos yuhupdeh não parece eliminar, contudo, a perspectiva hierárquica presente no discurso Tukano e ressaltada pela literatura etnológica da região. Ocorre que o discurso dos Tukano de Taracuí levado às discussões do PGTA, ao mesmo tempo em que preconizava a identidade com os “parentes hup”, assumia em relação a eles uma posição distinta no gradiente de civilização, cujo polo “civilizado” é ocupado pelo branco. “Vamos ajudar nossos parentes hup a progredir também”, diziam.

Tal diferença, entretanto, fora ressaltada positivamente naquele contexto específico, uma vez que a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental, instrumento do Estado brasileiro que instituiu os PGTA's - ou Planos de Vida como tem sido chamados desde a perspectiva indígena - tem como pressuposto a manutenção das formas tradicionais de viver e lidar com o território. Nesse sentido, a valorização da “cultura tradicional” ganha relevo, o que remete ao outro pólo do mesmo gradiente de civilização ocupado pelos Nadehup, ou seja, o de “índios do mato” ou “não civilizados” mais próximos, portanto, da “cultura dos antigos”. A esse propósito ouvi do mesmo jovem líder Tukano referido acima, em tom entusiasmado, que os “parentes hup” poderiam vender seus aturás aos turistas, além de levá-los para caçar, pescar e fazer trilha pela floresta, o que certamente lhes renderia um bom dinheiro.

Os meus companheiros yuhupdeh demonstravam, entretanto, um interesse maior no outro tema, levado à reunião com grande entusiasmo pelo mesmo líder Tukano. Tratava-se da questão da mineração em terras indígenas. O entusiasmo do jovem líder se explicava pelo fato dele ter se tornado presidente de uma cooperativa mineradora, fundada por um comerciante tariano de São Gabriel (que aliás, viria a se eleger prefeito em 2016) e que financiava suas atividades. Os membros da cooperativa indígena estavam em pleno processo de busca de adesões e apoios para os seus projetos. A FOIRN se

colocou contrária a essa movimentação, defendendo maiores avaliações dos impactos da atividade sobre o território e a sobre a vida das comunidades.

O tema da mineração voltou à tona na região em função da discussão, no Congresso Nacional, de um projeto de lei que autorizava a atividade em terras indígenas. Articulados com deputados de Manaus e Brasília, os líderes da cooperativa iniciaram uma campanha para obter apoio das outras lideranças e, segundo eles, “sair na frente” de empresas mineradoras dos brancos. “Essa exploração tem que ficar na mão do índio”, dizia um dos diretores da cooperativa. “Se os parentes não se organizarem, vão levar nossa riqueza, como já fizeram antes”, dizia outro entusiasta da iniciativa. A tônica dos argumentos era a possibilidade da mineração, explorada pelos indígenas, trazer desenvolvimento econômico e progresso para as comunidades. Embora contasse com significativo apoio, essa posição, entretanto, não conseguiu unanimidade.

De fato, várias lideranças do Tiquié alertaram para os “perigos” da mineração fazendo referência ao tempo da “febre do ouro” na região, quando se descobriu ouro na Serra do Traíra, nos anos 80, época em que a mineração ganhou grandes proporções com a instalação da mineradora Paranapanema (Oliveira; Pozzobon; Meira, 1994). Aumento da violência, prostituição, doenças foram problemas lembrados. Essa resistência obrigou os entusiastas da cooperativa a modular um pouco o discurso na direção da possibilidade de uma mineração “sustentável”, ou seja, que respeitasse a “terra”, o “modo de vida tradicional” e a “cultura dos antigos” e, dentre os itens culturais a serem respeitados, despontavam os chamados “lugares sagrados”.

Ocorre que a região compreendida entre Serra do Traíra e a cabeceira do Igarapé Ira, como se viu no capítulo 3, é território de ocupação tradicional dos yuhupdeh. A própria serra, inclusive, é um lugar sagrado, o *Ka teh paç* (Serra do Filho do Osso), maloca de *Do Saah*, um dos demiurgos que deram forma ao mundo. De fato, os povos yuhupdeh estiveram entre os mais afetados pela “febre do ouro” que tomou conta da região do Traíra. As trilhas desses índios foram largamente utilizadas pelos que dirigiam à região da Serra, assim como o Igarapé Ira se tornou uma das rotas dos que seguiam para o Garimpo.

Mesmo depois da saída da Paranapanema, a mineração continuou pelos anos 90 e segue até os dias atuais. A esse propósito, já fiz menção, no primeiro capítulo, a presença de um Tukano do Alto Tiquié, Chico Prego, que, em minha primeira estadia em São Martinho em 2013, esteve por lá recrutando alguns yuhupdeh para suas “pesquisas” minerárias no Cunuri e no Ira. Queria se valer do conhecimento que os yuhupdeh tem dos caminhos que cortam as extensas matas da região para encontrar o minério. Em princípio, os yuhupdeh se engajaram no projeto de Prego, em troca de farinha e da perspectiva de minerarem juntos, mas depois da terceira expedição sem sucesso, tornaram-se resistentes em seguir o Tukano, que partiu da comunidade sem conseguir seu intento. Soube que pouco depois Chico Prego seguiu com sua esposa para o garimpo do Traíra.

Na Serra do Traíra funciona hoje um garimpo comandado pelos índios Tukano de Pari Cachoeira, onde alguns yuhupdeh do Apapóris e do Ira costumam passar temporadas trabalhando. De sua parte, a cooperativa fez circular informações do DNPM (Departamento Nacional de Propriedade Mineral) dando conta da existência de jazidas de inúmeros minerais na região o que tem gerado grande movimentação em São Gabriel da Cachoeira. O comerciante Tukano que financia a cooperativa, aliás, elegeu-se prefeito da cidade tendo a mineração como uma de suas bandeiras.

Atentos a essa movimentação, os yuhupdeh do igarapé Ira tomaram a palavra durante a oficina e reafirmaram o seu direito sobre o seu território “tradicional”. Ocorre que uma das atividades consistiu na elaboração de mapas sobre o território, contemplando recursos naturais (vegetais, minerais), lugares de ocupação tradicional e lugares sagrados. O mapa elaborado pelos yuhupdeh (Mapa 6) contemplava todo o curso dos Igarapés Cunuri e Ira, reafirmando a região entre a cabeceira desse último igarapés e a Serra do Traíra como lugar de origem dos seus clãs. O mesmo Igarapé, contudo, apareceu nos mapas dos Tukano de Taracuí como Território vinculado àquela comunidade⁴⁴. Resultou daí certo clima de tensão, o que exigiu a intervenção das lideranças da FOIRN para apaziguar os ânimos entre os “parentes”.

⁴⁴ A mesma situação ocorreu nas falas dos Tukano de Pari Cachoeira que apresentaram o projeto de construir uma estrada até Iauareté, cortando o território dos Hupdah que vivem nos interflúvios dos rios Uaupes, Tiquié e Papuri, o que gerou protestos da liderança hupdah presente, Américo Socot.

Embora a coordenação do evento tivesse decidido que esses conflitos seriam discutidos em outra ocasião, ocorreu uma conversa lateral entre os yuhupdeh do Ira e os Tukano da Comunidade de Coró-Coró sobre a ocupação daquele Igarapé. Os Tukano argumentavam que seus avôs ocuparam o baixo curso do Igarapé Ira em comunidades onde os avôs de alguns yuhupdeh haviam prestado serviço, mantendo-se sempre boas relações entre eles. Depois de muita conversa, os yuhupdeh admitiram que seu território original ficaria acima do Igarapé Marapatá, do médio curso do Ira até a região de sua cabeceira, tendo como limite a Serra do Traíra. De qualquer modo, finda a tensão, os discursos, tanto das lideranças da FOIRN quanto de Taracué, caminharam na direção de pedir o entendimento entre os “parentes”.

Nos dias que se seguiram à oficina, yuhupdeh das comunidades do Ira e do Cunuri reuniram-se na comunidade de São Felipe, no Igarapé Cunuri, para finalizar o mapa do seu território. Consultados os velhos, elaboraram um detalhado mapa sobre a região de ocupação tradicional yuhupdeh que foi encaminhado ao ISA para fazer parte dos Planos de Gestão. O interesse sobre a mineração permaneceu nas conversas durante todo o tempo em que estive em campo em 2015. A empolgação com as possibilidades da atividade, entretanto, não foi unânime, embora se tenha reafirmado o discurso sobre os direitos à área da cabeceira do Ira, lugar de ocupação tradicional dos yuhupdeh e onde estavam seus lugares sagrados.

Há que se ressaltar aqui um aspecto relevantes quanto às posturas de Tukano e Yuhupdeh nessa ocasião: parece-me que a utilização, nesse contexto, do termo “parente” pelos Tukano, ao mesmo tempo em que cria uma identificação entre ambos diante dos brancos, reforça, em outro nível, uma diferença dentro do gradiente de civilização - ou de personitude (Andrello, 2016) cujo referencial é o eixo montante-jusante e - em que os primeiros estariam em um ponto intermediário entre os yuhupdeh e os brancos. Se a distinção nesse nível reforça a condição hierárquica da relação entre os grupos ela também permite aos yuhupdeh, dado o contexto de valorização da “cultura dos antigos”, operar a hierarquia em seu favor na discussão sobre a ocupação tradicional dos territórios.

No mesmo sentido, o contexto da discussão dos “Planos de vida” nas oficinas do

PGTA em Taracuí, remete aos modos de vida possíveis aos yuhupdeh em seus movimentos pelo rios, pelas matas e pela cidade. De fato, a vida nos acampamentos, onde convívio com os parentes, a abundância de comida (“muito peixe e muita caça”), o exercício da caça e da pesca, as trocas, implicam, em certa medida uma situação de plenitude que efetivamente os yuhupdeh valorizam. Na mesma direção, a possibilidade de acessar o conhecimento e as mercadorias do branco desejadas pelos yuhupdeh afigura-se presente também quando vão para os acampamentos do Tiquié ou, de modo mais acentuado, nas idas à cidade. “Esse branco inventa tudo, Ariki”, me diziam sempre.

Ao que parece, o movimento montante-jusante, do mato/cabeceira à boca e à cidade, longe de significar uma forma de deixar de ser índio e tornar-se branco pela aquisição dos símbolos de “progresso” associados à civilização ocidental, afigura-se mais como a coexistência de temporalidades, tornando-se possível operar os diversos modos de vive e habitar o mundo relativos aos ambientes nos quais eles se movimentam e os diversos tipos de gente com os quais se relacionam.

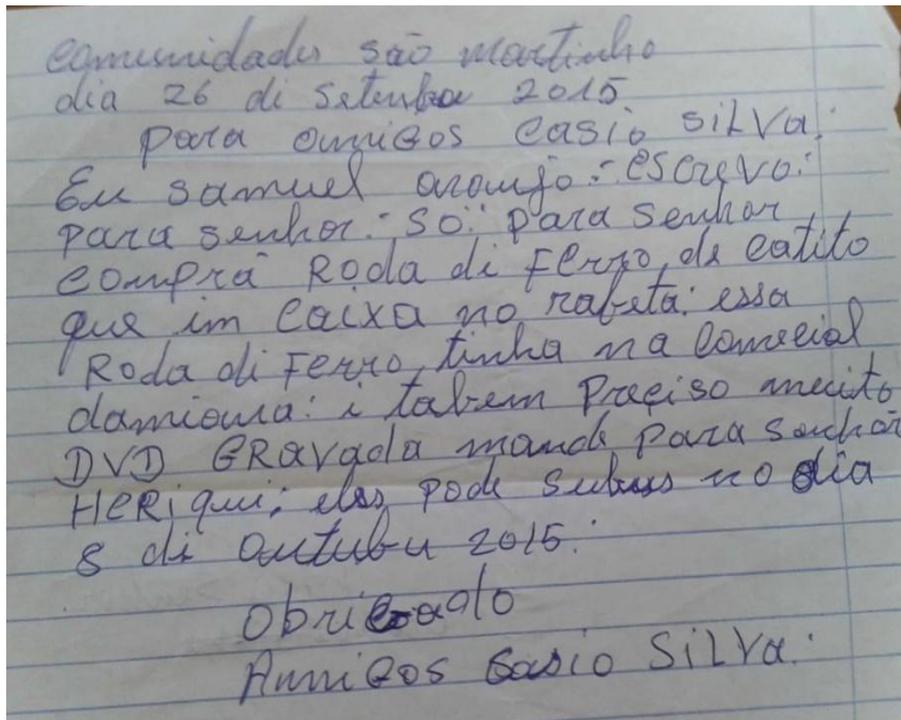
2.4 No Uaupes

Acompanhei os yuhupdeh a São Gabriel da Cachoeira por diversas vezes nas três etapas de campo entre 2013 e 2015. As idas à cidade são constantes e motivadas, principalmente, pelo recebimento de auxílios do governo federal ou salários pagos aos professores e agentes de saúde indígenas. Há um imenso prazer em descer o rio em direção da cidade e eles o fazem com grande euforia. Muitas vezes, dois ou três grupos domésticos dividem a mesma embarcação. Uma canoa de madeira de sete metros de comprimento tocada por um motor rabeta de 6HP pode levar doze pessoas entre adultos e crianças. Viaja-se apertado entre mochilas, aturás com roupas ou comidas, panelas e peças de rabeta.

Até a cidade, são dois dias navegando, dormindo nos diversos acampamentos espalhados ao longo das margens ou, mais raramente, em alguma comunidade onde se

tenha algum conhecido. Em boa parte das viagens que acompanhei, saímos de São Martinho logo depois da *kow bok*, a refeição coletiva, por volta das oito horas da manhã. Nessas ocasiões, ajeitam-se as sacolas e demais tralhas na canoa, verifica-se o rancho e, principalmente, conferem-se as recomendações e encomendas feitas. Trazer alguma mercadoria, levar algum recado, conferir se o pagamento de algum benefício já está disponível, trazer algum documento que porventura esteja pronto em alguma repartição pública, conferir os saldos das contas com os comerciantes, enfim, parte-se para a cidade com uma infinidade de recomendações e pedidos, reiterados até o momento da despedida.

Figura 2: Bilhete



Comunidade São Martinho
dia 26 de Setembro 2015
para amigos Casio Silva.
Eu Samuel Araújo: Escrevo:
para senhor: Sr: para senhor
compra Roda de Ferro de catito
que im caixa no rabeta: essa
Roda de Ferro tinha na Comercial
daniouza: e também preciso meito
DVD Gravola mande para senhor
HERIQUI: eles pode subir no dia
8 de Outubro 2015:
Obrigado
Amigos Casio SILVA.

O ritmo da viagem é bastante lento, mas não há reclamações ou contrariedades, tampouco pressa. A viagem em si parece interessar tanto ou mais que o destino. Descemos o rio acampando, pescando, caçando, visitando conhecidos e parentes. O Uaupés é um rio largo repleto de curvas e com longos estirões. A canoa vai cortando a lâmina de água em diagonal nas inúmeras curvas que surgem. Já os estirões são vencidos

navegando-se rente à floresta. À aproximação da mata, o olhar é capturado pela visão detalhada de troncos, galhos, folhas e flores, compondo uma infinidade de formas que a luminosidade da margem destaca até que, gradativamente, vão se perdendo no fundo de sombras e sons que anunciam a vastidão da vida no interior da floresta.

Com efeito, o escrutínio da paisagem pelos meus companheiros, longe de implicar em um corte entre dois mundos distintos, pareceu-me afigurar-se mais como a possibilidade de se exercer modos de vida pertinentes aos dois ambientes. Nesse sentido, navegar, caminhar, pescar, coletar e caçar são possibilidades dadas a cada instante pelo movimento que compõe o caminho por onde se circula. Longe de encerrar as possibilidades, as margens não parecem conter o movimento, mas, assim como a transição entre o rio e a terra firme que se dá na floresta inundada dos igapós, rio e floresta, são parte do lugar onde se podem produzir suas condições de vida.

De fato, em certa ocasião em que descíamos o rio, paramos para comer em um dado local situado algumas horas abaixo a foz do Tiquié, quando um menino que viajava conosco, Oscar, entrando mais dentro da mata para buscar lenha, notou vestígios de um bando de queixadas. De imediato, os yuhupdeh formaram uma expedição de caça, rastream o bando por cerca de duas horas, até que avistaram os porcos. Mataram um, retornaram e preparam o jirau para moquear a carne. Armamos ali o acampamento e passamos o restante do dia comendo e descansando nas redes. Partimos na manhã do dia seguinte, com uma boa quantidade de carne que trocamos por um pouco de gasolina com uma voadeira do DSEI que subia o rio (uma bela costela e dois pernis por cinco litros de combustível) e, mais abaixo, na comunidade Tukano de Monte Alegre (Matapi do Uaupés), conseguimos, na troca pela carne moqueada, três quilos de farinha, um litro de óleo dois tempos e um quilo de café.

Os acampamentos ao longo do rio Uaupés são pontos de parada utilizados por todos os viajantes que navegam pelo trecho para comer ou pernoitar. Geralmente, os locais já estão livres da vegetação, mas com vestígios dos últimos que por ali acamparam, como restos de fogueira, latas de conserva e embalagens. À chegada, os yuhupdeh descarregam as canoas, buscam a lenha para a fogueira e os esteios para as redes, preparam o fogo, amarram as redes e, se o tempo indicar chuva, cobrem o local com lona.

É de praxe, ainda, que o benzedor presente cerque o acampamento com o benzimento apropriado. Na sua falta, incensam o local com fumaça de cigarro previamente benzido. À noite, armam as malhadeiras em locais próximos para a refeição da manhã. Dormem logo que vem a escuridão e fazem a refeição assim surgem os primeiros raios do sol. Depois de feita a refeição, levantam acampamento e seguem rumo a São Gabriel da Cachoeira.

Ao longo dos rios Uaupés e Negro, desde a foz do Tiquié até São Gabriel, há inúmeras comunidades de povos Tukano. Das maiores - Ananás, Monte Alegre, Açaí, São Tomé, Uriri, Cunuri, Trovão e Monte Cristo - algumas contam com construções de alvenaria ou madeira ocupadas por capelas ou escolas, além de equipamentos de radiofonia instalados pelo DSEI ou pela FOIRN. Sempre que passam por elas, os yuhupdeh fazem referência a algum morador que conhecem ou relatam algum evento ali ocorrido. De passagem por Ananás, a primeira comunidade abaixo da foz do Tiquié, Felipe contou-me, certa vez, que o local fora abandonado pelos moradores depois que um deles fora assassinado em uma briga⁴⁵. Alguns retornaram, mas a comunidade nunca foi a mesma, ficou “pequena e triste”, completou Felipe.

Em algumas dessas comunidades há parentes ou conhecidos com quem os yuhupdeh têm relações mais próximas e que procuram visitar. Dependendo do horário do dia em que ali chegam, pedem autorização ao capitão da comunidade para “passar a noite”. Algumas vezes pernoitamos na comunidade do Açaí, localizada no Açaí Paraná, onde o capitão, em 2014, era Luís Miranda um conhecido de Felipe. O pai de Felipe, Laureano tinha trabalhado na extração de sorva com o pai de Luis. O filho costuma prestar serviços de barqueiro ao pessoal do ISA-Instituto Socioambiental, nas viagens ao Tiquié. Felipe me relatara na ocasião, que a comunidade do Açaí ficara abandonada por alguns anos. “Era uma comunidade grande e alegre”, me dizia, “mas o povo daqui mudou pra São Gabriel”. Em 2014, Luís Miranda e seu filho retomavam a vida na comunidade e esperavam atrair outros parentes que haviam se mudado para São Gabriel.

⁴⁵ Rodrigues (2012) narra, em sua dissertação de mestrado, o mesmo episódio, a partir da fala de um líder Tukano, Maxiliano Meneses, ex-morador de Ananás. Segundo ele, a briga teria se dado em meio a um jogo, em que um dos moradores levou um tiro. A tragédia foi imputada ao sopro de um pajé desana, impedido de residir em Ananás tempos antes.

Quando se viaja rio abaixo, conseguir apoio nessas comunidades torna-se fundamental em decorrência de algum incidente que porventura aconteça, como falta de gasolina, óleo lubrificante ou uma eventual falha no motor. O que não é raro, uma vez que os yuhupdeh não trocam suas rabetas até que não haja mais condições para o seu funcionamento. As quebras são frequentes, assim como a falta de peças de reposição. A mecânica é extremamente simples e qualquer yuhupdeh adulto consegue fazer os reparos mais comuns (a limpeza de uma vela, a troca de um eixo da haste, ou de uma hélice que ela vem acoplada).

Nas comunidades, é normal ver algum yuhupdeh tentando reparar algum motor. Sentado em frente a casa, com peças espalhadas ao redor, em geral é acompanhado por outros. Discutem o problema, apontam, giram a peça, olham, desmontam e voltam a montar o motor. Ao redor, as crianças maiores espiam, fazem comentários entre si e apontam para os mecanismos, em um processo de aprendizado coletivo. Em boa parte das vezes, a rabeta volta a funcionar. Em outras, deixam de lado o equipamento, reclamando da falta de uma peça qualquer. Quando não há mais o que fazer, praguejam dizendo que o motor já não “presta mais”.

Durante as viagens tem lugar o mesmo empenho em reparar um motor danificado. A diferença aí é a necessidade de se seguir adiante, o que torna crucial a busca por apoio nas comunidades ao longo dos percursos. Nesse caso, as figuras de referência costumam ser os professores e agentes de saúde que estão entre os conhecidos pelos yuhupdeh, principalmente, por aqueles que ocupam posição semelhante por terem frequentado juntos cursos de formação e dados os interesses comuns às funções. Em diversas dessas ocasiões, aliás, quem tomou a frente no pedido de ajuda foi Januário, agente de saúde de São Martinho, na canoa de quem fiz inúmeras viagens a São Gabriel.

Em uma das viagens, ainda em 2013, passamos a noite em um acampamento pouco abaixo da comunidade do Açaí. Havíamos acertado de sair de madrugada para chegarmos com o dia claro na comunidade de Monte Cristo, onde uma filha de Laureano, Aparecida, vivia com a filhas. Navegávamos em nove pessoas uma velha canoa que deixamos amarrada junto ao barranco. Um temporal à noite e a má calafetagem fez a água entrar na canoa e afundar a popa encharcando o motor, que não funcionou.

Descemos o rio por cerca de três horas, a remo, até a comunidade de Uriri para pedir ajuda. Fomos socorridos pelo agente de saúde da comunidade, conhecido de Januário, que nos emprestou ainda um litro de óleo lubrificante com a promessa de repormos na subida.

Em sua rede de relações no baixo Tiquié, os yuhupdeh contam com alguns parentes que vivem em Monte Cristo, comunidade que fica pouco acima da foz do Uaupés, e cuja distância de São Gabriel consome um pouco mais de quatro horas de rabeta. Aparecida, filha de Laureano, casou-se com um tukano que conheceu no Tiquié e se mudaram para lá. Viúva, ela permaneceu na comunidade com quatro filhas, umas das quais é mãe solteira de um rapaz de São Gabriel da Cachoeira. Além de cuidar da roça, recebe os benefícios do bolsa família em nome dos 3 filhos pequenos.

Monte Cristo, assim como as comunidades maiores do rio Uaupés e do rio Negro, possui um gerador de energia comunitário, o que garante cerca de quatro horas de abastecimento por noite utilizados para iluminação e, principalmente, para os aparelhos de som e TVs que permanecem ligados o tempo que dura o fornecimento. Na casa de Aparecida, há aparelho de televisão e DVD, que, quando lá nos hospedamos permanecem ligados com algum disco de filme ou música; Bruce Lee e Pepe Moreno são os preferidos. Aparecida costuma ir com frequência a São Gabriel, ocasião em que leva as filhas. Não se muda para a cidade, segundo ela, “porque casa lá é muito caro”. Quando os yuhupdeh vão a São Gabriel ela costuma acompanhá-los, acampando com eles no porto Queiróz Galvão.

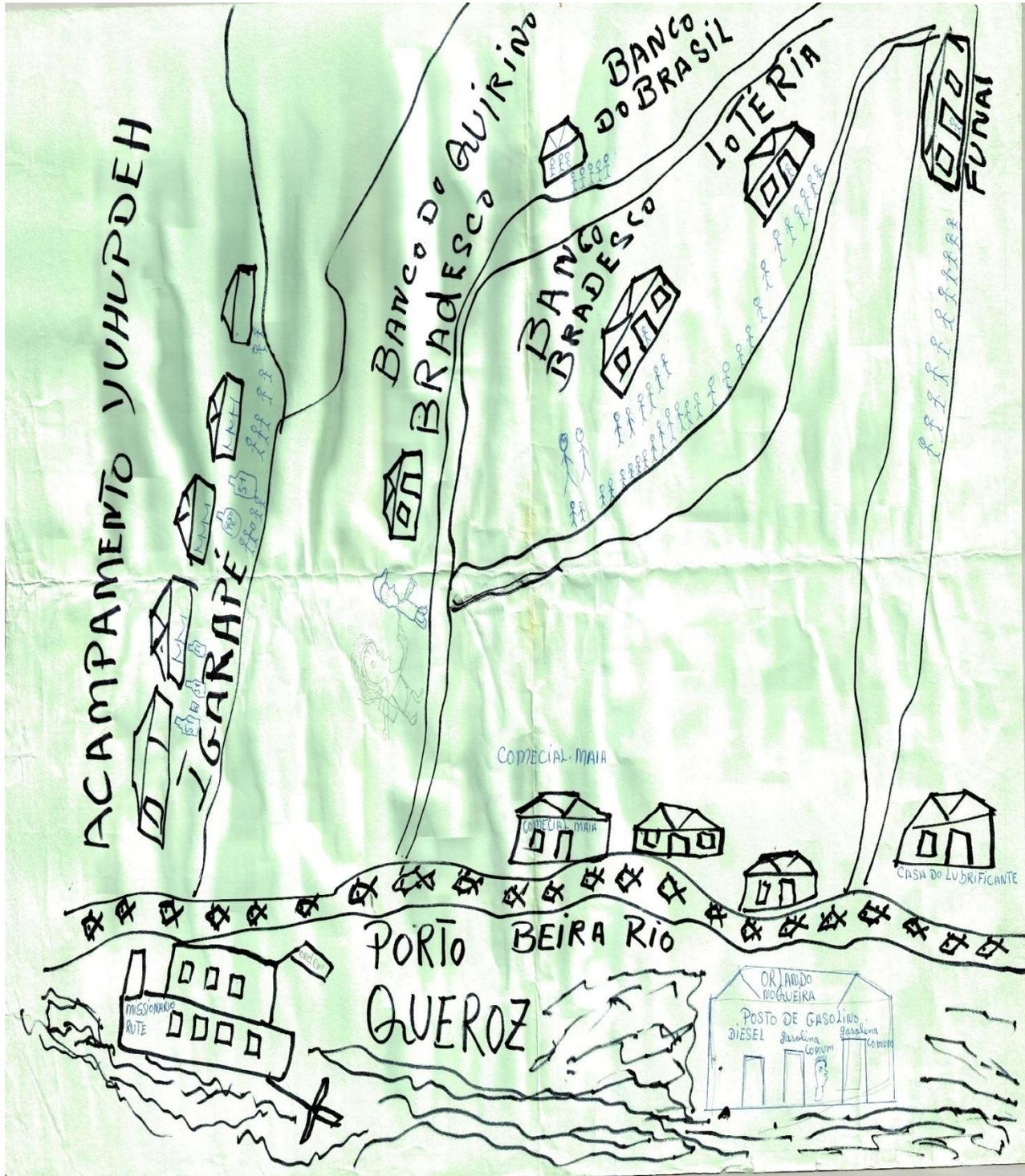
2.5. Nunca acaba!

Uma vez na cidade de São Gabriel da Cachoeira, os yuhupdeh do baixo Tiquié costumam ficar acampados no porto “Queiroz Galvão” que é a porta de entrada para quem vem dos rios Negro e Uaupés a montante de São Gabriel. Diariamente chegam e saem dezenas de embarcações de médio e pequeno porte, destacando-se aí a grande

quantidade de rabetas entre voadeiras e barcos maiores. Atracadas ao lado do “Missionária Rute”, uma enorme embarcação que serve de transporte a evangélicos que atuam no Rio Negro, vê-se ali inúmeras canoas de madeira ou de alumínio, de variados tamanhos, presas umas às outras por correntes e cadeados. “Precisa prender bem preso, senão o pessoal leva embora, rouba mesmo, aí fica ilhado aqui”, justificava-me Felipe, de São Martinho, naquele julho de 2013, ao receber a corrente e o cadeado novos que me pedira para comprar na “Casa do Lubrificante”, uma casa comercial localizada em um dos extremos do porto. O roubo de canoas é um dos inúmeros problemas que yuhupdeh e hupdah enfrentam quando ficam acampados nas imediações do porto Queiróz. No caso dos yuhupdeh do Cunuri, eles costumam acampar em um igarapé que deságua em um dos extremos do porto, à esquerda de quem chega, bem ao lado ao “Missionária Rute” (Figura 3).

Embora haja no porto, no extremo oposto ao local de acampamento yuhupdeh, um barracão que a prefeitura disponibiliza para alojamento dos índios que vem “do interior”, a construção costuma abrigar somente os índios Tukano. Uma alternativa ao igarapé onde os yuhupdeh costumam acampar seria um ponto um pouco mais a jusante nas margens do Rio Negro, conhecido como Beiradão. Entretanto, para acessá-lo desde o porto, necessita-se navegar um trecho de canoa, o que, em certas circunstâncias, representa um sério perigo. Embora em algumas ocasiões os yuhupdeh também acampem no Beiradão, o local costuma receber majoritariamente os hupdah. Ocorre que para alcançar o acampamento dos yuhupdeh, a “Vila Azul” como a denominou Felipe naquela ocasião em razão da cor das lonas que cobrem as barracas, necessita-se somente vencer um estreito Igarapé, o que representa uma grande vantagem para quem vem da cidade e do porto, muitas vezes em situação de embriaguez. De fato, beber nos bares do porto é uma atividade que toma boa parte do tempo dos yuhupdeh quando eles estão na cidade. Em frente ao acampamento, aliás, um pequeno bar flutuante, o bar do Sabugo, é um dos pontos mais frequentados. O dono do bar é um cearense que em tempos passados atuou na extração de sorva e hoje é casado com uma mulher indígena.

Figura 3: Desenho porto Queirós (autoria: Felipe, São Martinho)



É grande o entusiasmo na chegada à cidade com a possibilidade de se beber nos bares do porto e nos acampamentos. Os yuhupdeh bebem muito quando vão à cidade. Entretanto, não se bebe menos que nas rodas de caxiri realizadas nas comunidades, onde se “toma até capotar”, dizem. Felipe me explicara a diferença quando certa vez resolveu ir embora, dizendo-se já cansado da cidade. Ironizando, perguntei se ele já se cansara de “atacar” (beber) na cidade. Ao que ele me respondeu: “É que aqui, Arika, a cachaça nunca acaba!”, ou seja, tem-se o produto a mão a qualquer hora e por um pequeno preço. De fato, enquanto as festas de caxiri exigem trabalho, tempo e ocasião social adequada (uma festa de santo, um dabucuri) para serem feitas, a lógica do consumo na sociedade ocidental segue outra orientação. A imagem das prateleiras dos bares e casas comerciais repletas de litros de “51” e “corotinhos” é um convite ao consumo excessivo.

Laureano, aliás, me dizia certa ocasião em que reclamava da situação nos acampamentos da cidade, que, ali, muitas vezes, o benzimento “não pegava” porque as pessoas “não respeitavam”. A situação dos acampamentos do Beiradão, nesse sentido, costuma ser de descontrole. Entre dezembro e fevereiro de 2014, mais de 600 hupdah e praticamente todos os yuhupdeh do Cunuri (mais de 100 pessoas) estavam acampados na região do porto, ocasião em que os problemas costumeiros com bebidas, condições sanitárias e violência se acentuaram. Na época, a inauguração de uma agência do INSS, somada ao período de férias escolares em que os professores são convocados pela SEMEC, atraíram em massa os indígenas do interior para a cidade. A situação exigiu providências dos órgãos indigenistas – FUNAI, DSEI - que articularam, com o apoio de um grupo de antropólogos, uma ação no local para minimizar os efeitos sobre a saúde e o bem estar dos indígenas. A situação se repetiu nos anos posteriores dada a omissão das instituições locais, não obstante o empenho da FUNAI em lidar com a questão.

Algum tempo depois do ocorrido, quando boa parte dos yuhupdeh já tinha subido o rio, conversava com uma missionária evangélica sobre as bebedeiras no porto Queirós. Ela me falava sobre a forma descontrolada e “pouco digna” com que eles se embriagavam no porto. Lembrei-me, então, do que me disseram Felipe e Laureano e pontuei: “o problema é que aqui, minha amiga, na cidade, essa cachaça nunca acaba”.

2.6 O banco é a roça do branco

Ao longo da rua que corre paralela ao porto, além dos bares, há inúmeras casas comerciais que vendem todo tipo de produtos aos índios. A maior delas pertence a um comerciante tariano, oriundo de Ipanoré, de quem muitos yuhupdeh do Cunuri e do Ira são fregueses. “Bons fregueses”, dizia-me sempre o comerciante, quando lá chegava acompanhando o velho Laureano que o tinha como patrão. Somava, então, a conta e anunciava o saldo, inapelavelmente negativo. Mas havia crédito para “os parentes” do Tiquié, anunciava sorridente. O primeiro movimento do yuhupdeh, nesse sentido, é garantir a comida para o tempo de estadia na cidade. Compram farinha, frango, café, refrigerantes, biscoitos, que consomem no acampamento, além da bebida. Conforme a estadia se prolonga, o crédito diminui e com ele a comida e a bebida. A dívida com o patrão, por outro lado, somente cresce.

Os yuhupdeh acumulam grandes dívidas com os comerciantes de quem são fregueses em São Gabriel. “A conta está alta”, costumam ouvir dos patrões que justificam a restrição ou mesmo a negação da venda. Saem, então, em busca de outras formas de manutenção na cidade ou de retorno à aldeia com o auxílio de órgãos indigenistas como a FUNAI. A permanência na cidade implica, assim, em gastos muitas vezes maiores que o valor dos benefícios que os yuhupdeh têm a receber. Uma família do Cunuri que acompanhei em julho de 2013 recebia algo em torno de R\$250,00 mensais de benefícios do Bolsa Família, enquanto a dívida com o patrão ultrapassava os R\$1.800,00. As dívidas de aposentados, professores e agentes de saúde atingem valores ainda maiores. Recebendo salário por vota de R\$ 1100,00 à época, a dívida de um agente de saúde indígena do Cunuri ultrapassava os 10 mil reais com o patrão.

Nessa circunstância, alguns comerciantes costumam reter os cartões dos indígenas junto com senha e documento - “como garantia”, dizem eles - para sacar mensalmente os valores e amortizar o débito. Depois de serem informados sobre o montante da dívida, os yuhupdeh costumam calcular o tempo em que poderão voltar a comprar. Via de regra, com promessas de retirar o cartão das mãos do patrão. Como necessitam das mercadorias,

os patrões “liberam” parte do que precisam, cobrando preços geralmente abusivos além de juros. Aumenta-se ainda mais a dívida e entra-se, assim, em um ciclo que torna os débitos impagáveis, mesmo quando os yuhupdeh esperam alguns meses para retornar à cidade. No retorno, o patrão mantém o controle sobre a relação entre o percentual abatido pelos saques e a liberação de mais crédito, de modo que a dívida sempre permanece em altos patamares⁴⁶.

A prática da retenção de cartões, nesse sentido, parece reeditar em alguns aspectos a lógica do aviamento que remonta, segundo Meira (2017) e Nascimento (2017), ao início da colonização na região, tendo o seu auge no período dos patrões da borracha⁴⁷. No modo atual, em troca de mercadorias que adianta a título de crédito, o patrão retém o cartão com a condição de somente entregá-lo depois da quitação da dívida. Dada a necessidade de bancar os custos da manutenção na cidade e do retorno às comunidades, não só não se consegue quitar a dívida como ela tende a aumentar com a liberação de mais crédito. Da perspectiva dos comerciantes, a vantagem é receber, de forma líquida e certa, as contas devidas, embora a prática abra a possibilidade de utilização da conta bancária para outros fins⁴⁸. Os yuhupdeh reclamam com frequência da retenção de seus cartões, embora sempre tenham me dito que não veem outra forma de pagar as dívidas feitas ou adquirir as mercadorias que desejam no comércio de São Gabriel. Muitas vezes, manifestam o desejo de retomar o cartão, acionando a FUNAI quando o patrão se recusa a entregar.

O fato é que quase nunca eles tomam em mãos o dinheiro, exceto, no caso de professores e agentes de saúde, quando conseguem algum empréstimo no banco. Nessas ocasiões, costumam comprar bens de maior valor como canoas, rabetas, geradores e caixas amplificadas. As caixas, aliás, eram o bem de consumo mais desejado à época, pois conferiam prestígio a quem as possuísse, principalmente nas festas realizadas ao longo do

⁴⁶ Para uma caracterização do mesmo problema entre os indígenas do Xingu ver Novo (2017)

⁴⁷ São características do sistema de aviamento: o adiantamento a crédito pelas mercadorias, que institui a dívida; a definição do preço pelo aviador; em decorrência, a dívida impossível de ser paga; o reforço da dependência; a longa cadeia que ia do explorador local ao mercado externo (Meira, 2017)

⁴⁸ Em 2015, uma grande operação deflagrada pelo Polícia Federal no Estado do Amazonas prendeu inúmeros comerciantes ligados à prática em diversas cidades do Estado, incluindo São Gabriel da Cachoeira.

ano. Conforme a permanência na cidade se prolonga, prolongam-se também os problemas. Além da falta de comida, as péssimas condições sanitárias do local dos acampamentos propiciam o adoecimento, principalmente de crianças. Junta-se a isso, as diversas brigas, motivadas por desentendimentos que se acirram com as bebedeiras, resultando, muitas vezes, em graves ferimentos.

Depois de certo tempo, os yuhupdeh reclamam que, na cidade, não se pode fazer nada sem dinheiro e de passarem fome quando os patrões se recusam a vender mais, ocasião em que apelam, quando há algum por perto, para o antropólogo. Sem muitos recursos, entretanto, eu contribuía na compra da comida, mas a grande quantidade de famílias na mesma situação limitava a possibilidade de ajuda. Em certa ocasião, explicava a Felipe que eu não tinha dinheiro suficiente para comprar uma “lata” de farinha (10 quilos). O yuhupdeh então me apontou o banco, segundo ele, “a roça do branco”! A diferença, completou, é que “não tem que derrubar”. Adverti que aquele dinheiro, assim como roça, dava trabalho para conseguir. Felipe perguntou-me, então, quem era o meu “patrão”. Respondi-lhe que trabalhava para o governo fazendo pesquisa com eles e recebia uma bolsa em troca.

Algum tempo mais tarde, já em São Martinho, conversávamos em uma roda de ipadu, em frente à casa do velho Laureano, quando o assunto resvalou para o futebol. No dia anterior, havíamos assistido a um jogo da seleção brasileira pela Copa das Confederações e em meio a diversas perguntas sobre os atletas, Felipe me perguntou se quem pagava os jogadores era também o governo. Respondi-lhe que não; no caso dos jogadores, quem os pagava era um empresário. Felipe então perguntou pelos artistas, sobre quem os pagava: “e Pepe Moreno? E Bruce Lee? Quem paga é o empresário ou o governo?”, referindo-se, respectivamente ao cantor baiano e ao ator de filmes de kung fu que víamos nos DVDs. Respondi que, nos casos dos artistas, eram também os empresários que os pagavam.

Ao que parece, governo e empresário afiguravam-se, aos olhos dos yuhupdeh, como duas espécies de superpatrões que forneciam dinheiro através do banco em troca de

algum tipo de contrapartida⁴⁹. No caso do governo, esse “nosso patrão”, como o definiu Felipe, pagava as minhas bolsas e os auxílios dos yuhupdeh, com a diferença de que o antropólogo, não “costumava deixar esse cartão com o comerciante”. Com efeito, o acesso aos benefícios do governo se, por um lado, implicavam na dependência do patrão da cidade que retinha os cartões, por outro, configuravam uma forma de acesso direto ao consumo de bens dos brancos, sem o penoso trabalho de ter que produzi-los ou adquiri-los de segunda mão dos Tukano em troca de caça, pesca ou serviços na roça.

A ideia de uma roça que forneça o produto (dinheiro) para troca por mercadorias, sem que se precise “derrubar” remete ao aspecto penoso a partir do qual eles costumam ver o trabalho agrícola. Ocorre que os yuhupdeh não cultivam muitas roças. A literatura sobre os Nadehup enfatiza esse dado, ressaltando os serviços que eles prestavam nas roças dos tukano em troca de farinha. Pozzobon (2011) trata desse aspecto não somente pela via da pouca especialização agrícola em relação aos índios do rio (de fato, os Nadehup sabem plantar), mas vê aí uma vantagem estratégica, uma vez que poderiam exercer certa autonomia em relação aos Tukano. Quando se cansam da prestação de serviços, voltam para mato; não sem antes, astutamente, levarem consigo boa parte da roça do tukano. Em sua etnografia sobre os hupdah, Howard Reid (1979), por sua vez, ao ressaltar o maior engajamento desses índios em atividades móveis, afirma a preferência deles pela vida na floresta, principalmente na atividade da caça, em oposição às atividades monótonas e árduas da vida na aldeia o que inclui o cultivo da roça⁵⁰ (Reid, 1979). Durante uma derrubada que fizemos, diante de um enorme pé de vacu que já levávamos dias cortando, Luis, do Cunuri, falava-me da necessidade de ter mais de duas roças, “até quatro”, para poder “torrar farinha”, mas reclamava das formigas e da qualidade da terra. E ponderava: “no *Pej deh saah*, a Terra do Povo Umari, não precisa fazer roça, assim o velho conta, nasce tudo, é só pegar”, afirma. E ponderava: “no *Pej deh saah*, a Terra do Povo Umari, não precisa fazer roça, assim o velho conta, nasce tudo, é só pegar”, afirma. A terra do

⁴⁹ Marques (2015) relata que os hupdah do igarapé Japu, costumam narrar os padres salesianos que atuaram na formação das suas comunidades na segunda metade do século XX, como “superpatrões” em virtude de proporcionarem a possibilidade de acesso às mercadorias do branco sem a necessidade de produzi-las.

⁵⁰ Informação que precisa ser melhor apurada, uma vez que, conforme lembra Ramos (2015), Reid (e Siverwood-Cope) engajaram-se mais nas “formas de socialidade masculina” (caça, pesca e coleta). Cultivar roça, preparar refeições, cuidar das crianças, coletar frutos, insetos e cipós seriam, para Reid, atividades femininas.

Povo Umari, como se verá adiante, é o patamar inferior do cosmos yuhupdeh, onde moram os *hop uy yap* (Ver capítulo 3, seção 3.2)

Não obstante as dificuldades enfrentadas na cidade, a entrada no mundo da civilização, de certa forma, significava a possibilidade de se atingir esse estágio de abundância de mercadorias que as casas comerciais de São Gabriel proporcionavam sem a necessidade de produzi-las (Marques, 2017). Subindo as ruas do porto em direção à cidade, as referências desse mundo se multiplicam na avenida central da cidade. Comercial Maia, Ponto do Camelô, Sônia Modas, Bombomzão, Casa Damiana etc., são alguns dos pontos por onde se podia perambular entre mercadorias que avançavam pela calçada, em meio a inúmeras estratégias de sedução para o consumo. Antes de retornarmos ao Tiquié, era por esses locais que eu transitava, adquirindo as os produtos que eu negociara levar em troca da minha estadia e da colaboração deles em meu trabalho de coleta de dados para a tese.

O retorno ao Tiquié costuma ser marcado algum tempo depois de resolvida a pendência que motivou a descida à cidade, ou, o que é mais comum, quando a demora nas soluções impõe a penúria da fome e o cansaço das condições precárias da vida dos acampamentos do porto. Cansaço, inclusive, da “comida do branco”. De fato, inúmeras vezes em que descera com eles, Felipe me procurou, próximo da ida, para pedir rancho, com a ressalva de que não aguentavam mais comer frango. “O pessoal está preferindo quinhãpira e beiju”, dizia e íamos ao Mercado Municipal comprar peixe e goma. Nesse ponto, costuma-se esperar somente que o auxílio em combustível e algum rancho para a volta venham das instituições locais. Em uma dessas ocasiões, já no posto de gasolina flutuante do Orlando Nogueira, eu lhe entreguei uma autorização para o combustível da subida que havíamos conseguido com a Funai. De dentro da canoa, com toda a sua família e do seu irmão, Felipe pegou o papel nas mãos e, apontando-o para mim, sentenciou: “É para isso que serve o governo”. E partiu para o Tiquié.

2.7. O nosso antropólogo!

A paisagem urbana de São Gabriel da Cachoeira, a cidade mais indígena do país, é marcada, como se viu, pela grande presença de índios das diversas etnias que habitam a Terra Indígena alto rio Negro. Do mosaico interétnico que compõe as suas ruas, as figuras de hupdah e yuhupdeh se destacam perambulando por bancos, casas comerciais, lotéricas e repartições públicas. Caminhando sempre em conjunto - adultos, velhos e crianças - de modo vagaroso, observando e comentando tudo o que vai a volta, respondendo de modo elusivo quando abordados, os yuhupdeh vagueiam atrás de suas demandas na cidade que, em boa parte, relacionam-se ao recebimento de algum benefício pago pelo Estado ou pendências relacionadas à saúde e educação.

De fato, o atendimento nos órgãos públicos, dada as constantes quedas do serviço de internet, a falta ou a indisposição dos funcionários em atendê-los - fator agravado pela pouca habilidade com a língua portuguesa de alguns- prolongam o calvário dos yuhupdeh, na melhor das hipóteses, por alguns dias, sendo comum levarem semanas ou até meses sem que nada se resolva. Nas tentativas, os yuhupdeh costuma acionar a pequena rede de contatos que mantém na cidade. Entre esses contatos, está uma professora da etnia dow da comunidade *Waurá* (localizada em frente a São Gabriel da Cachoeira), cunhada de um yuhupdeh de São Domingos, a quem costumam recorrer. Em 2013, havia ainda três outros yuhupdeh morando na cidade; Madalena, do Igarapé Ira, que passou a trabalhar em um pequeno restaurante e alugara um quarto em uma casa próxima à FOIRN, além de dois irmãos, Marcio e José Nei, filhos de Américo. Oriundos de São Domingos os dois rapazes estavam terminando o Ensino Médio no IFAM e residiam no alojamento do Instituto.

Ocorre que, em São Gabriel, os dois filhos de Américo recebiam ajuda de um casal de pastores presbiterianos que, desde 2006, atuam junto aos Yuhupdeh por intermédio de uma ONG, fundada para fomentar projetos de educação e geração de renda entre hupdah e yuhupdeh. Em 2013, a ONG deixou a área, mas continuou com um forte trabalho de catequese junto ao yuhupdeh que chegavam à cidade. Terminado o ensino médio, um dos filhos de Américo voltou para São Domingos, enquanto o outro permaneceu na cidade,

para, segundo me disseram “estudar a bíblia e virar pastor”. Os pastores construíram recentemente um barracão para hupdah e yuhupdeh junto à Igreja, mas os indígenas recusam-se a lá se hospedar pois, segundo eles, o local fica longe do porto de modo a que não poderiam vigiar as suas canoas.

O assédio dos missionários evangélicos somou-se assim, à dependência dos comerciantes, ao pouco domínio do português e a quase inexistência de uma rede de contatos na cidade, fator que os leva aos acampamentos do Beiradão. Esse caráter de vulnerabilidade fez com que a FUNAI, como já foi dito, passasse, em 2013, a classificá-los como indígenas de recente contato (veja nota 14, p.19), implicando na adoção de formas prioritárias de atendimento em relação a etnias Tukano e Aruak, já mais inseridas na lógica das relações sociopolítica do ambiente citadino.

Em torno dessa iniciativa criou-se uma rede de apoio a eles na cidade, que envolveu indigenistas e antropólogos, voltadas para as demandas específicas dos povos de recente contato a qual eu me juntei a partir de 2013. De fato, desde que cheguei a São Martinho, em troca do minha estadia e da colaboração no meu trabalho de pesquisa, os yuhupdeh me pediram ajuda em suas demandas na cidade. Em suas falas, louvavam minha chegada anunciando-me como “o nosso antropólogo”. Ocorre que, da perspectiva de meus companheiros, era vantajoso ter um antropólogo com quem se pudesse contar em suas demandas. Antes de partir para a cidade, os yuhupdeh costumavam escrever “relatórios” com pedidos junto à FUNAI, SEMEC e outras instituições responsáveis por suprir uma demanda específica.

Figura 4 -Relatório

Comunidade São Martinho, 02-06-2013

RELATÓRIO Ao Sr. Secretário Domingos -
Camico SEMEC.

Nós queremos solicitar ao Senhor
Domingos camico Material de apoio
para a nossa escola, nós estamos
sem nada e isso dificulta muito as
aulas.

15 cadeira, carteiras para aluno.
15 uniforme para alunos (m)

Por favor intensificar contato

pedimos que ao senhor possa entregar
esse material para o nosso Antropólogo
Henrique Junias.

E só isso no momento

Assinado:
Prof: Mairés Araújo Fernandes
Capitão: Luiz Fernando Castro
Vice capitão: André Fernandes Araújo
Animador: Januário Araújo Castro
Agente de Saúde: JANUÁRIO ARAÚJO CASTRO

São frequentes os pedidos elaboração e encaminhamento desses relatórios entre os yuhupdeh e, como relata Ramos (2105), o mesmo ocorre entre os hupdah. Ao que parece, para os yuhupdeh, a reprodução do pedido sobre “o papel do branco” o legitima junto às autoridades, o que poderia garantir a sua eficácia⁵¹, muito embora, as providências costumam demorar, ou mesmo, nunca serem atendidas. De qualquer modo, a escrita se afigura como uma forma de se exercer potência no mundo dos brancos e nesse sentido, valoriza-se a produção desses documentos.

Não somente para a produção de documentos na forma escrita, concebidos como uma forma de acesso ao conhecimento e ao poder dos brancos, mas a primeira condição que me impuseram, logo que cheguei a campo, foi ajudar na escola. As demandas referentes à escola, aliás, são um dos principais motivos que os levam a viajar a São Gabriel da Cachoeira. A relação com a escola não é nova; a primeira justificativa que os missionários davam para reunir os yuhupdeh em comunidades, aliás, era a instalação de uma “escolinha”.

Como se sabe (Cabalzar F, 2012), a educação escolar foi uma das principais bandeiras do movimento indígena nos movimentos de valorização cultural que tiveram lugar nos desde os anos 1990 na região⁵², quando a condução do processo educacional na área indígena deixou as mãos dos salesianos. A partir daí, disseminaram-se as experiências de educação diferenciada, tendo como foco o registro e a alfabetização nas línguas nativas bem como a valorização das formas de produção e registro do conhecimento próprio de cada povo. A formação de professores indígenas, entretanto, contemplou os povos Tukano e Aruak, de modo que os yuhupdeh viram seus primeiros quatro professores contratados apenas em 2006.

Foi, aliás, pelo viés da necessidade de escola que os missionários evangélicos se aproximaram dos yuhupdeh do Cunuri em 2006. A estratégia dos religiosos centrou-se no

⁵¹ Sobre a situação análoga de “cooptar um antropólogo para escrever ofícios, cartas e projetos às autoridades”, Andrello (2006) relata que, em Iauareté, os indígenas utilizam a expressão kumu-papera para se referir ao antropólogo, ou seja, o “xamã do papel”, efetuando “um paralelo entre os poderes dos brancos e as capacidades xamânicas dos Kumua, deixando claro que a fonte desse poder são seus papéis. (p.253)

⁵² Uma discussão mais ampla da questão foge ao escopo dessa tese. Para tanto, remeto o leitor ao volume organizado por Cabalzar, F (2012)

apoio escola pela criação, inclusive, de uma associação delas, além da produção de material didático e de um dicionário em língua yuhupdeh. A expulsão dos evangélicos em função da prática de proselitismo religioso coincidiu com minha chegada a campo, quando passei a auxiliá-los não apenas nas demandas referentes à escola, mas em outras áreas como saúde e comunicação (radiofonia). Passamos então a compartilhar a odisseia pelas ruas de São Gabriel entre repartições públicas, casas comerciais, hospitais, sempre apresentado por eles aos interlocutores como “o nosso antropólogo”.

Nessa condição, passei a integrar um coletivo de antropólogos e indigenistas denominado CAPHY (Coletivo de Apoio aos Povos Hupdah e Yuhupdeh) que atua junto a FUNAI local e à FUNAI Brasília, em uma série de iniciativas relacionadas esses povos. Ocorre que, com mudança dos povos Nadehup, em 2013, para a área de índios de recente contato na Funai, dadas as suas especificidades no contexto da Terra Indígena alto rio Negro, mobilizou-se uma série de projetos a eles relacionados envolvendo questões de educação, território, apoio na cidade etc. Nesse contexto, registramos em mapa os lugares sagrados ao longo do Igarapé Ira, referidos nas suas narrativas de origem.

Recentemente, o registro impresso de tais lugares tem sido objeto de projetos que ganharam força no Noroeste Amazônico a partir das lutas pela demarcação das terras ocorridas nos anos 80. Além dos já referidos projetos de educação diferenciada, rituais de iniciação, etc. houve a valorização de práticas que haviam sofrido consideráveis perdas no contato com não indígenas, em particular com a longa ação missionária. Desse movimento, resultaram diversas iniciativas realizadas em parceria com ONGs que tiveram como norte questões envolvendo educação, território e formas de produção de conhecimento. Dentre essas iniciativas, ganharam relevo projetos de cartografia mítica desses lugares sagrados, realizadas no Uaupes e no Tiquié, com os povos Tukano. Nesse contexto, a elaboração de mapas com a geografia desses lugares sagrados e a edição escrita das narrativas míticas e dos benzimentos se concretizaram, na forma de iniciativas como o projeto MAPEO⁵³ (cartografia mítica) e a coleção Narradores indígenas do Rio Negro (narrativas de origem de clãs).

⁵³ Fruto de iniciativa binacional entre Brasil e Colômbia, o projeto MAPEO corresponde a um projeto de cartografia e salvaguarda de sítios sagrados dos indígenas que vivem no noroeste amazônico desenvolvido pela FOIRN com o suporte do Instituto Socioambiental (Brasil) e da Fundação Gaia (Colômbia).

Diante do interesse mútuo, começamos a registrar por escrito as narrativas míticas e os benzimentos e os lugares a eles relacionados. Seguem anexos, ao final desse capítulo, dois resultados desses trabalhos, um mapa do território de ocupação yuhupdeh com informações sobre comunidades antigas e atuais, lugares de caça, pesca e caminhos, além dos lugares sagrados referidos nos mitos e nos benzimentos. Os desenhos foram feitos durante oficina dos PGTA's em Taracuá, em 2015. Nos anexos do capítulo 4 transcrevo um benzimento de nominação que registrei e cuja análise foi empreendida naquele capítulo.

Certa ocasião, enquanto trabalhávamos na tradução de um dos benzimentos, Felipe me explicava que o Lago de Leite, lugar mítico de onde teriam partido os yuhupdeh ancestrais, “quanto se sabe localizar bem, é o Rio de Janeiro”. Perguntou, então, se eu conhecia o Rio de Janeiro. Diante da minha resposta positiva, afirmou que então eu poderia levar a fala dos yuhpdeh até lá, como fizera o pastor “que escreveu no papel do branco, a nossa língua”. E se eu pudesse, um dia, continuava ele, poderia levá-lo pessoalmente até aquele lugar, onde, “depois da transformação” tinham ficado os brancos, preservando, segundo ele, o seu poder de inventar. “Por isso os brancos inventam tudo: motor, papelinho de cigarro, avião, carro, ferramentas, caixas de som, lanternas etc.” completou Felipe. Desde modo, minha participação nesse processo poderia levar as falas dos yuhupdeh para muito além de São Gabriel; até São Paulo, até o Rio de Janeiro, até o Lago, enfim.

Parte 2: Da Serra ao lago: as falas

Capítulo 3 – Viagem a Serra

3.1. Na Serra do Bacurau

Sob o sol escaldante, no alto da Serra do Bacurau, o velho Laureano me apontava os esteios e as palhas de buçu (*Manicaria saccifera*) que cobriam a maloca de *Saah Saw* (Pajé da Terra). Estávamos no ponto mais alto da Serra e o velho me conduzia pela cobertura da maloca. “Essa é a maloca do *Saah Saw* que ficou serra de pedra”, dizia o velho, “mas quando se sabe ver é a maloca grande dele, aquela que eu contei para o senhor gravar”, lembrava-me Laureano da longa narrativa de origem do seu povo – o povo onça, ou *Yāam uy yap* - que ele havia me contado tempos antes de viajarmos a Serra.

Segundo o velho, por se tratar de um lugar sagrado (*tih mihi*), era perigoso estar-se ali. Nossa presença no local, entretanto, era segura naquele momento porque ele nos tinha benzido com cigarro. Antes de seguirmos na trilha que nos levou à Serra, Laureano realizou o benzimento; soprou a encantação sobre um cigarro e nos passou, orientando-nos a soprar sua fumaça sobre nossos corpos. “Aqui é casa de onça, essa onça é pajé deles mesmo, mas agora ela está por aí na caçaria. Se não benzer, logo ele percebe e vem chamar *hi hi hi*”, dizia ele, reproduzindo o chamado.

De fato, durante a subida, havíamos nos deparado com marcas recentes das garras de um desses felinos em uma árvore do caminho. Felipe me chamou a atenção para os sinais, dizendo que ela havia afiado ali suas garras há, no máximo, dois dias. Receei pela nossa segurança, certo de que ela ainda andava por ali. Percebendo meu medo, Felipe brincou, dizendo que éramos muitos, podíamos “caceté-la”. Ocorre que, semanas antes, quatro rapazes mataram a golpes de pau e terçado uma onça vermelha⁵⁴, próximo das roças de São Martinho. Longe de ficar tranquilo, porém, levei em conta as palavras do velho e percebi que, se algum receio havia da parte deles, deveria ser por outras razões.

⁵⁴ *Puma concolor*

Fazia algum tempo que o velho não subia a serra, mas do alto me mostrava a região do igarapé Abiu, onde havia nascido e onde vivera seus pais e tios, antes da chegada dos patrões da borracha e dos missionários. Apontando para a paisagem verde que se estendia a Noroeste até a Serra do Traíra, o velho riscava, com sua fala e seus gestos de mãos e cabeça, os vários caminhos que utilizava nas caçarias e visitas a parentes. Tais trilhas foram também outrora percorridas junto aos patrões da sorva e aos garimpeiros que os contratavam como guias e braços para o trabalho duro de extração do látex ou do minério; esse último ainda hoje explorado na região do Ira.

Chegamos ali subindo o Igarapé Ira por um dia inteiro, desde a foz até a Serra, em um bote de alumínio com motor 40hp. O igarapé estava secando e, no seu alto curso, precisava-se viajar mais devagar em função dos troncos submersos que ficavam à tona, pois havia o risco de se chocarem com o motor. Mas não havia pressa. Felipe aproveitava a viagem para pescar em boa quantidade para trocar por farinha em Taracuí e Iauaretê. Oscar, morador da comunidade de Guadalupe, seguia conosco para buscar um motor rabeta que seu sogro, Alfredo, havia deixado em seu sítio, na cabeceira do Ira, próxima à cachoeira *Neg See* (Cachoeira do Mel). Dali, o velho Alfredo partira a pé pelo varadouro para visitar parentes no Apapóris. Semanas mais tarde, Oscar retornaria ao sítio para trazê-lo de volta de canoa até Guadalupe.

No alto da serra, a imensidão do verde sumia-se no horizonte, encobrendo os igarapés e os extensos varadouros, cujos trajetos eram seguidos pelos relatos do velho. Não se podia vê-los do alto, mas sua malha de trilhas e cursos d'água compõem o enorme cipoal de referências utilizadas pelos yuhupdeh para se movimentarem em suas viagens ao Apapóris, aos garimpos do Traíra ou aos locais de caça e pesca, que eles exploram pela vasta região da cabeceira do Ira. Feito a pé ou a remo no tempo dos avôs de Laureano, hoje, conjuga-se as longas caminhadas pela mata com o modo mais comum de deslocamento pela área, ou seja, as canoas tocadas a motor rabeta.

Laureano me apontou a direção da cabeceira do Igarapé Tukumã, local onde *Saah Saw* teria cortado a árvore de água, episódio mítico que deu origem aos rios e igarapés da região e que ele tinha me relatado algum tempo antes em São Martinho. Depois de cortar a

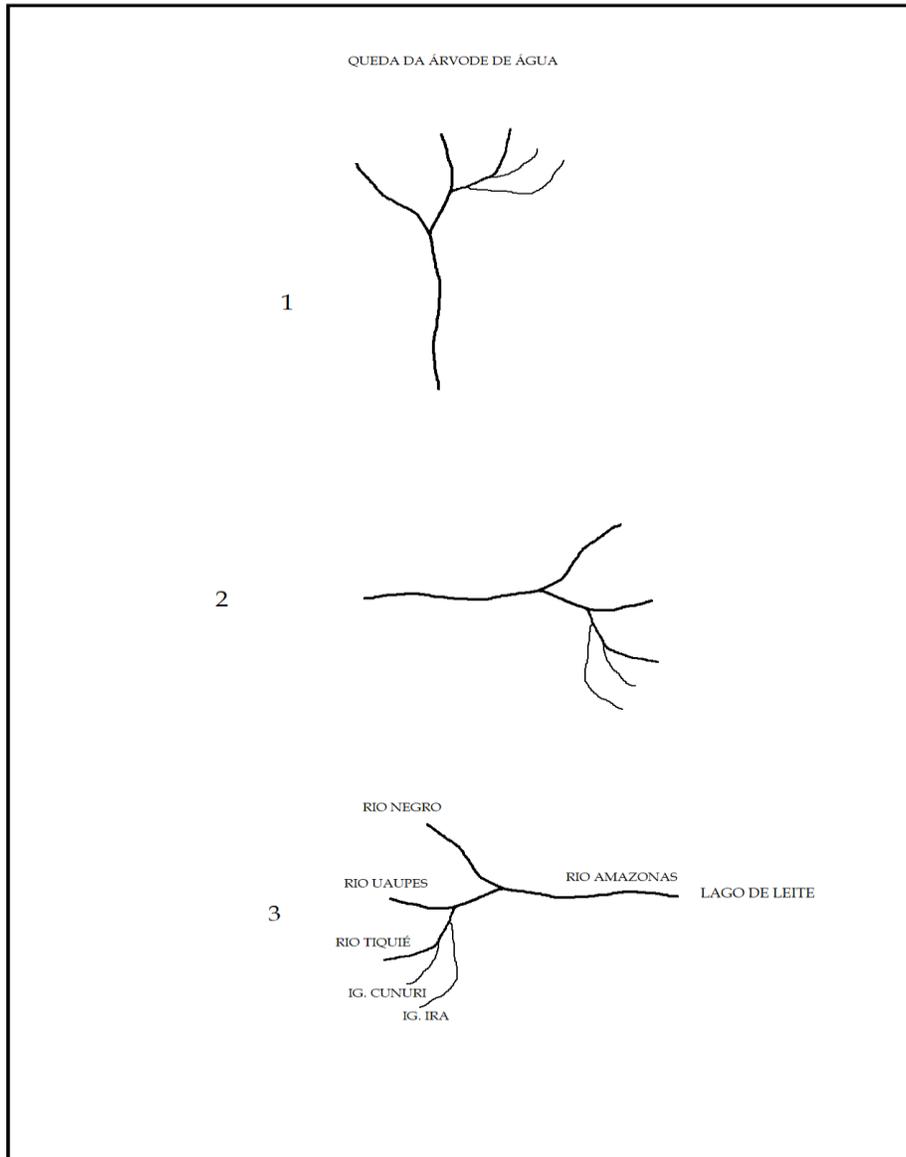
árvore, o demiurgo inverteu o seu tronco e o fluxo de suas águas (Figura 5), dando origem ao desenho dos rios que compõem a bacia do Alto Rio Negro. Eis um trecho da narrativa de origem a mim contada pelo velho Laureano:

A derrubada da árvore de água e a *yãh bah hoh*

Antigamente não havia nenhum tipo de água. Mas havia uma árvore bem grande onde ficavam morcego preto e morcego branco. Dentro dessa árvore havia água. Mas o morcego branco ficava lá dentro da árvore, bem dentro da raiz, onde ela vai para a terra e por isso não bebia. Ele estava com sede querendo tomar muita água. Somente *Saah Saw* e seus primos bebiam a água. O morcego branco começou então a brigar com *Kāj*, primo de *Saah Saw*. Como *Kāj* matou muitos dos parentes do morcego branco, *Saah Saw* teve pena deles e derrubou a árvore que dava água. *Saah Saw* vivia com seu cunhado *Kāj* na sua maloca na serra do Bacurau (*Boy paç*). Naquele tempo todos os animais que viviam na mata, a caça, o pássaro que voa, eram sobrinhos de *Saah Saw*. Por isso *Saah Saw* teve pena deles quando eles estavam com sede, querendo beber água. Então, ele resolveu derrubar aquela árvore que dava água. Essa árvore ficava na cabeceira do Igarapé *Tukumã* (*Siip-Mi*, no Igarapé Ira). Enquanto árvore caía, *Saah Saw* pensou e virou o tronco para baixo, na direção do *Deh-Pun-Deh-Hoy* (Lago de Leite). De lá saiu a *Yãh baah hoh* (a canoa da transformação). Por isso para lá o rio é muito grande, o rio Tiquié, o rio Uaupés, o rio Negro, o rio Japurá, o Ira e o Cunuri são todos seus galhos. O tronco ficou lá. Mas o rio vinha nessa direção e havia igarapés que iam na direção contrária. Aí *Saah Saw* pensou que não ia dar certo, porque desse jeito o iam ser como paranás. Então ele usou seu instrumento sagrado (*yãh baah paç*) e fez a água retornar. Por isso o Rio Japurá, o Rio Apapóris vão para o outro lado. Quando a árvore caiu o pessoal ainda não era gente, era meio gente, meio peixe, algumas vezes se transformava em gente, outras desaparecia. Os brancos já estavam todos com emprego, com os equipamentos deles. Já estava aí com os empregados que iam ser carpinteiros, artistas. Então, naquela mesma canoa, que era a barriga da Cobra grande, ficavam lá todo tipo de gente, branco, preto, índio. Os yuhupdeh ficaram como marinheiros, na proa da canoa. Todos já tinham seu instrumento e comandante da Canoa era o próprio *Saah Saw*, que ofereceu o bastão ao yuhupdeh que não quis pegar. O bastão estava sujo de bosta. Então o tukano pegou o bastão e por isso ficou tukano. Mas já naquele tempo os tukano pegaram os yuhupdeh para empregado, que ficaram na frente, remando. Até hoje. Por isso os yuhupdeh ajudam quando vão com os tukano.

(Laureano, Caderno de Campo, 2013)

Figura 5: Queda da árvore de água



Foi nesse evento mítico que se formaram os rios que cortam essa terra, chamada de *yuhup-bo saah*, ou terra da morte/dos mortais, patamar cósmico onde habitam os diversos tipos de gente - yuhupdeh, núpdeh (Hupdah), wóh (Tukano), baniwa, kariwa (branco), além de transitarem por ela outros seres não humanos como os *hop uy yap*. Com efeito, a cosmografia yuhupdeh concebe o cosmos (*Wag*) como um todo dividido em três patamares (Figura 6). Além do *Yuhup-bo saah*, o patamar intermediário, há o patamar superior, o *Poh-*

saah, (Terra do alto) e o patamar inferior, o *Pej-deh-saah* (Terra do rio Umari). Essa divisão teria ocorrido depois que *Saah Saw* ergueu a pedra azul que passou a fazer parte do firmamento, sustentado pela Serra Grande, a *Ka-teh-paç*, morada do neto de *Saah Saw*, o herói mítico *Do Saa*⁵⁵

Levantamento do Paç Moy e a criação da noite

Nessa época o céu ficava na altura na nossa cabeça. Nossa cabeça era quadrada por causa da pedra que achatava ela. Aí não existia noite, somente o dia. Se continuasse assim, essa comida teria acabado logo. No dia de hoje, a gente come de dia e para à noite. A gente ia comer sem parar, então ia faltar comida. Então *Saah Saw* disse, com é que a gente faz? Primeiro ele empurrou aquela *Paç moy* (maloca de pedra) que ficou uma Serra grande, a *Ka teh paç* (Serra do filho do Osso) que ficou bem no alto, sustentando o firmamento, aquela pedra azul, o céu próprio mesmo. Mas naquele tempo somente para o Tucano tinha a noite (nesse tempo esse pássaro tucano era gente). O tucano ficava na ponta da Pituna, no Uaupés, que na verdade é ponta de noite, comendo aquela fruta *wed*. Em língua geral é Pituna, mas em yuhupdeh aquela ponta é *saam yow*. Esse tucano queria topar para a filha caçula de *Saah Saw*. Mas ela não queria. Eles não gostaram e decidiram mandar sopro para ela. Então a filha caçula de *Saah Saw* quis comer essa fruta. Ela tinha uma ferida no dedo, essa que chama sùm. O tucano estava trepado no pé de *wed*. Então ele fez cair essa fruta vermelha na ferida dela. Então ela falou, “o Tucano pé de alicate que fez cair na minha ferida”. A ferida ficou podre, logo o corpo ficou cheio de verme e o dia ficou noite. Foi o estrago do Tucano que fez isso

(Laureano, Caderno de Campo, 2013)

A Terra do alto é cortada por um rio que desemboca no *Wero moh* (Lago do Sol/Lua), um grande lago repleto de peixes. Segundo relatou Laureano, “quando, nessa terra, os velhos sopram os igarapés, eles mandam os peixes para lá, por isso eles somem daqui, ficam lá nessa casa do *Wero moh*, comendo a fruta de lá”, contou-me o velho. Nessa situação, há a necessidade de se fazer um benzimento no qual se abre a porta do *Wero moh* para trazer os peixes de volta. Além do lago, há ainda no alto a maloca do povo Jurupari (*Ti*

⁵⁵ Quando no alto da Serra, Laureano me conduziu até um ponto a Oeste de onde se podia vislumbrar a Serra do Traíra, na divisa com a Colômbia, que os yuhpdeh chamam de *Kä teh paç* (literalmente: serra do filho do Osso). Segundo o velho aquela era maloca de Do Saah neto de Saah Saw. Daquele ponto onde estávamos, do alto da maloca de Saah Saw, ficava uma abertura por onde se podia ver maloca de Do Saah. Neto de Saah Saw, Do Saah protagoniza uma série de eventos míticos que resulta no extermínio da gente Onça, restando vivo apenas, o seu chefe, *Yãm Tok Dow* que, ordenado por Saah Saw, sobe para o alto e vira o Trovão.

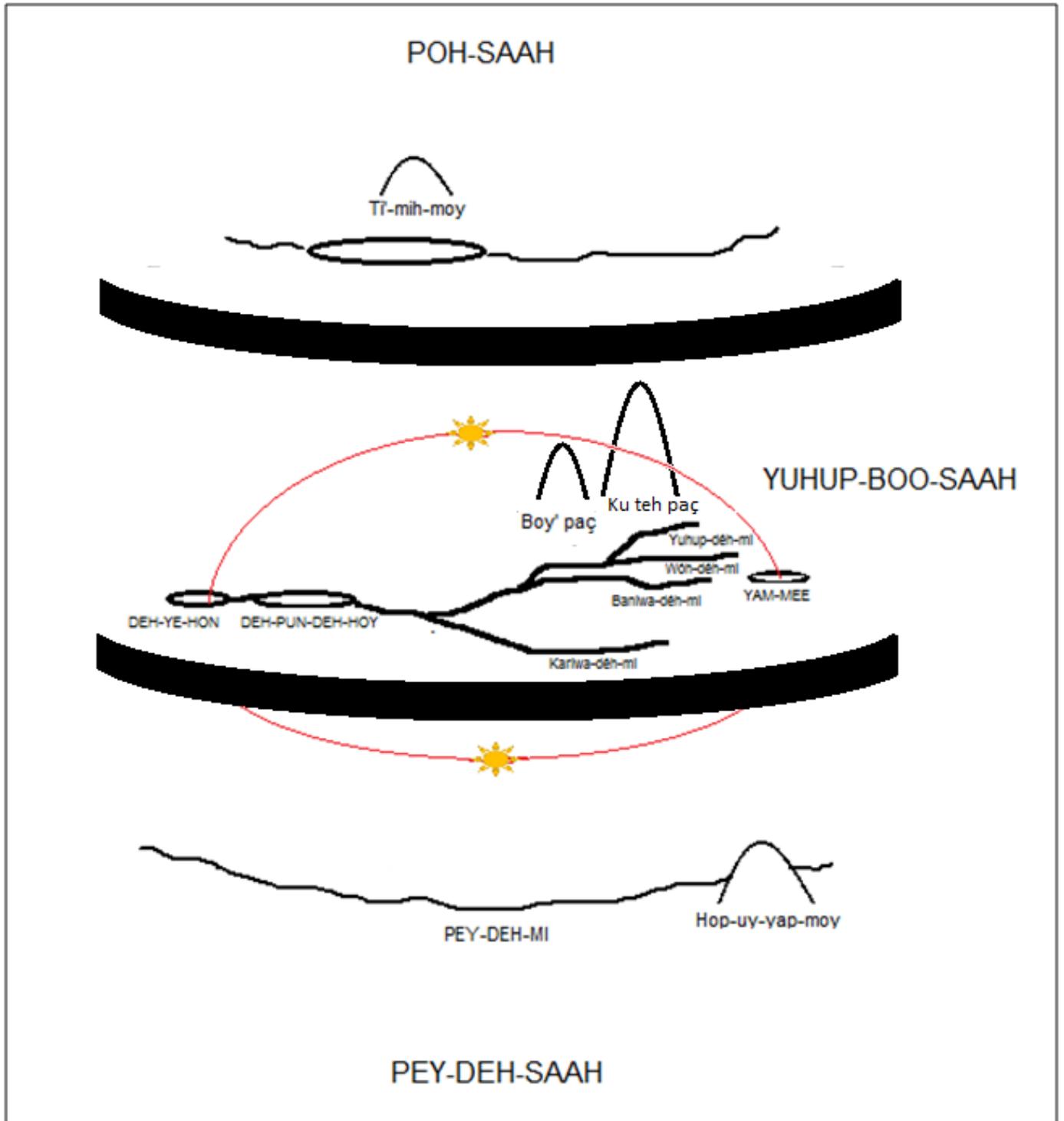
mih moy). Lá, mora o antigo povo onça que teria sido morto por *Do Saah*. O chefe da maloca do alto é *Yāam Tak Dow*, que se transformou no Trovão depois do episódio que levou ao extermínio do seu povo. Há, junto a essa maloca, um jirau, *dahah wam* (jirau da jararaca), para onde o benzedor, quando executa um sopro, manda a *hāg-wag* da vítima; segundo Laureano, “quando sopra a pessoa, ela é moqueada lá, o corpo seca”. Já a Terra do rio Umari corresponde ao patamar inferior que é cortado por um rio subterrâneo, o *Pej deh mi* (Rio de Umari).

Nesse rio, ficam as casas subaquáticas da gente peixe, *os hop uy yap*, que se conectam com os rios dessa terra, podendo, assim agir no plano terrestre contra os yuhupdeh. É também dessas casas que vem os peixes que sobem para os rios do patamar intermediário, surgindo por um buraco localizado rio abaixo, logo atrás do lago de leite, o *Deh-ye-hon* (“ânus do rio”). Desse mesmo buraco, *Wero* sai todas as manhãs para cumprir seu caminho, o *Wero Tiw*, cruzando o mundo do alto e se pondo em outro buraco localizado rio acima, o *Yām mee* (“fim do mundo”). Cruza, então, a Terra do rio Umari, fazendo dia lá, enquanto em *yuhup-bö-saah* é noite.

É no *yuhup-bo-saah* que os yuhupdeh vivem. Nesse plano, a orientação se dá pelo trajeto dos rios. A derrubada da grande árvore de água e a inversão da orientação de seu tronco deram curso definitivo aos rios em cujas calhas cada povo passou a viver depois de sair do ventre da *yāh baah hóh*. Do Lago de leite, partem, assim, os rios que compõem a malha hidrográfica do mundo conhecido pelos yuhupdeh: o *kariwa déh mi*, o rio dos brancos (Amazonas); o *pun-déh-mi* (rio Negro) que, depois da foz do Uaupés, torna-se o *baniwa-déh-mi* (Negro), rio dos baniwa; o *wóh-déh-mi*, rio dos tukanos (Uaupés e Tiquié); o *nupdeh-déh-mi*, rio dos hupdah, que fica junto ao rio dos tukanos, e, por fim, o *yuhupdeh-deh-mi*, o rio dos Yuhupdeh, que engloba os Igarapés Cunuri e Ira.

Foi na cabeceira do igarapé Ira que os yuhupdeh se transformaram em gente depois de desembarcar da cobra canoa que realizou a viagem desde o Lago de Leite até a Serra do Bacurau (*Bóy Paç*). O cume do *Bóy paç*, o topo da maloca de pedra, era, naquela tarde de Setembro, o ponto de onde vislumbrávamos toda aquela imensidão da terra da morte (Yuhup boo saah).

Figura 6 : Cosmos Yuhupdeh



Enquanto caminhávamos pelo alto da Serra do Bacurau, o velho parava a cada passo, apontando para os esteios de paxiúba de pedra que sustentavam a cobertura da grande maloca. Mostrava-me também os farelos de pedra de ucuqui espalhados pela área que, segundo o velho, era a comida do *Saah Saw*. Laureano pedia para que eu os olhasse e fotografasse, “para mostrar para os seus parentes lá em São Paulo”, dizia. Enquanto eu registrava os seus movimentos, o velho chamava a minha atenção para o cume da serra, na direção para onde os esteios subiam. Com largos gestos, explicava os encaixes, as amarrações de pedra, segundo ele, o material de que era feita a maloca do antigo povo onça.

Com efeito, a fala e os gestos do velho me conduziam aos objetos, eventos e lugares narrados no ciclo mítico dos heróis criadores do mundo, *Saah Saw* e seu neto *Do Saah*, ocorridos ali naquela serra e presenciados muitas vezes depois pelas idas constantes dos seus descendentes ao lugar. Longe, porém, de acionar uma memória de fatos passados inscrita na paisagem e cristalizada na mente para transmiti-la a um ouvinte atento, os meus companheiros de viagem, em suas falas e ações, pareciam rememorar seus antepassados na justa medida em que imergiam na paisagem, vinculando-se perceptualmente a ela (Ingold, 2000). Assim, se sentir (*pãh key*) com o corpo é condição, como se verá no processo de aprendizado dos benzimentos, para guardar o que se apreende⁵⁶, o engajamento perceptual na paisagem é também condição para o recordar.

⁵⁶ No aprendizado dos mitos e os benzimentos, efetuados nos rituais de iniciação masculina conhecidos como juruparis, eram ministrados procedimentos rigorosos aos aprendizes que implicavam em restrições alimentares, indução ao vômito pela ingestão de eméticos, banhos de rio na madrugada e abstinência sexual para purificação. O processo de aprendizagem, assim, envolve o treinamento pela percepção e não a simples aplicação de técnicas de memorização. Mesmo com a menor frequência de realização dos rituais nos dias de hoje, os yuhpdeh ainda seguem algumas dessas condutas: os jejuns, banhos e vômitos preparam o aprendiz para receber e memorizar os ensinamentos que são oficiados por um benzedor experiente que também orienta, em incursões cotidianas à mata, sobre plantas e seu uso. Como se verá na análise do benzimento de nominação no capítulo 4 dessa tese, memorizar não corresponde aqui a armazenar na mente um conteúdo representacional suscetível de ser posteriormente lembrado, mas parece assemelhar-se mais a um processo ativo de um corpo situado no mundo; do mesmo modo que a sensibilidade não se dá em termos internos, mas como atividade perceptiva de sentir o mundo que nos rodeia.

De certo modo, não apenas era possível naquele lugar sagrado ver e ouvir o que os antigos viram e ouviram, mas podia-se também transformar os corpos como os antigos os transformaram. De fato, enquanto eu caminhava com Laureano, Felipe e Crispiniano procuravam, em um ponto mais abaixo da Serra, certo poço onde, segundo os velhos, podia-se banhar para se tornar um pajé ou um cantor. Crispiniano era um velho senhor yuhupdeh da comunidade de São Domingos, pertencente ao clã Onça pequena. Esse clã, como se verá adiante, é uma subdivisão do clã Onça, sendo considerado seu irmão menor. *Booy yãm* (Cantor Traíra), o ancestral do Povo Onça que foi o primeiro a se transformar em gente, fora um cantor de kapyawá, habilidade pela qual seus descendentes clânicos são reconhecidos entre os yuhupdeh.

A possibilidade de metamorfose dada pela presença das forças ancestrais naquela maloca de *Saah Saw* se, por um lado, poderia tornar o yuhupdeh do clã Onça que ali se banhasse um bom cantor ou um bom pajé⁵⁷, por outro, representava perigo, uma vez que, naquele lugar sagrado, poder-se-ia, sem os devidos cuidados xamânicos, retornar a uma condição ontológica anterior. Ou seja, se o branco temia a onça que rondava por perto pelo perigo de ser por ela devorado, o medo do yuhupdeh parecia ser outro: podiam ali viver como os antigos, uma vez que conheciam e sabiam executar as habilidades necessárias a isso, mas corriam o risco, sem a devida proteção xamânica, de retorno a uma perspectiva de mundo propriamente não humana, a saber, aquela de quando ainda não tinham tirado sua “camisa de peixe”⁵⁸. Para voltar a compartilhar a perspectiva de mundo do antigo povo onça, talvez bastasse responder, conforme alertou o velho xamã, ao chamado do animal que nos rondava.

Crispiniano e Felipe voltaram relatando que o poço se encontrava seco. Nessa volta, Felipe trazia consigo um arbusto que arrancara da parte terrosa do solo e me o apresentou como “o pé de mandioca” do *Saah Saw*. “Era essa a maniva do Saah Saw”, pontuou Laureano, “não era a nossa maniva não, que veio depois que *Saah Saw* vomitou em volta da

⁵⁷ Em sua tese de doutorado sobre os hupdah do Tiquié, Ramos (2015) relata situação semelhante: os hupdah se banham nos lagos no alto da Serra Grande para purificar o corpo, fortalecer o sopro vital e atenuar o envelhecimento e a morte. O autor analisa esses procedimentos em termos de “ações ritualizadas” que se dão na interação com o espaço e envolvem uma forma de identificação com os antigos.

⁵⁸ Para uma compreensão mais acurada dessa informação, veja seção 4.1 do capítulo 4 dessa tese.

maloca”. O velho fez um largo gesto sobre a cabeça abarcando todo o entorno da serra, mostrando-me como foi o vômito do demiurgo, que dera origem à roça, ao tabaco e ao soho.

O surgimento da roça, do tabaco e do *soho*

Saah Saw vivia no *Bóy paç* (Serra do Bacurau) que era sua maloca. Nesse tempo dos nossos avós não tinha roça ainda, só colhiam fruta do mato. *Saah Saw* e seus parentes só se alimentavam dessas frutas. Então ele pensou em plantar um pé de ucuqui para comer. Ele fez esse pé de ucuqui e, quando ele nasceu, deu fruta. Quando caía a fruta, duas irmãs vinham pegar para comer. Elas eram filhas do velho manjuba (*Meh pog*, ou Cobra Grande) que vieram assim como gente. Elas vinham comer esse ucuqui bem cedo, lá pelas seis horas da manhã. Então o velho desconfiou e falou para o seu cunhado, esse *Kāj*: “vai lá ver quem é que está comendo meu ucuqui!”. Então *Kāj* ficou um pouco longe, escondido. Aí ele viu cinco moças que vinham chegando, rindo. Então ele olhou e viu as moças comendo o ucuqui, com casca e tudo! *Kāj* voltou para casa e avisou *Saah Saw*: “é mulher que está comendo esse ucuqui”. Então *Saah Saw* fez transformar a jacitara pequena e a grande. Mas a jacitara grande não pegou. Então ele jogou a pequena, que era mais fininha, essa jacitara era a malhadeira do *Saah Saw*. Quando ele jogou de novo, pegou no cabelo da irmã menor. Essa ele agarrou, mas as outras quatro fugiram.

Depois que pegou a filha do velho Manjuba, que era mulher peixe, *Saah Saw* a levou para casa. Ela tinha água na boca. Então ele deu a fruta do mato para ela comer. Ela não quis. Ele mostrou outra fruta que ele comia, mas ela também rejeitou. Depois de dois dias ele subiu no jirau e pegou sorva que ele tinha secado. Ele tirou um pouquinho e jogou no peito dela. Então ela pegou e cheirou, jogou aquela água que ela tinha na boca e disse: “essa é a comida que a gente come na casa do meu pai”. Então ela comeu. Depois ela disse ao *Saah Saw*: “porque você não me dá comida, você tem aí e eu estou com fome!”. Então, ele deu mais fruta de sorva para ela. Ela comeu durante três dias, até acabar. *Saah Saw*, então, comeu *soho*. Mas o *soho* (ipadu) do *Saah Saw* era cipó de arumã raspado. Ela olhou o que ele estava comendo e disse: “meu pai não come essas coisas não, meu come *soho* mesmo! Eu vou lá com o meu pai, eu vou lá fazer o rancho para a gente comer”. Então o *Saah Saw* foi com ela. Ele esperou na porta da casa, no buraco do *Meh pog*, que fica na boca daquele igarapé Tukumã. Ela então mergulhou e foi embora perto do pai dela. Ele morava na maloca, no fundo da água. Era casa dele.

De lá ela vinha trazendo banana, cará, beiju, farinha, goma, um tanto dessas comidas, embrulhadas na folha de embaúba. Quando ela vinha o irmão caçula disse: - “eu quero ir junto, mana!”. Ele era esse bicho de pé. Então ela carregou um irmão caçula enrolado na folha de embaúba para o velho *Meh pog* não perceber. Mas o menino fazia barulho. Antigamente, essa gente tinha 6 dedos. Ela tirou um pedaço

desse dedinho. Então o menino chorou e o pai veio ver, mas ela rapidamente meteu o dedinho na vagina dela. Então o velho *Meh pog* procurou no corpo todo dela, mas não achou. Não procurou na vagina dela. Ele fez isso para a gente respeitar a nossa filha. Então ela enterrou esse dedinho no outro dia nasceu esse *soho* mesmo.

Saah Saw estava esperando a sua esposa. Então ele pediu o tabaco. Mas ela trouxe peixe moqueado de sarapó pequeno, de traíra, moqueado de intuíim. *Saah Saw* falou: “eu encomendei tabaco, não encomendei esse peixe moqueado, não!” Então as irmãs levaram a esposa do *Saah Saw* até a casa dele. Esse *Saah Saw* então comeu beiju, comeu banana, bebeu manicuera, chupou cana, abiu, cubiu, cucura, comeu grande mesmo! Depois disso *Saah Saw* foi dormir cedo, por volta das 7 e meia, já com a barriga cheia. Então a barriga do *Saah Saw* estufou. Aí ele disse para a mulher: “eu estou querendo vomitar!”. “Então você vomita aí fora em redor da casa”, disse ela. *Saah Saw* morava numa maloca grande, naquela Serra do Bacurau, aquela serra era a maloca dele. Então, *Saah Saw* vomitou em redor da maloca, na mesma noite apareceu a maniva, cubiu, ipadu, tabaco de baruri, apareceu todas essas plantas. Apareceu esse tabaco e cresceu já, com a folha bem grande.

Por volta de meia noite, o velho *Meh Pog*, veio transformado numa mariposa que pousou na folha de tabaco. Ele veio para pegar a semente desse tabaco. *Saah Saw* não acreditava na mulher, não obedecia, por isso, no dia de hoje, o marido não obedece a esposa. Depois veio a mucura e pegou a flor de tabaco para mostrar para *Saah Saw*. Então a mulher dele disse: “se você benzer essa terra toda e cuidar da planta, esse tabaco vai continuar. Então ela mandou o *Saah Saw* tirar uma bola de cupim para adubar o pé de tabaco. Depois ela falou para o marido fazer uma roça bem grande, mas naquele tempo ninguém fazia derrubada. O velhinho fez somente uma picada do tamanho que ia ser a roça. A árvore caía e ele queimava. Depois ele plantou ipadu, maniva, banana todo tipo de planta que tem hoje.

(Laureano, Caderno de Campo, 2013)

Na descida da Serra, uma trilha de cerca de 50 minutos, caminhávamos rememorando o episódio do surgimento da roça, do tabaco e do ipadu que o velho repetira, ainda no topo, para que eu gravasse. “Esse caminho é da roça do *Saah Saw*, vai até o porto dele, lá embaixo”, dizia Valdir, yuhupdeh de Guadalupe que também viajava conosco. Em um dado ponto da trilha, Valdir parou-me e me apontou um cipó. Foi até ele, cortou um pedaço e raspou com o terçado, extraindo dali o pó verde que me mostrava sobre a palma de sua mão. “É o ipadu do *Saah Saw*, ele comia esse ipadu”, dizia ele em tom jocoso, “o ipadu dele era esse arumã” completava, lembrando o episódio mítico. O trajeto que

fazíamos pela serra colocava, assim, os yuhupdeh em condição de recordar os relatos sobre aquelas importantes dádivas deixadas pelos demiurgos aos seus descendentes.

Já no final da trilha, na margem do Igarapé, sentamo-nos para fumar antes do embarque. “Antigamente, eles fumavam esse tabaco enrolado na folha de sororoca, plantavam ele e secavam para fumar”, me dizia o velho Laureano, enquanto enrolava no “papelinho” industrializado que eu fornecera, uma porção de fumo Coringa. “Não era muito forte como aquele fumo que o senhor trouxe”, completava, fazendo referência ao fumo “mineiro” com o qual eu sempre o presenteava em minhas chegadas à aldeia. Com tabaco da origem, preparavam-se os grandes cigarros cerimoniais (*baruri*) fumados nas rodas de ipadu e nos dabucuris, ocasião em que eram partilhados pelos cunhados. Laureano me contou que não tinha mais sementes ou mudas desse tabaco; por isso hoje, tanto no dia-a-dia quanto nos rituais, utilizava sempre o produto industrializado.

Descendo o Ira a caminho da Cachoeira *Neg See*, onde armamos nosso acampamento, meus companheiros me mostraram, na boca do Igarapé Tukumã, o lugar sagrado onde ficava o buraco de *Meh pog*, porta da maloca do rio, onde morava o Velho Cobra cuja filha fora esposada por *Saah Saw*. Registrei de passagem a imagem daquele ponto - local preciso do desague das águas do Tukumã no Ira - como, aliás, faria com inúmeros outros lugares por eles apontados ao longo do igarapé. Via de regra, o índice da presença dos manjubas era o marulhar das águas do rio em um movimento que chamam na região de “banzeiro” (*papaw*). “Manjuba está brabo”, costumam dizer.

De fato, essas casas do rio (*Deh-moy*) constituem pontos de conexão com o *Pej-deh-mi*, o rio subterrâneo onde vivem os *hop-uy-yap*, comumente chamados de manjubas. Esses seres sentem inveja dos humanos atuais por não terem logrado, no tempo da origem, transformar-se em gente verdadeira, motivo da sua ira (ver capítulo 1, seção 1.5 e capítulo 4 nesta tese). Embora nem todos os lugares onde se possa perceber a presença dos manjubas sejam tidas como malocas⁵⁹, tais locais se multiplicam ao longo dos rios: são entradas de

⁵⁹ As casas do rio são malocas são aquelas visitadas em pensamento (*āh pāh key*) pelo benzedor quando executa o benzimento do nome *mihī diin hat*.

paraná, lagos, barrancos, pedras, enfim, há uma infinidade deles onde, a qualquer momento, no percurso de uma viagem de canoa, os manjubas podem se manifestar.

Não somente nos cursos d'água se pode perceber a presença dos seres que vivem no *Pej deh Saah*, havendo também, nas matas e serras, pontos de conexão com esse patamar cósmico que funcionariam, ao que parece, como um campo de relações sociocósmicas que forneceriam o contexto das experiências de vida dos yuhupdeh. Com efeito, habitam a Terra do rio Umari, diversos outros seres que, segundo os yuhupdeh, vivem lá como gente, como no tempo da origem onde “tudo era gente”. Ocorre que, como me explicava o velho Laureano, na ocasião em que pedi para desenharem o cosmo yuhupdeh, “depois da transformação, eles ficaram peixes e animais como a gente vê hoje nessa terra” (Figura 7) Nessa condição, eles podem manifestar-se também em lugares ao longo dos caminhos da mata, sendo necessário que o velho proteja os caminhantes com os benzimentos apropriados para conjurar os riscos ali presentes.

Poucos minutos abaixo da boca do igarapé Tukumã fica a Cachoeira do Ira, *Neg See* (Cachoeira do Mel), onde, dias antes, armáramos nosso acampamento. Junto com a Cachoeira do Pequiá (*Paç See*, Cachoeira da Serra), localizada pouco acima do caminho que leva à Serra do Bacurau, formam um complexo de corredeiras que se torna um obstáculo considerável para quem sobe o rio. A cachoeira do Pequiá tem esse nome, segundo Laureano, porque era ali que *Saah Saw* tinguijava. “Ele tinguijava com pequiá, esse era o timbó do *Saah Saw*!”. E completa: “quando ele tentou pegar a mulher manjuba lá em cima, ela fugiu, e ele fez o matapi que ficou essa cachoeira *Neg See*”. Enquanto me explicava, o velho ia apontando para a corredeira e imitando os gestos da mulher manjuba (filha de *Meh Pog*) fugindo por debaixo da armadilha preparada por *Saah Saw* no ponto onde era a Cachoeira.

A cachoeira do Ira é um local de acampamento quando se viaja para a região do Traíra e dali para o Apapóris. O lugar que ocupamos por alguns dias, inclusive, já se encontrava limpo da vegetação da margem, com sinais de fogo recente e algumas latas de conserva espalhadas pelo chão. Próximo dali, encontramos um “carote” de gasolina vazio,

com as iniciais do dono pintadas em tinta azul. Segundo Felipe, provavelmente ele fora deixado ali por alguém que o tomara emprestado, tendo acertado com o dono seu futuro resgate. Esses acertos, aliás, são muito comuns entre os viajantes. Como já me referi anteriormente, o jovem Oscar viajara conosco para resgatar a rabeta de seu sogro.

Oscar, barasana que vivia em Guadalupe, era casado com a filha de Alfredo, yuhupdeh oriundo do Apapóris que mantinha uma roça próximo da Cachoeira, onde havia escondido o motor. O local, referido como “sitio do Alfredo” ficava próximo à área onde existiu, por volta de 1970, uma antiga comunidade yuhupdeh. “Isso foi no tempo do missionário”, me disse Laureano, “morou muita gente aí, era uma comunidade grande”. Batizada de Santa Aparecida, a comunidade foi reunida por ação dos missionários salesianos que passaram a agir mais intensamente, nos anos 1970, junto aos yuhupdeh. O lugar era estratégico, pois, dali, parte o longo varadouro que conecta a cabeceira do Ira ao Rio Traíra.

Oscar retornou com o motor rabeta e alguns toletes de cana que arrancara da roça de seu sogro. Permanecemos acampados no *Neg See* por mais dois dias, antes de descermos o Ira. Voltamos devagar, pescando, caçando e visitando alguns lugares localizados ao longo do Igarapé que meus companheiros me orientavam a registrar. A ocupação desses Igarapés pelos yuhupdeh do baixo Tiquié remonta, como atesta a sua memória genealógica, pelo menos até o final do século XIX e início do século XX, movimento que procurei sintetizar mais adiante com base nos relatos de alguns velhos que vivenciaram os constantes deslocamentos que resultaram na configuração atual das aldeias yuhupdeh. A esses relatos é dedicada a próxima seção.

3.2. A formação das comunidades dos Igarapés Cunuri e Ira

O Igarapé Ira é um extenso e sinuoso afluente da margem direita do rio Tiquié, o primeiro no sentido jusante-montante, logo acima da foz daquele rio, próxima ao vilarejo Tukano de Taracuí. Em seu baixo curso, o Ira apresenta larguras entre 30 e 50 metros e uma água preta que, no contraste com as areias brancas das praias que se formam no período da vazante, dá ao ele uma coloração de mel, decorrendo daí o seu nome em yuhupdeh, ou seja, *Nég Dëh*, literalmente, Igarapé Mel.

A subida até a cabeceira costuma levar entre três e quatro dias de rabeta, um dia inteiro de motor de 40 hp. Antes da popularização dos motores de popa, remava-se por mais de uma semana desde a cabeceira até se atingir a sua foz. Hoje, esse igarapé é um dos caminhos dos que se dirigem, do lado brasileiro, à região do garimpo da Serra do Traíra, já na divisa com a Colômbia. Em outros tempos, navegaram por suas águas barcos extrativistas em busca, principalmente, de sorva e cipó.

Até onde sua memória genealógica alcança, os yuhupdeh do baixo rio Tiquié narram ter vivido dispersos pela região da cabeceira do igarapé Ira, a meia distância entre o alto Tiquié e o baixo Apapóris. Alternavam a vida cotidiana entre pequenas aldeias próximas aos igarapés e temporadas de caça em acampamentos no interior da floresta ou, ainda, na prestação de serviços em aldeias Tukano em troca de farinha, folhas de coca ou mercadorias que esses conseguiam com os brancos⁶¹.

A ação dos missionários salesianos convenceu diversos grupos a se reunirem, nos anos 70, em uma “grande comunidade”, logo abaixo da cachoeira do Ira, *Neg See*, ainda no alto curso do igarapé. A posição favorecia o acesso dos religiosos aos indígenas, uma

⁶¹ Koch Grunberg (1906): “Poucas horas acima da sua boca [Tiquié], onde ele tem quase 150m de largura, entra ao sul seu considerável afluente Ira-paraná que por ter água de cor preta-amarelada recebeu o nome de “Rio do Mel”. Seu percurso inferior está despovoado; mas na região de suas fontes, entre outros povos, encontram-se muitos Makú que em parte estão sedentários, e mais ao sul estão os Yahudna e Miránya (p.259). “ De tarde passamos a boca do Castanha-Paraná, um respeitável afluente da direita [...] Com uma canoa leve subindo por sete dias, chagava-se a um “caminho ruim dos Makú” que numa marcha de cinco dias fazia uma conexão com o Yapurá”(p.280)

vez que as corredeiras constituíam obstáculos consideráveis a sua empreitada. A estratégia das ações missionárias, desde então, orientou-se por atraí-los para mais próximo da vila de Taracuí e reuni-los em assentamentos no modelo das comunidades Tukano.

Conflitos internos e necessidade de terras mais férteis e áreas com mais caça fizeram com que os yuhupdeh se dispersassem para outros locais ao longo do Igarapé Ira. Alguns passaram a “fazer roça” no Igarapé Cunuri onde, também sob influência dos religiosos, reuniram-se em povoados com “escolinha e professor tukano”. Hoje, as três comunidades yuhupdeh localizadas ao longo do Cunuri e as outras duas no Igarapé Ira são compostas por alguns indivíduos que vivenciaram esse movimento e seus descendentes.

Na sequência, pretendo sintetizar o movimento de formação dessas comunidades ao longo dos Igarapés Ira e Cunuri, relacionando-o ao processo de constituição dos grupos que os ocupam. Não se trata, ainda, de um trabalho exaustivo com as genealogias, havendo assim a necessidade futura de aprofundamentos. Não obstante o caráter lacunar dos dados, procurou-se reconstituir, em certa medida, o movimento desses grupos, uma vez que a própria perspectiva indígena sobre a sua história se ancora sobremaneira no movimento da constituição dos seus coletivos em relação ao território que ocupam.

O relato que vem a seguir foi coletado durante conversas, registro de genealogias e em oficinas do PGTA. Retrata um processo de constituição de grupos em que nomes de pessoas e lugares vão se sucedendo, bem como o de comunidades e sítios de ocupação antiga e recente, registrados na memória oral dos yuhupdeh. Em função disso, espero que a descrição não seja árida ao leitor, mas é fundamental esboçar aqui esse movimento de constituição de grupos. De certo modo, esse trabalho complementa os dados disponíveis na tese pioneira de Lolli (2010) sobre os yuhupdeh do Tiquié. É minha intenção, mais adiante, completar os dados aqui expostos e contribuir para uma melhor compreensão da história e das dinâmicas sociais de ocupação dessa vasta região localizada no interflúvio Tiquié-Apapóris. (Mapa 1)

De fato, é interessante notar que nos mapas da Terra Indígena Alto Rio Negro, a

região aparece como um grande vazão. Já na ocasião da demarcação das Terras nos anos 1990, Pozzobon (2002) chamava a atenção, na definição das fronteiras a serem demarcadas, sobre a importância de se reconhecer a presença dos Nadehup na região dos interflúvios para uma demarcação que levasse os limites para além dos grandes rios onde se localizavam as aldeias tukano. Pozzobon chamava a atenção não somente para importância ecológica da proteção dos chavascas e das cabeceiras dos igarapés que vertem águas para os grandes rios, mas também do papel dos povos Maku no sistema de trocas onde eles forneceriam caça e outros produtos da floresta aos índios do rio.

Com efeito, quando hoje se elaboram os planos de gestão ambiental (PGTA's) - ou os "planos de vida" como têm sido chamados por pressupor uma visão integrada das diversas dimensões (social, econômica, política, cosmológica) da vida social dos povos da região - visa-se ao manejo de recursos respeitando-se as dinâmicas locais "no padrão de uso e ocupação dos territórios" (FUNAI, 2013). Nesse sentido, torna-se relevante dar visibilidade à dinâmica socioambiental dessa vasta região de ocupação yuhupdeh, principalmente em face do acirramento das pressões pela sua exploração em projetos de mineração.

Para efeito de localização dos relatos nos nossos marcos temporais, pode-se ancorar os relatos em dois fatos bastante conhecidos e que marcaram a história da região no século XX: a ação dos patrões da borracha - entre o final do século XIX e início do XX - e dos missionários salesianos na região - a partir dos anos 1920. Esses acontecimentos articularam-se a dinâmicas de transformação internas ao próprio grupo - como as alianças de subgrupos - que resultaram na configuração atual dos grupos yuhupdeh que ocupam o baixo rio Tiquié. As informações foram coletadas a partir de relatos de indígenas pertencentes aos clãs *Onça caba*⁶², *Areia de Onça ou Onça pequena e Pedra* que habitam as comunidades do Cunuri onde baseei meu trabalho de campo.

Para facilitar a compreensão do movimento de ocupação dos Igarapés Ira e Cunuri recomendo que a leitura seja acompanhada da consulta aos mapas (Mapas 7 e 8). Os mapas apresentam as comunidades que vão sendo numeradas com um algarismo circulado, indicando a ordem de ocupação no tempo, da mais antiga para a mais recente.

⁶² Caba: tipo de vespa.

São dois Mapas, um para a formação das comunidades do Cunuri e outra para as do Ira. Quanto às informações de genealogia, os indivíduos são numerados de acordo com sua posição nos diagramas no final da seção. No diagrama o clã que o indivíduo pertence é representado pela cor corresponde. Para facilitar a compreensão, reproduzem-se recortes do diagrama de parentesco na sequência da informação dada.

3.2.1. Formação das comunidades do Cunuri

O termo clã é utilizado na etnografia Nadehup para se referir aos grupos agnáticos descendentes de um ancestral comum que, conforme os mitos de origem, chegou à região no ventre da cobra canoa. Quando se declina a pertença a um clã, o termo que se utiliza é *uy yap*, expressão em que *yap* corresponde a uma partícula individualizadora, antecedida de *uy*, partícula locativa indicadora de proximidade (Silva e Silva, 2010).

De fato, quando se pergunta a que gente um yuhupdeh pertence (*niih yuhup ãm yih?*, literalmente, *que gente você é?*), obtém-se como resposta a filiação clânica do inquirido (*yãam-uy-yap ãh yp*, ou seja, *eu sou um-do-onça*). É esse o modo de diferenciação entre os parentes consanguíneos, *tih yuhup deh* (pertencentes ao mesmo clã), os afins ou “considerados” parentes, *ti ip daak deh* (pertencentes a outros clãs yuhupdeh) e os não parentes, *tih yuhup yap* (pessoas de outras etnias ou não indígenas).

Nesse sentido, é no ritual de nomeação que se confere o nome clânico ao nascituro (esse ritual será analisado de modo mais detalhado no capítulo 4), tornando-o uma pessoa verdadeira (*yuhupdeh*). A pertença a um clã é evocada ainda nos benzimentos de cura e proteção, nos rituais de iniciação masculina – os juruparis - realizados com a presença das flautas sagradas pertencentes ao clã do iniciado, e nos rituais de troca - os dabucuris - em que se criam ou se reforçam vínculos com outros clãs yuhupdeh, outros grupos indígenas ou mesmo com não índios.

Os ancestrais clânicos dos yuhupdeh saíram da cobra canoa com seus instrumentos rituais e benzimentos, passando a dar nomes aos seus descendentes; “assim

como o padre faz”, explicou-me o velho Laureano do clã *Onça Caba* de São Martinho. Depois de se transformarem (tirarem sua “camisa de peixe”) na Serra do Bacurau (*Boy paç*), os yuhupdeh passaram a ocupar uma vasta área entre o Sul do Tiquié e o baixo Apapóris. Viveram dispersos em pequenas aldeias ao longo dos igarapés da região entre as cabeceira do Ira e do Castanha (Castanho, Abiu, Miriti, Pedra, Flor, Peneira) (Ver mapa 7 n^a1).⁶³

Nesse tempo “do nosso avô”, segundo conta Laureano, os grupos yuhupdeh viviam da caça, da coleta, do cultivo de pequenas roças e da pesca nos igarapés próximos à aldeia. Suas aldeias eram formadas por grupos domésticos (Silverwood-Cope, 1990; Pozzobon, 2011) reunidos em torno de um fogo, composto a partir de um casal, seus filhos e filhas, podendo, eventualmente, incluir irmãos ou irmãs solteiras e parentes viúvos de qualquer dos cônjuges, assim como os filhos solteiros do casal⁶⁴. Coabitavam ainda grupos domésticos pertencentes a clãs afins, dando aspecto multiclânico aos aldeamentos yuhupdeh.

A grande mobilidade era o fator característico desses grupos. “Nossos avós tinham muitos lugares onde eles passavam, não ficavam o tempo inteiro em um lugar, iam atrás da caça, passavam muito tempo lá, 3-4 meses, depois retornavam”, dizia o velho Laureano. Perguntado sobre outros motivos que levavam ao intenso deslocamento, o velho aponta, de imediato, as constantes brigas: “eles iam embora por causa das brigas, acontecia muita briga nesse tempo”⁶⁵. Além das brigas, eventuais trabalhos nas aldeias dos Tukano, doenças, morte de algum parente ou busca por terras melhores para roças são fatores também apontados.

⁶³ Ver no mapa ordem de ocupação: no texto, indicado com o numeral entre parênteses (n). Os mesmos números indicam que os acontecimentos são simultâneos

⁶⁴ Pozzobon (2011) defende que os Maku emulam a sociedade ribeirinha ao defender um postura agnática como ideal, mas que na prática coabita-se com os cunhados o que resulta numa composição cognática de suas aldeias. Quando inquiridos sobre essa condição, disseram-me não ver nenhum problema na coabitação com os cunhados.

⁶⁵ Laureano cita um chefe guerreiro que eles tiveram, chamado Hat (Jacaré): nesse tempo a gente fazia guerra. Referência as guerras entre grupos indígenas que serviam para justificativa para a ação das tropas de resgate do final do século XVIII.

Laureano relata que nesse tempo houve uma grande dispersão dos grupos pelo mato. “Foi por causa do Manduca, que vinha pegar gente. Eles entraram no mato com medo do Manduca, todo mundo, até Tukano”. O velho conta que a avó de sua esposa (WMM), *Ih min*, fora raptada por um irmão de Manduca, chamado Calistrato. O fato aconteceu em uma aldeia próxima ao local conhecido como Lago de Esquilo (*Wom moh*) (Ver mapa 7, nº2), logo acima da boca do igarapé Marapatá, afluente do Ira. Levada até Barcelos, no Médio Rio Negro, ela teria conseguido fugir, “amigando com um rapaz” que a levou até São Gabriel. De lá, *Ih min* teria viajado com dois filhos por dois meses pelo rio e pelo mato até chegar à cabeceira do igarapé Ira e se juntar novamente aos seus parentes.

Manduca, ou Manuel Antonio de Albuquerque, foi um comerciante de borracha que se instalou no Baixo Rio Uaupés, entre os anos 1900 e 1920, chegando a ser nomeado subprefeito de São Gabriel e Delegado dos Índios, condições que lhe davam autoridade sobre os indígenas da região. Manduca é tristemente lembrado pelos índios pela sua crueldade⁶⁶. Relatam que ele os capturava, torturava-os, assassinava-os pelos motivos mais banais. Roubava suas filhas e as estuprava, tornando-as suas empregadas e escravas sexuais. Hoje, quando se desce o Uaupés, vê-se, à margem esquerda, no local chamado sitio Bela Vista, as ruínas da casa de alvenaria que ele construiu e onde morou.

De acordo com Laureano, depois da morte de Manduca e com a chegada dos salesianos, os Tukano voltaram para o Tiquié e os yuhupdeh continuaram “espalhados”, movimentando-se pelos igarapés e varadouros da região da cabeceira do Ira. Frequentemente, estabeleciam-se, por um certo tempo, em algum “sítio”. O local que os yuhupdeh chamam de sítio corresponde a um assentamento que tem como referência um homem que para lá vai com sua esposa e filhos – eventualmente, com pai, genros e netos

⁶⁶ De acordo com Wright (2005) Manuel Albuquerque, ou "Manduca", foi “um brasileiro mestiço que ocupava a posição de subprefeito de São Gabriel e Delegado dos índios do Uaupés, Içana e Xié. Como Garrido, ele tinha subido ao poder durante o auge do boom e, junto com seus irmãos, tinha se estabelecido no Uaupés, 'casando-se' com índias e gerando numerosa prole. Histórias orais dos índios Desana do Rio Tiquié não deixam qualquer dúvida de que Manduca controlava o trabalho indígena através de violência e terror, e que levava à força e violentava mulheres e crianças indígenas. De fato, provavelmente ele é a mesma figura descrita por Gordon MacReigh, que viajou no Uaupés em 1914, como o "Rei do Uaupés", cujo apelido entre os índios significava "Homem que torna o rio ensangüentado" (MacReigh, 1926: 320). um "rei" já decadente, com o final do boom do caucho, aguardando a chance para explorar balata, então em maior abundância no Uaupés colombiano”.

- e faz ali uma roça. As razões que levavam um homem a se mudar para um sítio frequentemente relacionavam-se com desentendimentos na aldeia de origem ou com a busca de terras mais férteis para plantio de suas roças.

Navegando-se ao longo dos igarapés da região é comum apontarem para o local onde foi o sítio de algum yuhupdeh vivo ou já falecido. Certa ocasião, de passagem pela boca do Igarapé Tukumã, afluente do Ira, logo acima da cachoeira *Neg See*, Laureano me contava que, a alguma distância dali, já no igarapé Abiu, podia-se ver ainda o “umari do *Tah yot*”. A árvore havia sido plantada no sítio por esse “parente antigo” que ali vivera há algumas gerações⁶⁷. Ao longo do Igarapé Ira e do Cunuri, localizam-se diversos desses sítios, atuais e antigos. O nome do sítio tem inicialmente como referência o nome daquele que ali fez a primeira roça.

A localidade cresce na medida em que os filhos e filhas vão se casando ou vão se agregando a ela outros parentes. Não raramente, a visita de um irmão ou cunhado se prolongava, passando o parente a residir no local. Se houvesse cônjuges disponíveis, podia-se acertar um casamento. O assentamento crescia dessa forma e se tornava uma aldeia (*yãm*, *sãhata*, *hõhón*), ou seja, um grupo local com vários grupos domésticos, consanguíneos e afins, coabitando (Silverwood-Cope, 1990; Pozzobon, 2011). Periodicamente, reuniam-se grupos para tomar caxiri, dançar, realizar dabucuris e juruparis. O termo *yãm*, aliás, utilizado para se referir ao grupo local pode significar dançar, cantar ou, ainda, tocar um instrumento (Silva e Silva, 2010).

Nos anos 60, os yuhupdeh relatam ter vivido em uma grande aldeia, “Toco de Arumã” (*Wihi din*) (Ver mapa 7, nº3), próxima da Cachoeira da Rã (*woh-se*), no alto curso do Igarapé Ira “Aí que chegou aquele padre Lourenço”, relata Laureano sobre o missionário salesiano designado para trabalhar junto a eles. Nesse tempo, adotou-se o termo comunidade para se referir aos grupos locais. O termo remete ao projeto dos

⁶⁷Na mesma viagem, um pouco mais abaixo da cachoeira, descemos para colher abacaxi no sítio do Alfredo. Alfredo tinha casa na comunidade de Guadalupe, no baixo curso do Igarapé e roças ali próximo. Mas mantinha um sítio na cabeceira do Ira, “lugar de terra mais fértil”, onde passava vários meses do ano. De fato, muitos yuhupdeh de Guadalupe manifestaram, a contragosto do missionários e agentes de saúde, vontade de voltar a habitar a cabeceira, onde moravam antes da chegada dos religiosos, em função de haver lá terras mais férteis que na atual localização.

religiosos de organizar povoados ribeirinhos nos moldes das Comunidades Eclesiais de Base⁶⁸ vinculadas a uma dada paróquia, no caso yuhupdeh do baixo Tiquié, a paróquia de Taracúá.

Coabitavam em *Toco do Arumã* yuhupdeh pertencentes a grupos que trocavam mulheres entre si. “Lá eles moravam todos misturados com os cunhados, tinha Onça [Grande], Pedra, Funil, Chavascal”, conta Laureano⁶⁹. Foi aí que, segundo o velho, instituiu-se a figura do capitão. Designado para liderar a comunidade, o capitão tinha a função de organizar os eventos comunitários (festas, ajuris, etc.), além de agir na mitigação de conflitos⁷⁰ (Lasmar, 2005). Desentendimentos e falta de comida (caça, peixe), entretanto, levaram a comunidade a se desfazer. O avô de Laureano, José Constantino (Clã Onça) e seu cunhado Miguel (Clã Pedra) rumaram com suas famílias, pelo varadouro – cerca de um dia de caminhada - até a cabeceira do Igarapé Cunuri, próximo a Serra do Caniço (*Day-Suk-Páç*).

No Cunuri, estabeleceram-se em um local chamado *Poço do Preguiça* (Ver mapa 7, nº 4), próximo a uma aldeia miriti-tapuia. Essa aldeia era formada por descendentes dos índios miriti-tapuia que mataram Calistrato, “isso no tempo do Manduca”, lembra Laureano sobre a morte do irmão de Manduca. Ocorre que Calistrato fora morto no rio Tiquié, logo acima da boca do Cunuri. Certos da vingança, os miriti-tapuia subiram o Cunuri e foram morar na região da cabeceira, onde fizeram roça e permaneceram. “Nosso avô trocava aturá por maniva, trabalhava na roça do miriti-tapuia”, conta o velho e

⁶⁸ Esse modelo baseava-se na organização da comunidade em núcleos familiares habitando casas separadas com um “sistema de cargos comunitários” com funções específicas – capitão, vice-capitão, professor, catequista e animadores – com o objetivo de “zelar pela união do grupo e pelo desenvolvimento comunitário ‘ (Lasmar, 2005, p 91). Além disso, os religiosos pretendiam com esse modelo, dotar os indígenas de autonomia produtiva rompendo principalmente a cadeia de dependência dos patrões.

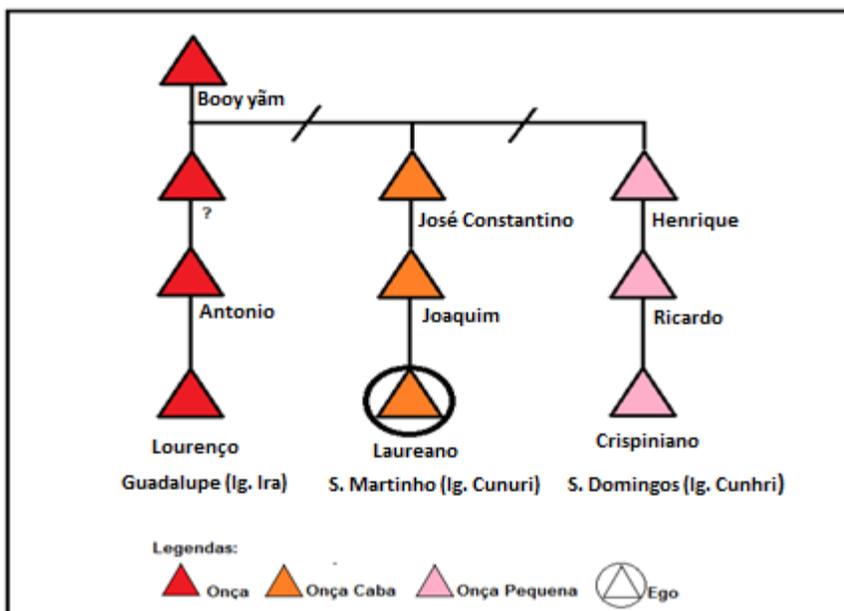
⁶⁹ Em um episódio pouco esclarecido mas muito citado, contam que vivia entre eles yuhupdeh do clã Zarabatana (*Baku uy yap*). Nesse local, segundo relata, *Meh pog*, a cobra grande, teria comido os filhos dessa gente” que, de tristeza, foram embora pra longe, para a região do Apapóris

⁷⁰ Lasmar (2005) chama a atenção, para o fato de que o que ela denomina “sistema social de prestígio” com base na definição de Ortner & Whitehead (1981) para “conjuntos de posições ou níveis resultantes de uma avaliação social específica” estabelecido nas comunidades pelos salesianos, não encontrar necessária correspondência com o mesmo mecanismo já presentes nas sociedades indígenas. No caso dos yuhupdeh, não obtive informações sobre os critérios para escolha dos capitães, mas os relatos indicam como figura de referência aquele que primeiro ocupava o lugar no qual a comunidade viria a se formar.

complementa: “mas desciam para o Ira também, iam atrás da fruta, da caça, voltavam”.

Desse tempo, Laureano faz referência a uma briga que teria havido entre irmãos em que “racharam a cabeça” de Henrique, irmão de seu avô. Não me ficou claro o motivo do desentendimento, mas o fato é que a comunidade se desfez. As famílias de Henrique e Miguel passaram a ocupar um sítio denominado Castanheiro (*Tiw did ket*), onde o “miriti-tapuia deixou eles fazerem roça”, conta o velho. A família de José Constantino mudou para um sítio chamado Apuí. Um terceiro irmão, não identificado, seguiu para o Ira. Essa briga parece ter resultado na fissão do Clã Onça, surgindo dois subclãs, Onça Caba e Areia de Onça ou Onça Pequena (passo adotar o termo Onça Pequena). De Fato, José Constantino e Henrique são apontados como os cabeças, ou seja, os primeiros de cada um dos subclãs, conforme diagrama abaixo. Já os miriti-tapuia, algum tempo depois, mudaram-se para o Tiquié.

Diagrama 2: Fissão Clã Onça



Nos anos 80, sob influência dos missionários, os yuhupdeh passaram a morar em uma grande comunidade, batizada de São Tomé (Ver mapa 7, nº5), próxima à foz do Cunuri. Reuniram-se ali os grupos domésticos que habitavam os sítios daquele igarapé. “Foi irmã Olga que me pediu para fazer uma comunidade”, contou Laureano. Segundo seu relato, na volta de uma viagem ao Ira, foi abordado pela missionária, ainda no Tiquié, e convencido a reunir os yuhupdeh em uma comunidade com “escolinha e professor”. A rigor, reuni-los em comunidades mais próximas da foz do Cunuri, a poucas horas de distância do povoado de Taracuá, facilitaria o trabalho de catequese, e auxílio em questões de educação e saúde.

Ocorre que, até os anos 70, a preocupação dos missionários no Uaupés e Tiquié concentrou-se na catequese dos índios do rio, alcançando apenas os hupdah e yuhupdeh que se encontravam nas aldeias Tukano. Além das dificuldades de acesso, dada a sua intensa mobilidade, a desaprovação dos tucanos era outro fator que limitava o trabalho com os índios do mato. A partir dos anos 1970, o trabalho específico dos “padres itinerantes”, os religiosos que se dedicavam aos povos Nadehup, intensificou-se na direção de reuni-los em assentamentos fixos, nos moldes dos povoado-missão (Athias, 2005; Marques, 2015) que passaram a ter lugar entre os hupdah.

A comunidade de São Tomé congregava, além dos yuhupdeh do Cunuri, algumas famílias hupdah. Ali, as irmãs instalaram uma escola com “professor tukano e capitão”, afirma Laureano, e complementa: “tinha vice-capitão, catequista, animador, era uma comunidade grande, muita gente mesmo!”. Além da família de Laureano (Clã Onça Caba) e de seu pai Joaquim, foram para lá as famílias de Ricardo (Clã Onça Pequena), dos irmãos Sabá e José (Clã Pedra). Residiram, ainda, em São Tomé, os cunhados de Laureano, Bibiano e Guilherme, ambos hupdah oriundos do Igarapé Japu (Povo hupdah, Zogue Zogue). “Mas fizeram muito estrago lá, morria muita gente, velho, criança, aí fomos embora”, relata Laureano sobre como a São Tomé se desfez. Segundo o velho, a comunidade havia sido “soprada” por pajés tukano, razão das enfermidades. Desfeita São Tomé, em 1993, os yuhupdeh se dispersaram novamente pelo igarapé Cunuri, dando forma à atual configuração das três comunidades existentes ao longo desse igarapé, São Domingos, São Felipe e São Martinho.

A família de Ricardo (Onça Pequena), Sabá (Pedra) e José (Pedra) retornam ao sítio Castanheiro rebatizando-a de comunidade São Domingos (Diagrama 3). Juntou-se a eles mais recentemente alguns yuhupdeh vindos do Igarapé Castanha, pertencentes ao clã Japurá Paraná. A razão da mudança não me foi esclarecida. (ver mapa 7, nº 6). Francisco (Onça Caba), irmão de Laureano, depois de viver por um tempo em São Domingos, retornou com sua esposa e filhas ao local da antiga comunidade São Tomé (ver mapa 7, nº 7), rebatizando-a de São Felipe (Diagrama 4)

Já Laureano desceu com sua família e seus cunhados Hupdah para um sítio (buritizeiro que boia) pouco abaixo de São Tomé, batizando-o de São Martinho. Em 2004, desceram mais abaixo para o local onde seu filho, Felipe, tinha se estabelecido um tempo antes com a família do sogro, José Pires, hupdah de Taracua Igarapé (Clã *Sokw'üt noh k'öd teh*); ali, continuaram a adotar o nome de São Martinho (ver mapa dispersão clânica 8) para se referir à comunidade (Diagrama 5). “Esse meu sogro trabalhou sorva no Ira com o Cesário, patrão do papai”, me relatou Felipe, e complementa “depois morou em São Tomé”. Além da esposa de Felipe, Elza, duas outras filhas de José se casaram com filhos de Laureano.

Diagrama 3- Comunidade São Domingos (Igarapé Cunuri)

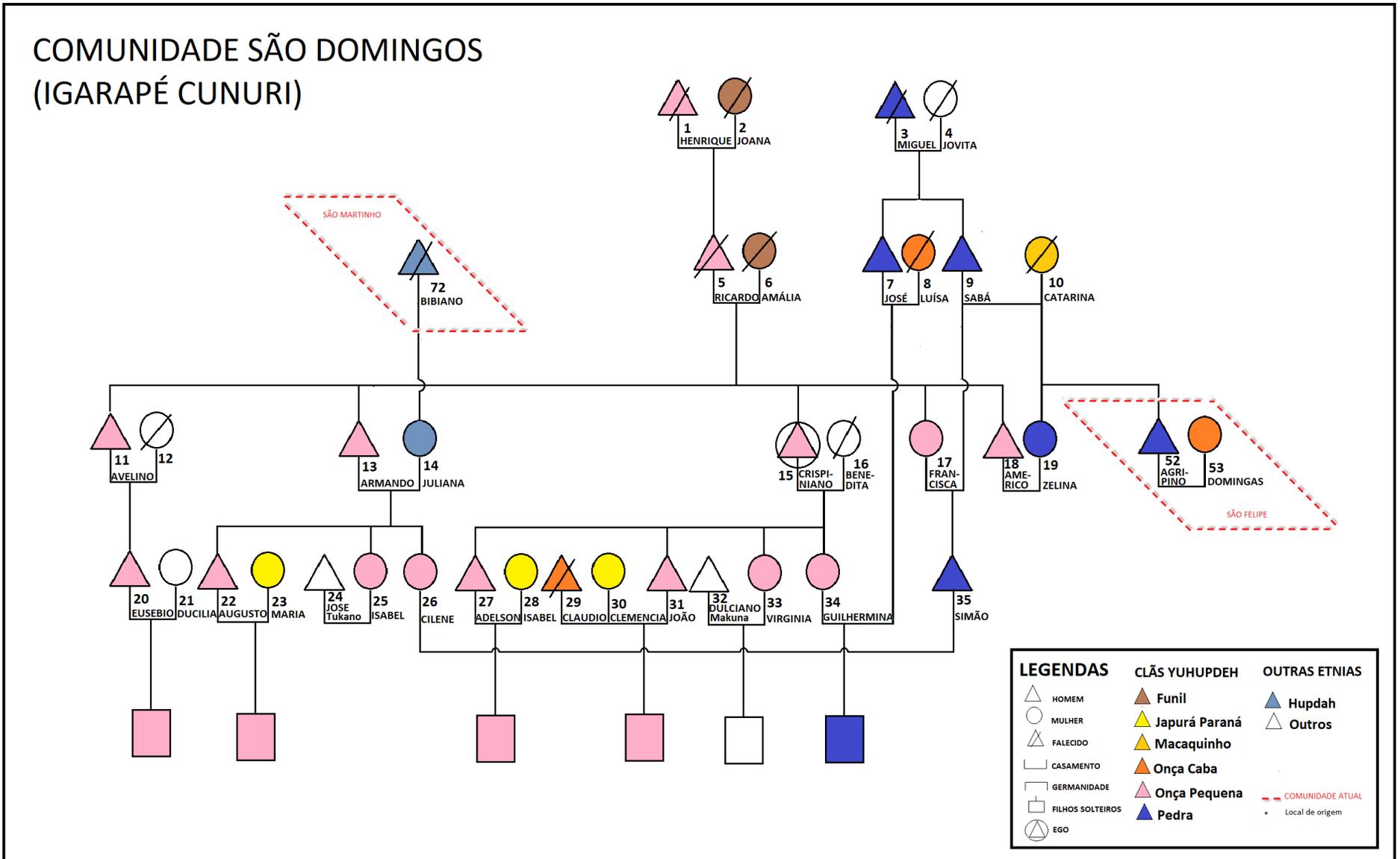


Diagrama 4 – Comunidade São Felipe (Igarapé Cunuri)

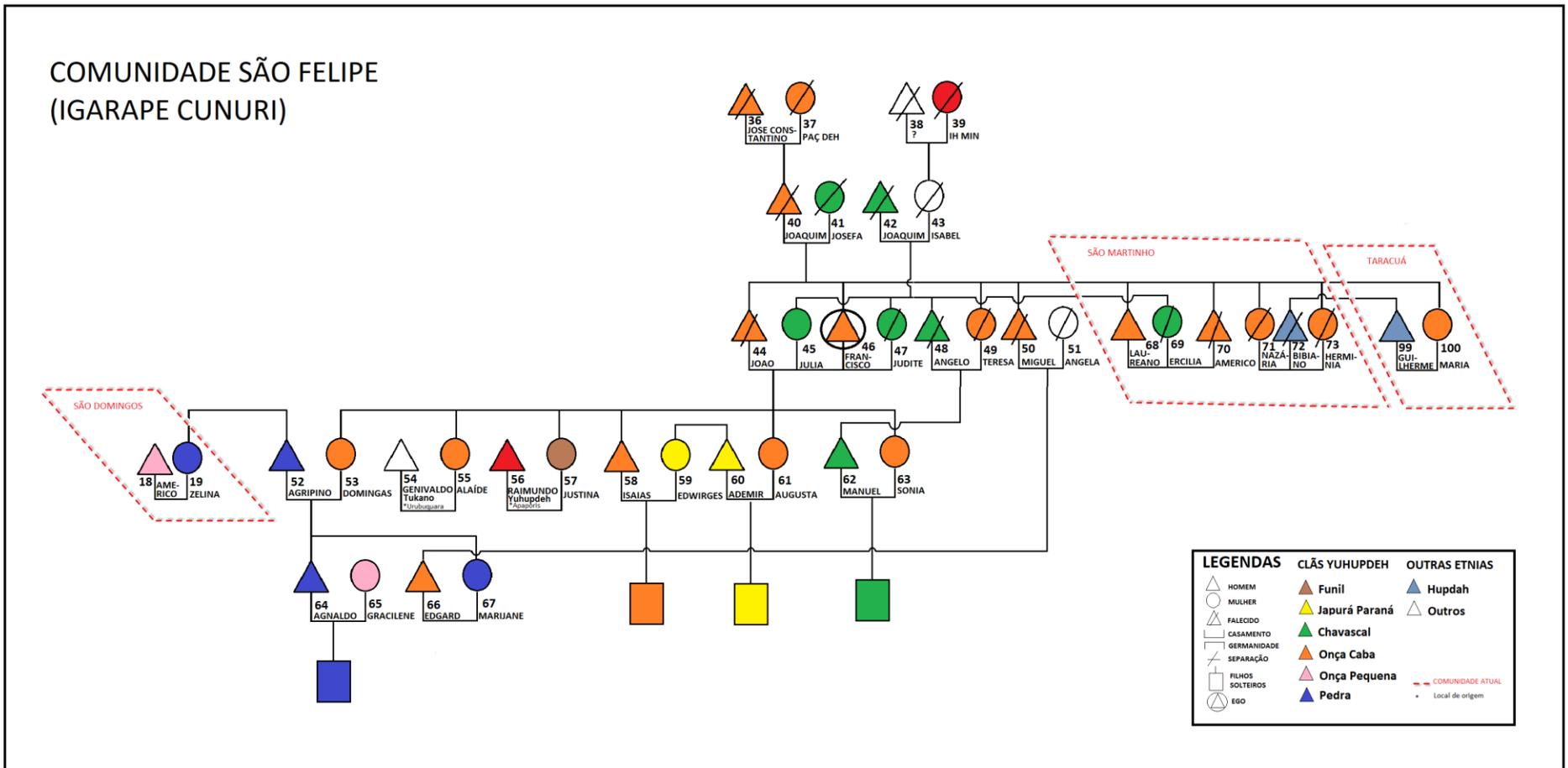
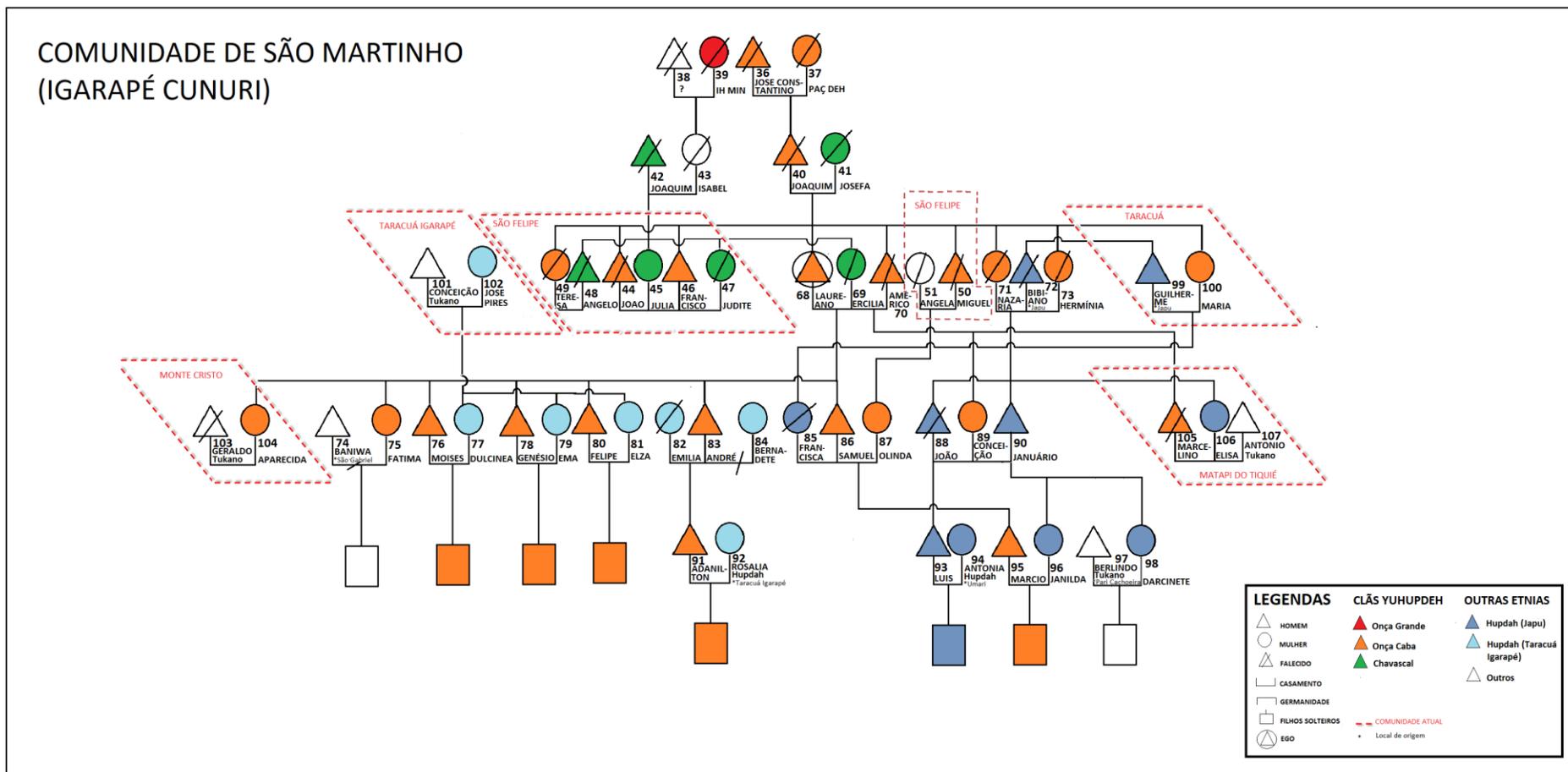


Diagrama 5 – Comunidade São Martinho (Cunuri)



A composição atual da comunidade de São Martinho chama a atenção por destoar das demais. Ela foi formada em torno de Laureano (indiv. 68) que é o homem de referência. O homem de referência de uma comunidade comumente é o mais velho do clã, via de regra, o benzedor mais experimentado e aquele deu os nomes clânicos aos demais. Em muitos casos quando se quer referir aos moradores de uma comunidade, toma-se o nome desse homem para realizá-lo, por exemplo, “o povo do Laureano”, referindo-se ao homem mais velho de São Martinho. Em uma comunidade onde se convive com afins, o cunhado mais velho, e não raro também o benzedor mais experiente, torna-se também referência.

O diagrama 5 corresponde a formação da atual comunidade de São Martinho. Ele recua a memória genealógica em duas gerações acima de Ego (FF, MF, MM, FM), a partir do homem mais velho da comunidade, Laureano, cujo relato nos serviu de base; esse recuo leva à cabeceira do Igarapé Ira, ao tempo em que viviam “espalhados” por uma vasta região entre a cabeceira do Ira, a Serra do Traíra e o baixo Apapóris⁷¹. Desse tempo, Laureano destaca que seus avôs se casaram com o “próprio povo deles”. De fato, quando inquiridos sobre os casamentos com o próprio clã, os yuhupdeh, dizem que antigamente era mais comum; hoje, evita-se⁷².

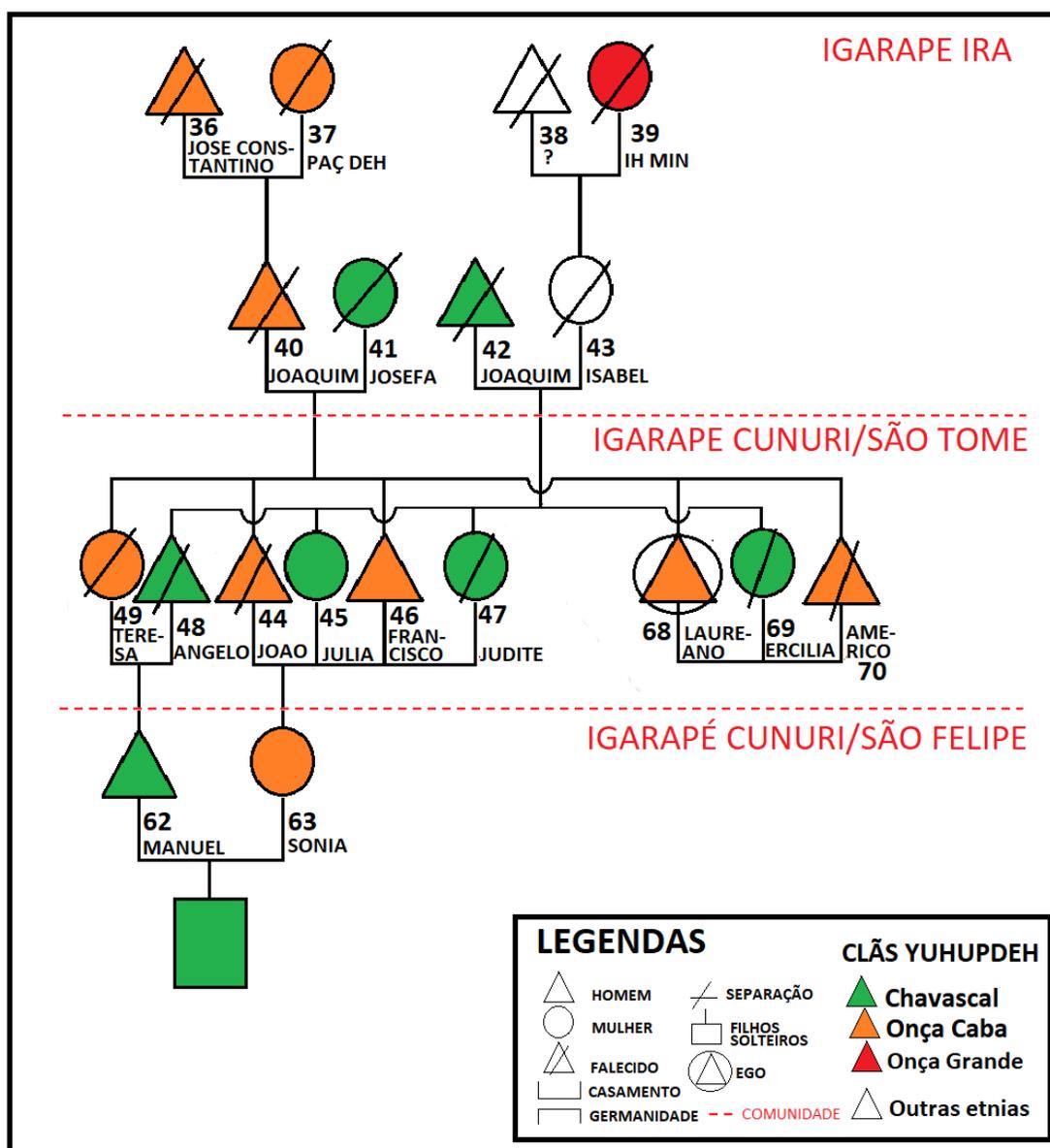
Esses casamentos teriam ocorrido quando eles viviam em sítios próximos à boca do rio Traíra. Dali subiram para Igarapé Ira, onde o seu pai, Joaquim (indiv. 40), casou-se com uma yuhupdeh pertencente ao clã chavascal, Josefa (indiv. 41) proveniente, segundo Laureano, da região do rio Apapóris. A aliança permaneceu na geração de Laureano, em que três dos seus irmãos, João (indiv. 44), Francisco (indiv. 46) e Américo (indiv. 70), casaram-se, na comunidade de São Tomé, com mulheres chavascal, respectivamente, Julia (Indiv. 45), Judite (indiv. 47) e Ercília (Indiv. 69); e sua irmã, Teresa (indiv. 49), casou-se com um homem chavascal, Ângelo (indiv. 48). Depois que Ercília, Francisco e Júlia

⁷¹ A Serra do Traíra é referida no mito com um lugar sagrado dos Yuhupdeh, o *Ku Teh Paç* (Serra de Deus) casa do herói mítico Do Saah.

⁷² De fato, de um total de 75 casamentos dados em 5 gerações que registrei, somente 3 se deram entre membros do mesmo clã.

ficaram viúvos, reeditaram o enlace casando-se com os cunhados: Laureano casou-se com Ercília e Francisco com Júlia. Em São Felipe, Manuel (indiv. 62), filho de Angelo e Teresa, casou-se com Sônia (indiv. 63), filha de João e Júlia mantendo a aliança entre os clãs.

Diagrama 6: Yuhupdeh Onça Caba/Yuhupdeh Chavascal

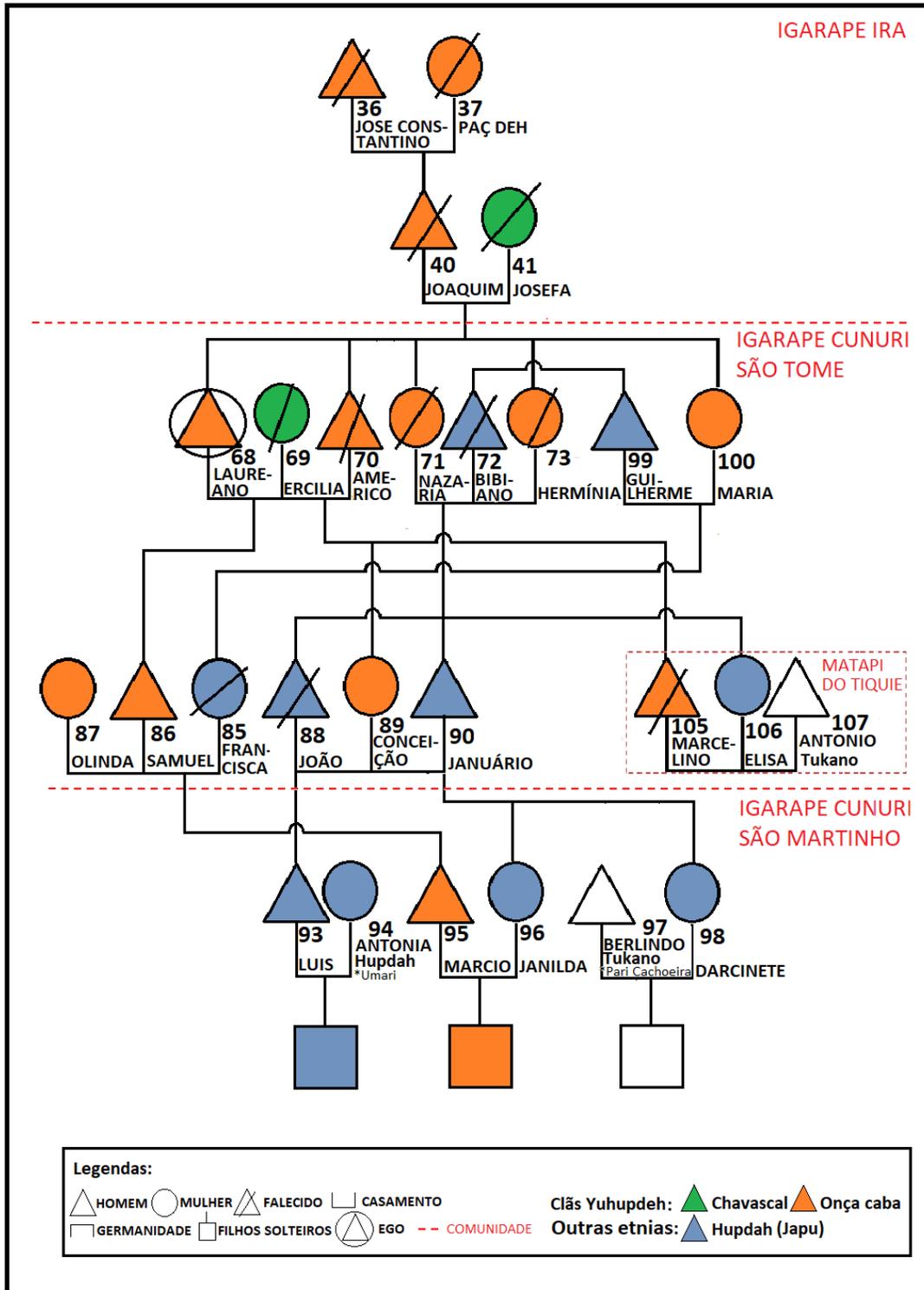


Na comunidade de São Tomé (diagrama 7) , duas irmãs de Laureano, Hermínia (indiv.73) e Maria (indiv. 100) casaram-se com dois homens hupdah, Bibiano (indiv. 72) e Guilherme (indiv. 99), provenientes do Igarapé Japu, de onde se mudaram depois de uma briga cujo motivo não me foi esclarecido. Morta Hermínia, Bibiano voltaria a se casar com outra irmã de Laureano, Nazária (indiv.71). Ainda em São Tomé, o filho de Bibiano, João (indiv. 88), casou-se com uma enteada de Laureano, Conceição (indiv. 89), que, uma vez viúva, casou-se com outro filho de Bibiano, Januário (indiv. 90), mantendo a aliança entre os grupos. O mesmo se deu com outro enteado de Laureano, Marcelino (indiv. 105) que se casou com uma irmã de Januário, Elisa (indiv. 106). No mesmo sentido, Samuel (indiv. 86), filho de Laureano, casou-se, em primeiro casamento com Francisca (indiv. 85), filha de Maria e Guilherme, antes de casar com Olinda (indiv. 76).

Já em São Martinho, uma das netas de Bibiano, Janilda (indiv. 96), filha de Januário, casou-se com um dos netos de Laureano, Márcio (indiv. 95), filho de Samuel, reeditando a aliança na forma de casamento de primos. A outra filha, mais velha, Darcinete (indiv. 98) casou-se com um rapaz tukano (indiv. 97) de Pari Cachoeira. Inquirido sobre porque ela não se casou com um primo como a irmã mais nova, o pai respondeu que naquela época “não tinha marido por aqui”. Na mesma situação, o filho de Conceição do primeiro casamento, Luís (indiv. 93), casou-se com Antonia (indiv. 94), uma mulher hupdah do mesmo clã de seu pai que viera junto a uma família tuyuka do Alto Tiquié.

O desequilíbrio entre a quantidade de homens e mulheres disponíveis para casamento parece ser um fator determinante na lógica de alianças que levou à conformação atual das comunidades yuhupdeh do baixo Tiquié uma vez que provoca o constante deslocamento a outras comunidades em busca de cônjuges. De fato, os relatos dos yuhupdeh são pontuados por expressões do tipo “ali, viviam somente homens” ou “nesse tempo, faltou mulher para casar em São Martinho”. Nesse ponto, a atual geração de crianças de São Martinho aponta para a possibilidade de se arranjar casamentos locais entre os Hupda (Clã Zogue Zoge, oriundo do Japu) e os Yuhupdeh (do clã Onça Caba), a exemplo do casamento de Janilda e Márcio, consolidando a aliança entre os clãs.

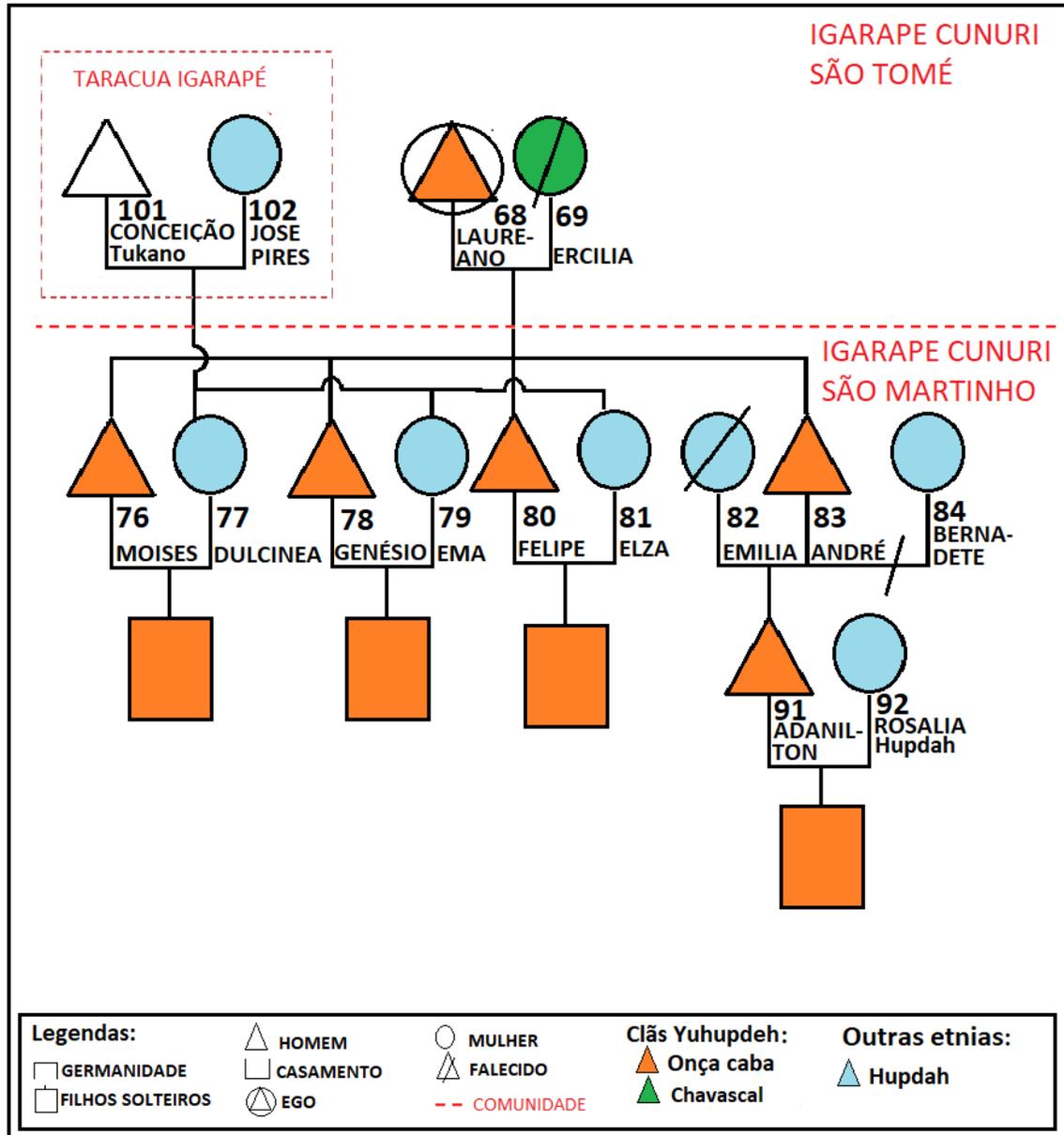
Diagrama 7: Hupdah (Japu)/Yuhupdeh



Essa parece ser uma tendência verificável na aliança estabelecida entre o Onça Caba, cujo homem de referência é o velho Laureano e o clã hupdah (Zogue Zogue), cuja referência, morto o velho Bibiano em 2014, tornou-se o seu filho Januário, cujas filhas começam a se casar com homens Onça Caba, reeditando a aliança estabelecida por seu avô. Essa aliança torna-se mais interessante quando se atenta para o fato de que, embora pertencentes ao mesmo tronco linguístico, hupdah e yuhupdeh são línguas distintas, aspecto que vai de encontro ao conhecido caráter linguisticamente endogâmico dos grupos Nadehup, fator, aliás, diacrítico em relação aos povos Tukano conforme a literatura da região.

De fato, não apenas tal tendência não se verifica nas outras comunidades como em nenhum momento me foi apontado o fato de falar a mesma língua como limitante ao casamento entre dois indivíduos. Ao que parece, fatores contextuais como a proximidade espacial proporcionada pela coabitação em São Tome, no caso da aliança estabelecida entre os Hupdah (Clã Zogue Zogue) e os Yuhupdeh (Clã Onça Caba), foram determinantes na configuração da distinção inicial que permitiu o casamento. O que parece ter ocorrido também com o primeiro casamento entre um yuhupdeh Onça Caba, Andre (indiv. 83), e mulheres hupdah, Bernadete (Indiv. 84) e Emília (indiv. 82); ambas de Taracuí Igarapé, replicado no casamento de seus irmãos e, mais recentemente, de seus filhos, com mulheres do mesmo clã Hupdah de Taracuí Igarapé (diagrama 8). Essa tendência, entretanto, precisa ser melhor verificada não só com o aprofundamento das genealogias, mas com a observação dos próximos casamentos em São Martinho - uma vez que a presença de filhos e filhas solteiras dos casais envolvidos nessas alianças poderá permitir a replicação dos casamentos entre eles - o que foge ao escopo dessa tese.

Diagrama 8: Hupdah (Taracua Igarapé)/Yuhupdeh



3.2.2 Formação das comunidades do Igarapé Ira

A comunidade de Guadalupe fora formada nos anos 2000, depois que alguns grupos Yuhupdeh foram convencidos a deixar a antiga comunidade onde viviam, Santa Aparecida, e se mudarem para mais próximos da foz do Igarapé; mais perto, portanto, tanto da rota de trocas do Tiquié, quanto da vila Tukano de Taracuí, a cerca de duas horas de rabeta da foz do Ira, onde trocam peixe e caça por mercadorias industrializadas e onde obtém auxílio em saúde.

Sempre que perguntava sobre as razões da mudança, os yuhupdeh de Guadalupe me apontavam a longa distância entre a região da cachoeira do Ira e a sua foz como motivo principal, embora reclamem da pouca quantidade de terras para roças no local onde hoje está a comunidade. De fato, eles viajam constantemente à região da cabeceira do Ira para pescar e caçar quando necessitam desses produtos para trocar no Tiquié. Alguns deles, como Alfredo, conforme mencionado anteriormente, mantém roça no local onde fora a antiga comunidade de Santa Aparecida, local os yuhupdeh de Guadalupe viveram nos anos 70.

Ocorre que, nos anos 1970, depois do fim da comunidade *Toco de Arumã*, enquanto um grupo, como se viu na seção 3.2.1 desse capítulo, rumou para o Igarapé Cunuri, outro se estabeleceu em uma comunidade batizada de Boa Vista, logo acima da Cachoeira *Neg See*, no Igarapé Pedra, onde a convivência com missionários tornou-se mais acentuada. “Ali chegou aquele americano também” me dissera o velho Domingos Barroso (Indiv.112) sacando de uma pasta de documentos uma fotografia na qual aparece ao lado do casal de missionários evangélicos norte-americanos, Daniel Jore e Cheryl Jore, linguistas do SIL (Summer Institute of Linguistics).

Domingos pertence ao clã Funil (*Soop uy yap*) e seus avôs e pais viveram dispersos pela região da cabeceira do Igarapé Ira, na região do Igarapé Abiu (ver mapa 7, nº1), até a chegada dos missionários nos anos 1960. Vivera no *Toco do Arumã* onde seu clã trocava mulheres outros clãs yuhupdeh que ali viviam (ver mapa 7, nº 2). Como já mencionamos,

alguns desentendimentos levaram ao fim da comunidade e Domingos seguiu para Boa Vista (ver mapa 7, nº 3). Viveram ali, yuhupdeh pertencentes aos clãs Funil, Buriti, Cupim e Onça Grande⁷³. Por razões não esclarecidas desceram mais tarde, já nos anos 1980, para outra comunidade mais abaixo batizada de Santa Aparecida (ver mapa 7, nº 4).

Anos mais tarde, Domingos mudou-se para um local logo abaixo do igarapé Marapatá, formando uma grande comunidade chamada de Aracu Lago (ver mapa 7, nº 5), no médio curso do Ira, onde passou a viver com cunhados do clã Onça Grande. Depois da morte de inúmeras pessoas, atribuídas ao sopro lançado por tukanos de Iauareté, a comunidade se desfez. Dali, convencidos pelos missionários, mudaram-se mais uma vez para o local de um antigo sítio Tukano, batizando a Comunidade de Santa Aparecida, rebatizando-a, depois, de Guadalupe, denominação da atual comunidade (ver mapa 7, nº 5).

Em 2015, durante a viagem que fizemos à cabeceira do Ira, encontramos alguns yuhupdeh morando em outro antigo assentamento Tukano, mais próximo da foz do Ira. Egressos de Guadalupe, soube que eles para lá se mudaram depois de um desentendimento ocorrido a partir da morte de um morador da comunidade. A viúva (indiv. 109) mudou-se com os filhos e o genro para o local que batizaram de Nazaré (ver mapa 7, nº 6). Juntaram-se a eles, parentes vindos do Igarapé Samaúma (Alto Tiquié) que, pelo que me contaram, decidiram deixar a comunidade Santa Rosa (comunidade yuhupdeh localizada naquele Igarapé) também depois de brigas.

Quando passamos pelo local, havia pelo menos seis tapiris ocupados com famílias vindas de Guadalupe e de Santa Rosa. Da comunidade do Samaúma, desceu um grupo de irmãos do clã Onça Grande, que, depois de passarem algumas semanas acampados na boca do Ira, pescando e caçando junto ao outro grupo, decidiram ocupar a antiga comunidade batizando-a de Nazaré. Na ocasião em que os encontramos, eles me pediram ajuda para conseguir uma escola e professor para a comunidade.

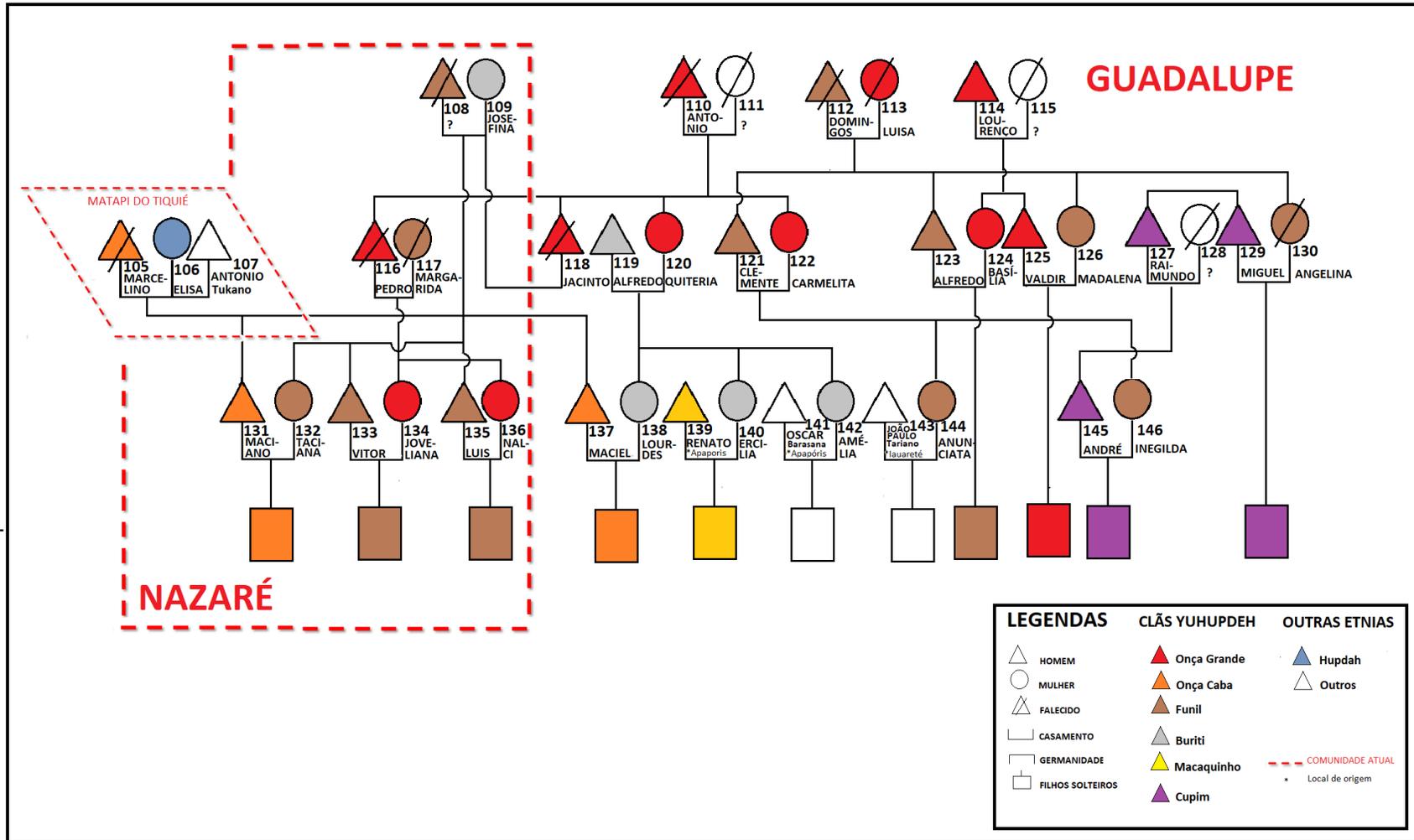
Com efeito, o caso Nazaré parece reeditar a dinâmica que levou à formação das

⁷³ Lembremos, conforme relatei na formação das comunidade do Cunuri, que o Clã Onça, depois de desentendimentos entre irmãos, dividiu-se dando origem a dois outros clãs (ver diagrama 1). Depois da divisão, alguns yuhupdeh do clã Onça Grande voltaram ao Igarapé ira e seus descendentes vivem hoje na comunidade de Guadalupe. Outros yuhupdeh desse clã seguiram para o Samaúma e vivem hoje na comunidade de Santa Rosa.

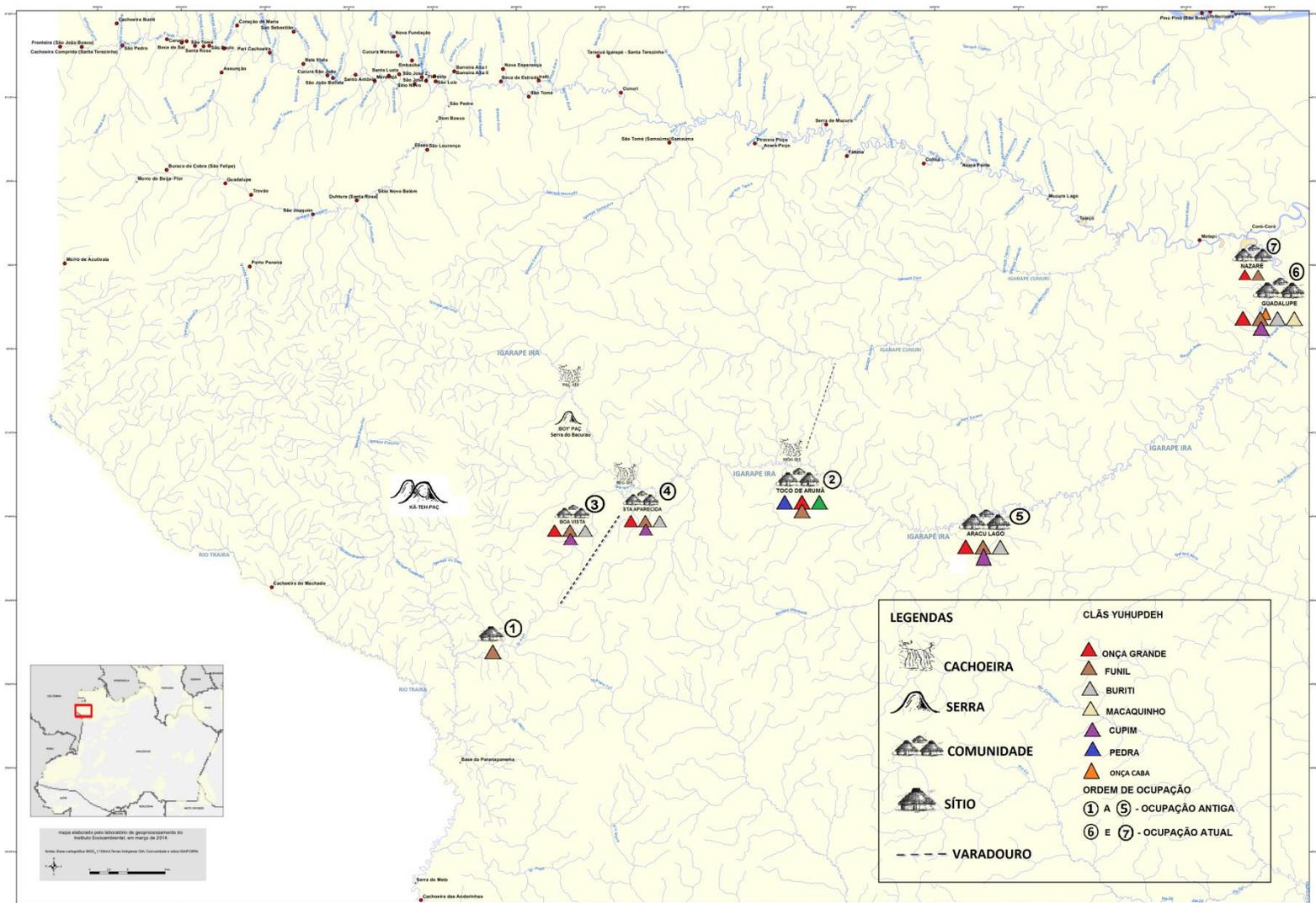
outras comunidades do Cunuri e do Ira ao longo do último século. Assim, à fissão ou dissolução e dos grupos em razão de brigas, acusações de feitiçarias (sopros), busca por melhores áreas de caça, pesca ou roça, acresce - tornando mais complexas as motivações da mobilidade que sempre foi característica dos yuhupdeh - estratégias de captura providas das instituições religiosas, com ações de catequese e saúde; do Estado, com distribuição de benefícios, ações de educação e saúde na própria terra indígena ou na cidade, dentre outros.

Nesse sentido, os yuhupdeh têm intensificado, nas duas últimas décadas, o seu movimento rio abaixo, com viagens cada vez mais frequentes a São Gabriel da Cachoeira, o que implica, descidas e subidas constantes dos rios Tiquié, Uaupés e Negro. Não obstante a ampliação do seu arco de movimento a jusante, os yuhupdeh, como vimos, continuam a construir seus caminhos ao longo da malha dos rios e caminhos que cortam essa terra, a *yuhup böo saa*, tanto os seus rios, desde a cabeceira do Ira à foz desse igarapé e do Cunuri, quanto o os rios dos Tukano e dos brancos, inclusive os caminhos percorridos hoje pela cidade. O próximo capítulo se dedica a tentar compreender esse movimento.

Diagrama 9 – Comunidades Guadalupe/Nazaré (Ira)



Mapa 8 - Formação das comunidades do Igarapé Ira



Capítulo 4: Viagem ao Lago

4.1 Viagem ao Lago de Leite

Na tarde de um domingo ensolarado de Maio de 2013, estávamos na palhoça comunitária de São Martinho, tomando os últimos goles do caxiri servido na véspera, quando fomos alertados por gritos vindos da casa do velho Laureano. Lá, Rosália, uma jovem hupdah casada com Adanilton, neto do velho, entrava em trabalho de parto⁷⁴. Os gritos eram direcionados ao velho para que esse tomasse parte nos procedimentos rituais que envolvem o parto da criança. Rapidamente, as mulheres cercaram com lona a rede pendurada nos esteios do tapiri, isolando o local. Na palhoça, o velho abriu uma pequena lata de alumínio onde guardava o *soho* (ipadu), tirou dali duas porções com uma colherinha de chá, colocando-as sob as bochechas. A seguir, preparou um cigarro e começou a executar os benzimentos necessários ao bom parto. Sentado em um pequeno banco de madeira, ele tomou o cigarro entre as mãos, e, mirando-o, passou a benzer. Recitava palavras em uma espécie de vagido acelerado, ininteligível para mim, interrompendo-as a determinados intervalos de tempo, para soprar o cigarro. Terminada a récita, ele entregou o cigarro à parteira Conceição, sua filha mais velha. Auxiliada pela irmã mais nova, Fátima, e duas cunhadas, as mulheres entravam e saíam da palhoça com cuias que eram levadas para o velho benzer. O velho repetia o procedimento, devolvia o objeto benzido e dava orientações sobre a sua utilização. Todo líquido que entrou em contato com o corpo da parturiente passou pelas mãos e pelas falas do velho. O vai-e-vem constante marcou todo o período do trabalho de parto, durante o qual nenhum homem se aproximou do local reservado. O pai aguardava conosco. O momento foi envolvido por alguma tensão e corre corre em toda a aldeia. Cerca de uma hora depois, anunciou-se o nascimento da criança. Fora um parto tranquilo.

⁷⁴ Ate o primeiro filho, os filhos casados residem com o pai. Caso também de Moisés que mora com Laureano e Márcio (Janilda) que mora com o sogro.

O momento do parto, explicava-me Felipe, filho do benzedor, é bastante delicado. Precisa-se fechar (*mih ke*) o local do evento com o benzimento do parto para se evitar a ação dos *hop uy yap*, a gente peixe. Conhecidos também como *manjubas*, termo do nheengatu⁷⁵, eles vivem no *Pej-deh-mi*, o rio subterrâneo que corta o cosmo yuhupdeh, mas agem no plano terrestre para evitar o bom nascimento da criança. Nascer, em yuhup, *yãh baah*, significa literalmente *transformar-se*, e a razão da gente peixe agir no momento do nascimento é, segundo Felipe, a inveja (*key taw*, lit., “experimental raiva”) que sentem dos atuais humanos. Ocorre que eles não conseguiram se transformar em gente (*yuhup*) durante a viagem na canoa da transformação, a *yãh baah hóh*. Nessa viagem subaquática, que tem início no Lago de Leite, o *deh puh deh hoy*, a humanidade peixe ancestral se transformou, em locais específicos nos rios e igarapés das bacias dos rios Negro e Vaupés, nos ancestrais (*du*, avô) dos humanos que atualmente ocupam esses territórios. Os *hop uy yap*, entretanto, não se transformaram. Continuaram, assim, com sua camisa (*sap-sún*, lit., “corpo vestido”) de peixe e agem contra os yuhupdeh. E não somente no parto ou outros momentos importantes do ciclo de vida dos humanos, mas são frequentes, no decorrer das pescarias, viagens e andanças pelos rios, as manifestações dessa gente peixe. Nesses casos, fica-se exposto a sua ação por não se cumprir algum interdito ligado à pesca, à caça ou mesmo à alimentação em determinados lugares. A ação do benzedor nessas ocasiões é fundamental, executando benzimentos de proteção que podem evitar dissabores como doenças ou o alagamento de uma canoa. No caso do parto, a necessidade da proteção desdobra-se para o tempo da *couvade*, que é acompanhada de jejuns e restrições alimentares e mais benzimentos de crescimento, proteção e neutralização contra doenças, executados pelo benzedor (Lolli,2010; Ramos, 2014). Dali para adiante, aliás, até a criança conseguir se firmar, ela será seguida de perto pela ação dos benzimentos do velho.

Durante dois dias após o nascimento da pequena Andreia, seus pais não deixaram a casa; eles ficaram a maior parte do tempo deitados na rede, alimentando-se somente de mingau e beiju benzidos pelo velho, que também benzeu o leite da mãe para que ela pudesse amamentar a criança. Aos poucos, o peixe cozido foi reintroduzido na dieta. Por

⁷⁵ O termo genérico para Tukano é *wóh*, que também se refere a um tipo de peixe (*wóhtög*), os Tukano são vistos como grandes sopradores.

uns dias ainda, os pais evitaram peixe e caça moqueada, até que o benzedor permitisse sua ingestão. Quanto ao cuidado com a dieta dos pais, explicou-me o velho que seus corpos estavam frágeis, vulneráveis, portanto, à ação perniciosa da gente peixe. Ocorre que, nesses momentos, a possibilidade de interação com esses seres de outros planos cosmológicos é fator de perigo e, portanto, necessita ser controlada pelas ações do benzedor, cujo conhecimento permite manipular forças primordiais para proteção dos pais e da criança.

Além das restrições alimentares do período da couvade, outras determinações foram cumpridas nos dias posteriores ao nascimento da menina. O primeiro banho do casal e da criança deu-se no terceiro dia depois do parto. Para tanto, o velho defumou o local do banho de rio com fumaça de breu. “O benzimento tem que ser bem feito, não pode esquecer nada”, explicava-me Laureano, “senão o manjuba pega a criança para ele”. No rio, os *hop uy yap* estariam à espreita, aproveitando-se da fragilidade dos corpos naquele momento para atacarem. “Não pode esquecer nenhuma parte do benzimento, o benzedor ruim esquece e aí não pega”, completava o velho sobre o critério para que o benzimento tenha eficácia. Na volta do porto, os pais mastigaram pimenta benzida e passaram-na com saliva nos seus próprios corpos e no da criança para proteção. Essas ações de proteção visam criar, segundo me explicou o velho, uma espécie de *pari*⁷⁶ invisível que barra a ação dos *hop uy yap*. Essa proteção é necessária até que os corpos estejam fortes e seguros. A volta do pai ao trabalho deu-se três dias depois e foi necessário que o velho benzesse, com fumaça de tabaco, o caminho da roça, além dos instrumentos de trabalho. Na semana que se seguiu ao parto, a mãe ainda permaneceu em resguardo sendo ajudada nos seus afazeres pelas tias e cunhadas mais velhas, que também a aconselhavam nos cuidados corriqueiros com o bebê.

Do ciclo de benzimentos proferidos por ocasião do nascimento da criança, o mais longo é o “benzimento do nome”, *mih diin hát*. Quando pedi para que o velho gravasse os benzimentos que proferira, ele me orientou que o gravasse, pois seria, nas suas palavras, “o mais importante”. Através dele, explicava-me o velho, a pessoa *yuhupdeh* é nominada e, com o nome, recebe a sua *hãg-wag*, que eles traduzem por *alma*, ou ainda, *coração*. Ela é soprada através das palavras do velho em seu peito, no benzimento do nome. Trata-se de

⁷⁶Pari: esteira confeccionada com talas de palmeira usada para cercar os peixes (Cabalzar, 2005)

parte da força vital, *daawa-wag*, acumulada no momento original em que se deu a transformação da gente peixe nos humanos ancestrais. Ocorre que, no recém-nascido, essa força é ainda frágil, tendo os benzimentos a propriedade de fortalecê-la, fazendo-a crescer e tornando a criança menos suscetível à ação dos *hop uy yap*. No benzimento do nome, que me foi dito pouco depois do nascimento da pequena Andreia, o velho realiza, em pensamento – a expressão utilizada é *pah key*, que traduzem por *pensamento*, ou ainda, *sentimento* - a mesma viagem que os ancestrais yuhupdeh fizeram no interior da anaconda canoa. Enquanto refaz o caminho dos ancestrais, o benzedor manipula as potências presentes em determinados lugares, localizados ao longo do trajeto da cobra canoa, conhecidos como casas de transformação. Nessas casas subaquáticas, os ancestrais pararam, tomaram caxiri, caapi, comeram ipadu e executaram rituais com danças para se transformarem em humanos e se multiplicarem. Alguns malograram nessas tentativas e se transformaram em outros seres como animais e pedras. Os outros seguiram viagem rio acima até os lugares em que se deu sua transformação definitiva em humanos. Nos tempos de hoje, as casas de transformação pelas quais os ancestrais passaram na viagem da cobra canoa são considerados lugares sagrados (*tihí mihí*).

Ao refazer essa viagem em suas falas e pensamento, o benzedor tem que parar, em cada casa de transformação e executar certos procedimentos rituais necessários à fixação da *hãg-wag*, à proteção contra doenças e ao crescimento da criança. Essa ação xamânica sobre o corpo da criança remete aos modos de subjetivação presentes nas sociedades altorionegrinas que implicam na constituição da pessoa por intermédio da ação ritual sobre o corpo, cuja fonte de eficácia é o conhecimento sobre os mitos de origem (Lolli, 2010; Ramos, 2014). No percurso da viagem que o benzedor faz com a criança, o processo de corporificação da força vital se dá, ainda, com o benzedor interagindo, nas casas de transformação pelas quais passa, com os seres que ali habitam, neutralizando seus instrumentos de ação. O capítulo que segue é uma análise de benzimento do nome do modo como ele me foi dito pelo velho Laureano, logo depois do nascimento de sua bisneta, Andreia. Em sua exegese, o velho traduziu o movimento como uma viagem com o nascituro iniciada no Lago de Leite e encerrada no Igarapé Miriti, afluente da cabeceira do Igarapé Ira, onde surgiram (transformaram-se) os ancestrais dos yuhupdeh.

Sempre que eu perguntava como o velho viajava com a *hãg-wag* da criança pelas casas de transformação, a resposta que eu recebia era a de que ele viajava “no sentimento” ou ainda “no pensamento”; em yuhupdeh: *pãh key yap*, eles diziam, ou seja, *ele sente*, ou ainda, *ele pensa*. Essas eram as traduções que os yuhupdeh me davam para a expressão *pãh key*. Trata-se de uma expressão composta por *pãh*, ouvir e *key*, ver. Quando insistia se a viagem correspondia ao sonho, eles me diziam que, no benzimento, o velho agia no sentimento (ou no pensamento) ao acessar as casas de transformação, em vigília. Ao que parece, a expressão remete a uma dimensão perceptiva, a algo não necessariamente abstrato, não correspondente, portanto, às nossas noções de pensamento ou sentimento. Insisti ainda com o velho, perguntando se qualquer yuhupdeh poderia ir *em pensamento* até as casas de transformação. Laureano me respondeu que para se tornar um benzedor, um *mihi diin saw*, o aprendiz haveria de memorizar as fórmulas dos benzimentos e recitá-las de modo adequado. Há que se conhecer também as *big ni diin*, as histórias de antigamente, completou. Esse é o termo que os yuhupdeh usam para designar o que comumente traduzimos por mito. Em termos literais a expressão é formada pelo substantivo *diin*, história pelo advérbio *big*, antigamente, conectados pela partícula *ni* que corresponde a um marcador de evidencialidade (Silva, 2010), uma partícula inferencial que indica algo que não se presenciou, mas de que há evidências, indícios de sua ocorrência. Essas narrativas são a fonte do conhecimento que se mobiliza quando se executa um benzimento.

De fato, os indícios dos eventos que dão forma ao corpus mítico yuhupdeh estão presentes na paisagem, ao longo dos rios e nas matas da região. Como já me referi anteriormente, acompanhar os indígenas em seus deslocamentos pela região implica em presenciar o escrutínio que eles fazem da paisagem ao comentar os lugares sagrados. Sua reação diante desses lugares não é, contudo, a de simples reverência em razão de algo importante dado ali; algo acabado e do qual ficou apenas o registro para a memória. Eles recomendam e adotam cuidados diversos nesses lugares, como a evitação da pesca ou da caça, da ingestão de certos alimentos ou da presença de mulheres menstruadas. Muitos desses lugares sagrados, entretanto, sequer seriam percebidos por um não índio caso não se chamasse a atenção para eles. Um lago próximo à entrada de um igarapé, por exemplo,

pode ser apontado como um desses lugares, sem que se note diferença com milhares de outros de mesmo perfil. Um banzeiro ou mesmo um temporal que se forma no horizonte podem ser o sinal da presença de manjuba, em razão desses seres estarem “bravos”. A irritação pode se dar por algum interdito não ter sido respeitado naquele lugar. Corre-se o perigo de algum acidente ou mesmo de se adoecer em função da ação desses seres.

O termo utilizado para se referir a esses lugares sagrados, *tih mihi*, significa, literalmente, *lugar perigoso*. Alguns são casas de transformação, marcas da passagem da gente da transformação, tripulantes da cobra canoa nos tempos míticos; outros são locais em que se deram outros eventos míticos e outros ainda, são casas de manjuba, onde é comum relatos de sua presença. Conforme já dito, esses lugares estão presentes em diversos pontos dos rios, igarapés e matas. Certa tarde, pescando com o jovem Moisés, de São Martinho, em um determinado ponto do Igarapé Cunuri, fui alertado para um som que vinha da direção do lago; “*key, key*” disse Moisés, ordenando que eu olhasse para a direção que apontava e, batendo com o indicador sobre o ouvido, me pedia para escutar com atenção. “É manjuba, não tem gente naquele lado!”, completou. Esforcei-me para diferenciar algo em meio aos diversos sons que ouvia, mas, na dúvida se ouvira o que ele indicava, apenas assenti com a cabeça. Apressado, recomendou que nos fôssemos dali, pois era perigosa nossa permanência naquele local, “aqui é lugar sagrado”, completou Moisés. Chegando a São Martinho, Moises enrolou um cigarro e levou para o velho benzer. Depois disso recomendou que soprássemos a fumaça sobre o peito, isso neutralizaria qualquer dano que o ser que ele ouvira pudesse nos causar. Mais tarde, na roda de ipadu que costumeiramente se formava em frente à casa do velho Laureano, o fato foi motivo de comentários e relatos de eventos semelhantes ocorridos no local.

Quando perguntava como os aprendizes de benzimentos aprendiam as extensas encantações, eles me respondiam que guardavam no sentimento, ou ainda, no pensamento. De fato, essa dimensão perceptiva do *pãh-key* está presente nos modos como se transmitem os benzimentos. O velho Laureano me disse que, no tempo dele menino, o processo era mais rigoroso, por isso havia mais “bons benzedores”. Os mitos e os benzimentos eram aprendidos principalmente nos rituais de iniciação masculina conhecidos na região como juruparis. Neles, os aprendizes deveriam seguir procedimentos rigorosos que incluíam

incursões na mata para orientação sobre plantas curativas e venenosas, restrições alimentares, indução ao vômito pela ingestão de eméticos, banhos de rio na madrugada e abstinência sexual para purificação. Com efeito, trata-se de um processo de aprendizagem que envolve o treinamento pela percepção e não a simples aplicação de técnicas mnemônicas ao modo ocidental. Embora hoje os rituais sejam feitos com menor frequência, Laureano advertiu-me que os yuhupdeh ainda seguem algumas dessas condutas no aprendizado dos benzimentos: os jejuns, banhos e vômitos preparam o aprendiz para receber e memorizar os ensinamentos que são oficiados por um benzedor experiente que também orienta, em incursões cotidianas à mata, sobre plantas e seu uso. Em sonho, o aprendiz continua a receber os benzimentos até que os memorize completamente e sua fala possa produzir efeitos de cura ou proteção. Memorizar, no entanto, não corresponde aqui a armazenar na mente um conteúdo representacional suscetível de ser posteriormente lembrado, mas parece assemelhar-se mais a um processo ativo de um corpo *situado no mundo*; do mesmo modo que a sensibilidade não se dá em termos internos, mas como atividade perceptiva de *sentir o mundo que nos rodeia*. O aprendizado, portanto, corresponde a uma atividade que envolve o desenvolvimento da percepção, entendida aqui como uma ação exploratória do organismo em movimento *dentro* do mundo (Ingold, 2000).

O movimento, portanto, é constitutivo do próprio ser que se engaja no universo de relações vividas-percebidas em seu ambiente. Essa dimensão do movimento está presente, não somente nos rituais, como se viu, mas nas práticas cotidianas, quando os yuhupdeh se deslocam pelos caminhos na mata, do rio ou da cidade. Ao que parece, e é o que se procurará demonstrar nas análises que seguem, é que, nesse sentido, a viagem que o benzedor *mihi diin saw* realiza corresponde a um movimento que se dá no cosmo yuhupdeh em meio ao fluxo das forças transformadoras nele presentes desde a origem. Com efeito, ao se colocar em relação com tais forças, visitando *em pensamento* as casas de transformação ao recitar os benzimento, o benzedor ativa a fonte da sua eficácia e seu ato de fala produz o efeito desejado de proteção, cura ou neutralização dos males provocados pelos *hop uy yap*. Essas forças, portanto, surgidas no momento primordial que deu origem ao cosmos, são fonte de ação presente no mundo habitado pelos yuhupdeh, embora os eventos míticos que tenham dado forma ao cosmos e originado os planos que o compõem não tenham sido presenciados. Arriscando um termo de comparação com uma cosmologia ocidental, seria

algo como as forças presentes no momento original do nosso cosmos, *o big bang*, que continuam presentes e evidentes não apenas na luz das estrelas que recebemos, mas rotineiramente quando cozinhamos um alimento, ou seja, reproduzimos um tipo de transformação na matéria que surge no momento original e, no lugar de um poder passado, é presente no nosso cotidiano.

Nesse sentido, o benzedor sente e atualiza os efeitos de transformação, a partir de atos de fala proferidos de modo ritualizado nos benzimentos. Pelo modo como me explicaram, *sentir/pensar* corresponde a uma experiência de dimensão perceptiva, ou seja, ao proferir as encantações, experimenta-se no próprio corpo *algo* que a fala aplica sobre o objeto que recebe as palavras sopradas. A eficácia desses atos de fala confere a eles, portanto, uma dimensão pragmática que resulta no crescimento, proteção ou cura a que o benzimento se destina. A fonte dessa eficácia, contudo, não estaria em um plano metafísico acionado subjetivamente entre dois corpos, mas ao que parece, está no próprio meio no qual os corpos se inserem dentro do fluxo que compõe a vida e que é percebido pelos yuhupdeh como a força vital, a *dawaag*. É nesse fluxo, conforme se verá, que a pessoa yuhupdeh é construída.

4.2 Os benzimentos e a construção da pessoa

Em suas falas sobre xamanismo, os yuhupdeh costumam distinguir dois tipos de especialistas⁷⁷. O primeiro é comumente chamado de *yãam-saw*, ou pajé-onça. Ele é mais poderoso, tem a capacidade de se transformar em onça e extrair a doença do corpo do paciente. Além disso, ele pode realizar um tipo de encantação, o sopro ou estrago (*döh*, em yuhup), destinada a provocar doença e morte. Pode, ainda, viajar em sonho para outros planos e entrar em contato com as diversas gentes que compõem o cosmos. Segundo me

⁷⁷ Na região do Alto Rio Negro, a bibliografia sobre xamanismo dá conta da existência, de modo geral, de dois tipos de xamãs. S. Hugh Jones (1996) ao tratar do tema entre os barasana, distingue-os em dois tipos, o *pajé* e o *kubu*. O pajé. Essas duas especializações encontram-se também entre os desana, que, de acordo com Buichillet faz a distinção entre o pajé-jaguar e o *kubu*, como especialistas distintos.

disseram os yuhupdeh, somente há xamãs desse tipo na região do rio Apapóris⁷⁸. Já o outro tipo de xamã é conhecido como benzedor. Os yuhupdeh do baixo Tiquié os chamam de *miih diin saw*. Esse especialista, além de não se transformar em onça, não aplica a técnica de extrair a doença do corpo do paciente. Sua arte se limita à execução dos benzimentos, podendo ainda haver sopros em seu repertório.

Ao contrário do *yãam saw*, cujo aprendizado implica em um longo processo de isolamento, longas temporadas no mato e privações, qualquer yuhupdeh pode se iniciar da arte dos benzimentos desde que se disponha a adquirir o conhecimento necessário normalmente com seus avôs, pais ou tios paternos. No passado, as performances públicas executadas pelos pajés *yãam saw*, além dos poderes extraordinários a eles associados, fizeram desses especialistas alvos preferidos de ataques dos missionários católicos que ocuparam a região por quase um século, fator decisivo para a sua quase inexistência nos dias atuais. Já os benzedores praticavam sua especialidade de modo mais reservado, tendo ficado, portanto, mais imunes à sanha dos padres.

A viagem do benzedor *miih diin saw* no benzimento do nome corresponde à conhecida viagem da anaconda ancestral, mito de origem comum aos povos da região. A anaconda canoa parte do Lago de Leite, localizado no extremo Leste do mundo, carregando a gente peixe em seu corpo, destinada a formar a humanidade atual. Sobe o litoral, entra no Rio Amazonas e sobe o rio Negro, transitando depois pelos diversos tributários desse rio no seu alto curso, ou seja, o Uaupés, o Tiquié e o Papuri. Ao longo desses trajetos, para em diversos locais, as casas de transformação. Nessas casas, a gente peixe original se multiplica realizando rituais com os diversos instrumentos de transformação (bastão, forquilha para segurar cigarro, cuias, suporte de cuias, banco de quartzo) dados a eles pelos demiurgos. Em determinados lugares, como a cachoeira de Ipanoré, no Uaupés, por exemplo, já completado o processo de transformação em humanos, os ancestrais saem e tem início a saga dos diversos grupos que ocuparam a região. De modo geral, a literatura etnográfica da região entende essa viagem como um movimento de transformação da humanidade (Goldman, 1979; Reichel Dolmatof, 1971; C Hugh Jones, 1979; S Hugh Jones,

⁷⁸ *Tahiot*, irmão mais novo de *Booy yam*, tio de Laureano teria sido o último pajé-onça que viveu entre eles. Laureano o conheceu quando criança. Perguntado se ainda havia pajés onça, me disseram que no Apapóris vive Raimundo, parente de Alfredo (benzedor do Ira) que é um pajé desse tipo.

1979, Arhem, 1981; Jackson, 1983; Chrenela, 1993, Andrello, 2006), desde um estado proto-humano a uma condição de “gente verdadeira”. Tal movimento é repetido simbolicamente por ocasião do nascimento e nos rituais de iniciação, conhecidos na região como juruparis.

Os yuhupdeh tem sua versão própria do mito. Ela me foi contada quando indaguei sobre as narrativas de origem de clãs. Nessa versão, a viagem, que se inicia no Lago de Leite - identificado como o atual Rio de Janeiro-, tem paradas nas diversas casas localizadas ao longo do trajeto que passa por Belém, Manaus, onde segue o curso do Rio Negro e vai até a Ilha das Flores, pouco acima de São Gabriel da Cachoeira. Depois, seguem o curso do rio Uaupés até Mitu, na Colômbia. Voltam, então, ao Tiquié e seguem o curso do rio Ira, indo até a Região da Serra do Bacurau, já na cabeceira do Ira, onde os ancestrais dos *Yãm uy yap* e dos outros grupos surgem na forma da humanidade atual. Lá, eles tiram a sua “camisa” de peixe, fazem malocas, roças, dabucuris e sob a ordem de Saah Sãw, o demiurgo criador do mundo, espalham-se pela região. Eis a narrativa mítica contada pelo velho benzedor Laureano:

Vimos do Lago de Leite com a canoa de sucuri, todos os nossos antepassados. Saah Sãw era o capitão da canoa. Eles eram ainda meio gente, meio peixe. O branco se transformou lá. Foi lá que eles pegaram do branco o pandeiro, o cavaquinho, a espingarda, a faca. Depois subiram o rio de Leite, passaram por Belém, Manaus, Barcelos, Santa Isabel, tentando se transformar em gente como hoje nós somos. Não dava certo em nenhum desses lugares. Até que chegaram a São Gabriel, não deu certo ainda. Na Ilha das Flores, entraram no Uaupés tentando se transformar em vários lugares e nada. Passaram onde hoje é a comunidade do Matapi; lá tem aquelas pedras que são as marcas da tentativa de transformação deles. Pararam na serra de Tupanoneruka; lá tentaram se transformar também, mas não deu certo de novo. Então vieram até Taracuí, nada ainda. Dali, eles subiram o Uaupés até Mitu. No lago de Mussum, tentaram se transformar e nada. Em cada casa eles entravam, comiam ipadu, fumavam tabaco e benziam.

Então, eles voltaram pelo mesmo caminho até o Lago de Molongó, no Tiquié, já na boca do rio Ira. Tentaram se transformar no lago de Piranha, perto do Lago de Gavião, na boca do rio. Mas não era piranha que tinha lá, era onça mesmo, mas eles chamavam a onça de piranha; lá era casa do povo onça. O povo cuiá entrou nessa casa de onça e as mulheres foram dançar com os homens do povo onça. Então o povo onça começou a comer o povo cuiá, comia braço, comia peito, comia perna. Foi por isso que eles furaram o *Booy yãm*, chefe do povo onça,

porque ele estava acabando com o povo cuia.

Então a canoa de sucuri seguiu até o lago de Coro Coró. Ali subiram, pelo varadouro, para a terra, até a casa de Fátima – que é casa do povo onça também – lá no mato, na beira do Miritizal. Essa casa hoje é um morro, perto do Coro Coró, onde tem bebedouro de porco. Mas lá eles não acharam terra boa e voltaram para o Ira, indo até um pouco mais acima, onde tem casa dos *hop uy reh*, o povo peixe. Então o povo *hop uy reh* benzeu e mandou sono; eles dormiram, acordaram e voltaram até o Gavião Paraná, onde tentaram se transformar, mas não deu. Dali a canoa subiu até a Casa de *Ihi-Kääw*, casa de jurupari. Não ficaram lá porque só tinha chavascal, nada de terra boa. O jurupari dessa casa não tem pai, mas é um juruparizinho forte. Lá não se pode entrar, porque quando a gente o vê, dá doença.

Então eles subiram de novo até o Lago de Virapoca, ali passaram por debaixo da terra e chegaram ao Lago de Pato. Lá é perigoso para a mãe e para o bebê porque é casa de manjuba, esse pato é manjuba mesmo. Tem mulher que quando passa por lá não fala para o velho que está gestante, então ela corre perigo. O certo é o velho fazer benzimento nessa casa para proteger a criança e a mãe. Seguiram, então até a Casa lago de Anuja, onde a transformação também não deu certo de ocorrer. Depois do lago de Socó eles saíram, pelo varadouro, para dentro do mato. Também não acharam lugar bom para se transformar. Voltaram para o Ira, embarcaram na canoa e seguiram viagem rio acima, procurando onde fazer a transformação.

Subiram até o Igarapé Jacu. Ali o velho diz benzimento para proteger de doenças. De lá seguiram até a casa do Mutum, onde esse povo mutum tentou se transformar. Mas não conseguiram. Ficou ali um poço e uma pedra que marcaram a tentativa de transformação. Subiram, então, até o Igarapé Sal.

De lá subiram até a Casa de Aracu, no Paraná Aracu. Lá tem o jurupari do Aracu no Lago do mesmo nome. É o aracu-jurupari que foi deixado lá; era gente mesmo, mas hoje ele ainda está por lá, transformado em sucuri. Quando dorme em acampamento por lá, no inverno, a gente escuta o zoado dele. Depois subiram mais dentro do mato. Mas não gostaram e voltaram no mesmo dia para o Ira, sem se transformar ali.

Depois subiram na canoa de sucuri até o Igarapé Abiu, ali o velho diz o benzimento para a criança crescer. Ela cresce como o abiu. Mas não houve transformação ali, então a canoa voltou para o rio Ira. Depois rumaram para o Igarapé do Jandiá Sem Cu. O jandiá não tem cu e nem boca. Ali não se pode comer peixe. Abaixo dessa casa, nós passamos até chegar ao Igarapé Ingá, acima de Marapatá. Dali, ao lago de Tucunaré. Nesse lago, a criança bebe o caapi e come o ipadu dele. O caapi veio no lago de leite, trazido pelo marreco, que era como uma moça; o caapi era o caxiri deles. Quando se benze ali, a criança não costuma comer terra ou carvão, prefere comer peixe e beber água.

Depois chegaram ao Igarapé Jenipapo, lá o velho benze e escolhe o nome. O da mulher é Jenipapo preto, o do homem é Jenipapo vermelho. Seguem viagem até o Igarapé Tauá, onde tem o barro amarelo. Eles tiravam esse tauá para fazer pintura corporal nas danças do dabucuri. Não houve transformação ali. Seguiram, então, no Ira até o Lago Branco. Não conseguiram se transformar nesse lago e seguiram de varadouro bem

longe pelo meio do mato, mas tinha chavascal, então não conseguiram e voltaram para o Ira. Seguiram viagem rio acima até o Igarapé Flor. Ali não se transformaram também.

Dali, eles entraram mato adentro pela capoeira, mas não se transformaram porque não tinha terra boa para ficar e morar. Ali perto, no lago de Açaí, tentaram se transformar também, mas em vão. Voltaram para o rio Ira e foram até a Cachoeira de Rã. Lá era lugar onde eles tomavam banho. Subiram no mato, um pouco atrás da cachoeira de Rã, bem na capoeira, e tentaram se transformar, mas não deu certo também. Nesse local, a terra virou pedra. Tem muitas pedras lá que são as marcas dessa tentativa de transformação. De lá, eles subiram até o Igarapé Miriti.

Dali a canoa de sucuri seguiu até o buraco de Tamanduá, no Igarapé de mesmo nome. Ali não deu para se transformar e eles foram até o Igarapé Pedra. Entraram e se banharam, mas não se transformaram também, voltando para o Ira. Subiram então até a cachoeira do Abiu. Ali há um poço, onde eles se banharam e benzeram. Deixaram também escondidos os instrumentos e os enfeites de pena de arara, de pena de japu, com os quais se fazia a dança dos antigos. Depois disso seguiram até o Igarapé Tucumã, lá onde fica o rabo de Jacu. Lá o povo *Tõh uy reh* se transformou. Seguiram, então, até a serra do Bacurau. Na descida da serra, há um buraco, o Oco de Mutum. Lá, o povo mutum, *Sim uy reh*, se transformou.

Então foram até o Igarapé Esteio, e entraram no Igarapé Miriti, afluente dele, onde *Booy yaam*, o cabeça do povo onça se transformou. Eles tiravam a sua camisa de peixe e saíam nesse corpo humano. Saíam já com os seus instrumentos: as flautas de cariçu, as flautas japurutu, a zarabatana, o arco e a flecha. Então, eles faziam seus rituais, dançavam e bebiam caxiri, tomavam caapi também. Fizeram maloca e roça. Os cabeças dos outros povos yuhupdeh seguiram para os lugares onde eles se transformaram em gente também.

Foi então que *Saah Saw*, que era o capitão da canoa de transformação, ordenou que eles se dividissem. Isso para que não houvesse confusão entre os grupos ou uns mandassem sopro para os outros. Então alguns yuhup partiram a pé, pelo varadouro, até o Igarapé Castanha. Outros desceram mais, até o rio Apapóris, já na Colômbia. Alguns ainda voltaram para o Igarapé Ira. Então todos os povos yuhupdeh foram fazer suas comunidades.

Depois disso a canoa voltou através do Tucano igarapé para o Tiquié e Uaupés e foi deixando os outros povos; tukano, desana, piratapuaia, ficaram onde eles escolhiam para se transformar em gente. Depois disso, a canoa sucuri voltou para o Lago de leite. Foi assim que aconteceu.

Narração: Laureano, Tradução: Felipe
(Diário de Campo, julho de 2013)

Essa é uma versão yuhupdeh do mito da cobra canoa, contada pelo velho Laureano do clã Onça caba (*yãmma wi uy yap*). Essa versão define o trajeto de subida até o Igarapé Miriti, na região da cabeceira do rio Ira, onde o primeiro ancestral clânico, *Booy yãm*, se transformou. A narrativa de adensa em detalhes ao longo do Igarapé Ira, onde a presença de lugares sagrados é mais acentuada. Segundo o narrador, em cada parada nos lugares referidos, os ancestrais yuhupdeh fumavam tabaco, comiam *soho* (ipadu) e benziam, utilizando para isso seu instrumento de pedra de transformação, o *yãh baah paç*. Esses mesmos procedimentos são adotados pelo benzedor quando, nos seus benzimentos, viaja em pensamento a essas casas e manipula as potências primordiais ali presentes desde a origem do mundo. “Foi o que nossos antepassados nos deixaram”, dizia sempre o velho Laureano.

No final da sua saga, os ancestrais dos yuhupdeh, ordenados por *Saah Saw*, tiraram sua “camisa de peixe” e saíram nesse corpo para fazer roças, dabucuris, trocar esposas, enfim, para dar início ao movimento que levou à constituição dos seus grupos e a ocupação dos Igarapés onde hoje eles vivem. Na versão contada por Laureano, os primeiros a saírem da canoa foram os ancestrais do povo *Tõh uy yap* (*Povo Lagarta*). Na sequência, saíram os ancestrais dos povos *Sim uy yap* (*Povo Mutum*), *Yãam uy yap* (*Povo onça grande*) e *Won uy yap* (*Povo esquilo*) todos relacionados como irmãos. De fato, a condição de *pessoa verdadeira* (*yuhupdeh*) é adquirida no final da viagem de transformação quando os ancestrais se diferenciam da gente peixe e passam a viver já “nesse corpo de agora”.

Trata-se de um movimento que os transforma em relação à condição primordial compartilhada com os outros seres do cosmos. Com efeito, as *big nih dïi* falam de um tempo em que todos os seres compartilhavam da mesma *condição de pessoa*, ou seja, comunicavam-se, casavam-se, realizavam rituais de trocas entre si. A viagem da anaconda canoa, assim, produziu a transformação da condição corporal de *hop uy yap*, gente peixe, para condição de *yuhupdeh*, ou seja, de gente verdadeira. “Naquele tempo tínhamos os dedos colados, nadadeiras e respirávamos na água”, me dissera o velho sobre a aparência dos proto-humanos que vieram na canoa de sucuri.

Essa transformação do corpo alterou fundamentalmente a percepção que os seres tinham uns dos outros em relação à condição original comum, ou seja, embora habitando o

mesmo mundo, cada corpo passou a percebê-lo de uma perspectiva distinta⁷⁹. Não se trata, contudo, de um movimento que resultou em uma condição definitiva, mas de uma metamorfose reversível⁸⁰. A ação xamânica, nesse ponto, é fundamental, pois se trata de impedir o risco de se reassumir a perspectiva das outras gentes que habitam o cosmos, possibilidade presente desde a origem.

No princípio, ao se “tirar a camisa” de peixe, os yuhupdeh deixaram de compartilhar com *os hop uy yap* a mesma perspectiva sobre o mundo. Assumir uma perspectiva, nesse sentido, corresponderia à capacidade de exercer agência, ou seja, diz respeito às diversas possibilidades de se colocar como sujeitos das ações que transformam o mundo (Viveiros de Castro 2002b). Ao ser afetado pela ação da gente peixe, “nos tempos de hoje”, pode-se adoecer, ver o corpo definhando e morrer. “Eles roubam a nossa *hãg-wag* e a gente vai para o *Pej deh* viver com eles”, explica Laureano, referindo-se ao rio subterrâneo que corta o cosmos yuhupdeh e onde habitam os *hop uy yap*.

No benzimento do nome, como se verá mais adiante, o benzedor age, através de sua fala poderosa, sobre esses dois aspectos do mesmo fenômeno da construção da pessoa yuhupdeh, a saber, a fabricação do corpo e a diferenciação da perspectiva humana em relação aos outros seres. Quanto ao primeiro aspecto, incide a noção geral amazônica de que a condição de pessoa passa pela constituição do corpo, submetido, ao longo da vida, a

⁷⁹ Nesse sentido, o corpo seria um campo de diferenciação ontológica, ou seja, é ele que origina diferentes tipos de entes, ao passo que a alma, parte da força vital que envolve o cosmos e preexiste aos seres yuupdeh, a *dawaag*, é o traço comum, que preexiste a todos os seres. Em termos perspectivistas (Viveiros de Castro, 2002b), os seres compartilham da capacidade de ação consciente, por deterem alma, mas ao se trocar de corpo, haveria uma troca dos referentes do mundo, ou seja, todos enxergariam o mesmo mundo, mas de modos diferentes de acordo com cada corpo. É o corpo, portanto, que dá essas distintas perspectivas. Ao que parece é o que estaria em jogo na capacidade que detém os xamãs yaam saw de se transformar em onça: vestir a roupa de onça corresponderia a assumir sua perspectiva e vê-la do modo como ela se vê, ou seja, como um ser humano. Do mesmo modo, ao se “tirar a camisa” de peixe, os yuhupdeh deixam de compartilhar com os *hop uy reh* a mesma perspectiva sobre o mundo. No mundo atual, os seres continuariam a partilhar da capacidade de ação consciente, fundamento da força de vida, mas a metamorfose corporal sofrida teria resultado em uma troca dos referentes do mundo, ou seja, todos enxergariam o mesmo mundo, mas de modos distintos de acordo com cada corpo. É o corpo, portanto, que dá origem a essas distintas perspectivas, ou seja, à capacidade de influência que se exerce sobre outrem (Viveiros de Castro, 2009). Assim, ocupa a posição de sujeito aquele se que se autoatribui intencionalidade típica de seres humanos, ou seja, consciência reflexiva e agência. Exercer agência sobre o mundo implica, por conseguinte, em se ter influência, no sentido de uma intenção própria, correspondente a um ponto de vista e, portanto, a uma posição de sujeito; posição essa que implica, por sua vez, numa condição de humanidade por meio da qual se exerce a influência sobre outrem. Com efeito, a maneira de alocar os símbolos no mundo vai variando de acordo com o corpo. Aí, consanguinidade e afinidade relacionar-se-iam por meio da influência (Leach, 1974). Com efeito, parentes consanguíneos são aqueles que se entendem entre si por meio da consubstancialidade na produção de corpos de parentes. Afins, por seu turno, seriam aqueles que não compartilhariam da mesma substância física, mas exerceriam, ou procurariam exercer, influência sobre outrem. O mundo do parentesco ameríndio, portanto, não remeteria a uma cisão entre o mundo biológico, por um lado, o mundo moral, de outro. Mas é sempre o mesmo mundo num duplo movimento: uma tensão intrínseca relacionada, por um lado, com a produção de parentes, pela consanguinidade, e por outro da busca de influenciar outrem pela própria afinidade.

⁸⁰ Segundo Arhem (1993), “este processo de transformação reversível de uma forma do mundo a outra, também tem uma dimensão mítica; replica o processo original que trouxe a esse mundo seres com toda sua variedade de formas de vida. Em tempos míticos, animais e homens não estavam ainda diferenciados. Eles eram gentes-espíritos que podiam tomar uma variedade de formas. Então, o mundo espiritual indiferenciado do mito existe e também precedo como uma realidade alternativa às formas diferenciadas do mundo do tempo presente”. (p.124)

processos de intervenção sistemática como jejuns, pinturas corporais, ingestão de eméticos, escarificações, enfim, a toda uma tecnologia de elaboração do corpo destinada a construir a pessoa.

No Noroeste Amazônico uma das fontes dessa capacidade de intervenção é o conhecimento do corpus mítico, ou seja, a ação xamânica atualiza as potências de criação e transformação da pessoa, manejadas originalmente pelos demiurgos e associadas a seus instrumentos de poder - o tabaco, o ipadu, o banco, a cuia, o bastão, a forquilha, etc - utilizados para dar origem à primeira geração de pessoas. No mito de origem tukano narrado por Nahuri e Kumarõ (2003), a primeira criação da humanidade é assim contada:

Vendo que estava tudo dando certo na criação do mundo, Avô o Universo disse:

- Vou continuar minha criação, estão faltando os seres humanos. Eles se chamarão Yepa Mahsã ou Bahuari mahsã.

Pensando, reagiu e disse:

- Criarei nesse mundo seres humanos segundo minha aparência; estes trabalharão segundo meu espírito, possuirão grandes poderes para ajudar nesse mundo do universo, serão os primeiros desta terra na qual eu já deixei tudo desde a criação, na qual deixarei todos os trabalhos antes da terceira criação dos seres humanos.

Dito isto, Avô do Universo pegou seu banco de quartzo branco e se sentou, mostrando seus poderes [que eram partes do seu corpo]: suporte de cuia e cuia de ipadu. Pegou um pedaço de osso da coluna vertebral [era a coluna do Avô do Universo e era pó de ipadu], encaixou-o na forquilha de cigarro e disse, fazendo a oração (...).

Terminado o benzimento, o Avô do Universo soprou a fumaça do cigarro na direção de suas criações, o suporte de cuia e a cuia de ipadu. O suporte de cuia começou a se mexer e fazer barulho, mas sumiu. Avô do Universo insistiu.

Vendo que não está 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.

(...) Terminada 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.

A replicação desse processo fez aparecer as pessoas verdadeiras e as novas gerações passam a se reproduzir pelo modo genetal, concebido como metamorfose das técnicas reprodutivas dos instrumentos de vida e transformação. No mito Tukano em questão, esse

processo aparece na segunda criação da humanidade:

Dentro da Maloca *Yepá Wikhã*, Maloca *Uhtã Bohó Wikhã*, num de seus quartos, havia um cercado de parís de pedra branca. Dentro desse cercado estava uma mesa de quartzo, de pedra branca, uma forquilha de cigarro e um cigarro de gerar humanidade. Havia ainda um suporte de cuia e, em cima dele, estava a cuia transformadora da humanidade, *Mahsã Bahuari Waharó*.

Essas três mulheres, *Ypániõ*, *Pirõduhió* e *Duhigó* chegaram espiando, encostando-se ao cercado de parí. Enquanto as mais velhas estavam espiando, *Duhigo*, que era a caçula e mais corajosa, abriu o cercado de parí, entrou no quarto e viu que ali estava o suporte de cuia com a cuia de gerar a humanidade.

Viu que esta cuia era muito bonita. Pegou a colher de osso de veado usada para comer ipadu (*uhtã bohó pi*) e lembou. Na mesma hora, a cuia ficou visivelmente mais vazia, percebia-se a marca no ipadu. *Duhigó* tentou dar um jeito de completar aquele pedaço. Não conseguindo, saiu do quarto.

Naquela hora já ficou gestante, começando um barulho na sua barriga que ecoava até o seio.

Voltando do banho, Avô do Universo e sua companheira entraram no quarto e logo viram um sinal na cuia de ipadu. Vendo isso, Avô do Universo disse:

- Já trabalhamos muito tempo e não conseguimos, mas agora chegou a nossa sorte! Vamos ver o que vai acontecer daqui em diante, minha companheira *Yepá Numió*, vamos ver o que vai acontecer daqui para a frente.

Duhigó não ficou gestante um ano. Não demorou para dar à luz. Não foi como hoje, em dois a três meses o nenê já estava para nascer. *Duhigó* foi como os pé s de ingá, cunuri, Japurá e uacu que florescem e depois de três meses dão fruta. Quando completou os meses de gestação, era justamente a época destas frutas.

Essas mulheres *Bahuari Mahsã Numiã* eram como homens, só possuíam um buraquinho para urinar, nem tinham vagina para gerar os filhos. No princípio era muito difícil. Quando começou a dar frutas *Durigó* começou a sentir as dores do parto.

Como não tinha vagina, sentiu muitas dores e ficou pulando para lá e para cá, pisando nos troncos, nos cupins, nos tocos. As mulheres começaram a benzer (...) mas [as rezas] não eram eficazes para abrir a vagina.

Vendo que os trabalhos de *Yepa Numiã* não estavam dando certo, Avô do Universo fez uma oração para que as mulheres dormissem profundamente. Até *Duhigó* dormiu, apesar de tantas dores.

Percebendo que todas elas dormiam tranquilas, Avô do Universo pegou um dente de acutiuaia (bosó), transformando-o em dente de pedra branca com oração. Ficou afiado como lâmina. Pegou também uma cuia de pedra branca, deixando-a embaixo das coxas de *Durigó* e abriu uma vagina. A criança caiu dentro da cuia chorando.

Em suas análises sobre a relação entre as narrativas míticas e os benzimentos yuhupdeh, Loli (2010, 2014) mostra como também o benzedor opera a partir do conhecimento provindo das *big nih diin*, nas quais a fabricação do corpo se relaciona com a manipulação de objetos presentes desde a origem. Esse processo de fabricação artefactual do corpo (Hugh Jones, 2009) fica evidente no mito que o autor registra sobre a criação da Jararaca. Jararaca é morto depois de devorar três irmãos levados a ele por sua filha. Ele se transformava em um matapi e esperava a vítima, matava-a e levava para moquear. Mas o caçula dos irmãos percebe a artimanha e mata Jararaca, fazendo-o em pedaços com um facão. É aí que a filha inicia sua tentativa de reviver o pai:

A filha de Jararaca ficou muito triste chorando sem parar *ipyé ipyé ipyé*. O irmão menor ficou ouvindo a filha chorando, enquanto esta tentava emendar os pedaços para tentar trazer seu pai à vida novamente. Ela pegou vários tipos de cipós para tentar emendar o corpo, mas não conseguia. Só quando usou o cipó *tak tid* ela conseguiu fazer as emendas, mas ficou faltando a cabeça. Ela saiu a procura da cabeça de seu pai, porém não conseguia encontrá-la. Resolveu, então, tentar fazer a cabeça com vários tipos de *sépe*. Só conseguiu quando usou o *sépe* que é usado para fazer o chocalho posto no tornozelo dos cantores enquanto dançam. Ainda assim faltavam os dentes. Ela começou a procurar algum espinho que tivesse veneno e pudesse servir de dentes para seu pai. Tentou com espinho de cipó *siripi tid* e de tucumã. Mas não deu certo. Também tentou com dente de piranha e espinho do diabo. Ela só conseguiu quando usou a madeira de paxiúba (*púp tög*), que também faz as flautas do Jurupari. Pegou um pedacinho dessa madeira e colocou na boca de seu pai. Para ter veneno forte ela pegou pimenta misturou com veneno de sapo e veneno de *pói*. Por isso a mordida da jararaca arde muito: é como pimenta.

O mito serve como fonte de conhecimento para o benzimento de mordida de jararaca, tido como uma ação de construção do corpo. Na análise que faz do benzimento, Lolli trata as ações xamânicas como ações que remetem a processos de construção da pessoa. Com efeito, conforme me contou o velho benzedor Laureano, da mesma maneira que no mito, quando a jararaca pica alguém, o corpo da vítima é moqueado nos jiraus que há nas diversas casas da gente jararaca no patamar superior do Cosmos. Uma das ações do benzedor em sua fala, portanto, deve consistir em *reunir* as partes do corpo e recompô-lo, ao modo do conhecimento contido nos mitos e herdado dos ancestrais. Eis um trecho da exegese de benzimento de mordida de jararaca registrado por Loli (2010). Os verbos em

terceira pessoa do singular do indicativo presente indicam as ações que o benzedor executa, em pensamento (*pãh key yap*). As frases entre parênteses correspondem aos efeitos pretendidos com tais ações:

Fala mão de jararaca, boca de jararaca, língua de jararaca, sangue de jararaca.
(Isso faz a dor da mordida diminuir).
Procura as partes da pessoa mordida no rio Umari (pej dëh), na casa de Trovão (pëy mōy), a leste, a oeste, ao norte, ao sul.
Reúne as partes da pessoa espalhada pelo norte, pelo sul, pelo oeste, pelo leste, pelo rio Umari, pela casa de Trovão.
Traz as partes da novamente para o corpo da pessoa mordida.
Lava o corpo da pessoa com suco de frutas.
(Esse banho adoça o corpo da pessoa e faz a dor diminuir).
Quebra os dentes das formigas sai, yu', tātāç, bu' e das abelhas bāg e yō'.
(Isso diminui a dor da mordida, pois essas formigas e abelhas têm veneno que faz a dor da mordida aumentar. Essas formigas vivem no cupinzeiro).
Mata as formigas sai, yu', tātāç, bu' e as abelhas bāg e yō'.
(Isso para a mordida não doer muito).
Aperta a carne da pessoa mordida.
(Isso para o local da mordida não inchar muito).
(...)

Na mesma direção, Ramos (2014) estabelece a relação entre os mitos e os benzimentos proferidos por ocasião do nascimento de um filho entre os hupdah, povo também pertencente à família linguística Nadehup. Nessas encantações, o xamã vai com a alma do recém-nascido até o Lago de leite e de lá cumpre uma extensa jornada pelas casas de transformação até a boca do igarapé Japu, no Alto Uaupés, onde os grupos hupdah surgiram. Nesse movimento, o benzedor vai compondo a pessoa hup, na medida em que reúne os fragmentos de sua /hãwäg/ distribuídos entre as casas ancestrais e os concentra no corpo da criança. Na exegese do benzimento do filho registrada pelo autor:

Vou para o meio do rio, para a cabeceira e reúno o /hãwäg/. É preciso juntar o /hãwäg/ da criança, pois ele está completamente espalhado. Pego, reúno e faço-o entrar e ficar em pé.

No momento do nascimento, faço os peixes, as minhocas grandes, as cobras- de-duas-cabeças entrarem em suas casas. [...]. Chamo todo o /hãwäg/ (da criança), faço-o sair e dou banco. Faço-o sentar-se no banco-de-plumas do pato /pup/ d'água, no banco-de-plumas do pato d'água. Então, (o hãwäg) vem.

Trago a folha /bɥ k'ɛt/ da beira do Lago-de-Leite, a folha pequena e a folha grande, para defumar a mulher e (banhar) seu corpo com água. Tiro o /hãwäg/ da mulher (e da criança), faço-os sair e sentar. Desloco-me para o outro lado do Lago-de-Leite, para o final. Lá eu tiro a folha-da-mulher-da-mata [...] para banhar o corpo da mãe.

Banho o corpo e o /hãwäg/ da mãe com sabão. Sigo fazendo seu /hãwäg/ sair e sentar. Naquele lugar, falo para afastar as formigas pretas, as formigas de fogo, as formigas taracuá. Cerco todas essas (formigas), pois pode haver essas formigas na árvore /sarah-s'ɔm/. [...]

Tiro o /hãwäg/ e venho trazendo. [...] Eu venho trazendo direto e passo pelas diversas Casas-do-Rio. Entro dentro da Casa-do-Rio e continuo subindo. Entro na /Hup-Mɔy/, “Casa-Hup”.

As mulheres ancestrais sobem junto (conosco). Desço um pouco. As mulheres ancestrais vêm subindo junto e, naquela casa, (sopro) para que o corpo da mãe não arrebente. Arrebento o carajuru.

(O /hãwäg/) está em pé. Faço-o sentar no banco. Continuo subindo e vou colocando (o /hãwäg/) dentro da pessoa. Desço novamente. Sigo para outra casa, outra Casa-do-Rio e falo. Subo desde onde estão os ancestrais (moradores) daquela casa. Falo e rumo para outra casa. Falo, subo e fico em pé.

Sigo direto para Iauareté. Afasto-me para o local de onde as mulheres ancestrais voltaram. [...] Fico em pé dentro daquela Casa (Hup). Continuo soprando e fico em pé dentro das casas.

Faço (a mãe e a criança) sentarem-se em seus bancos primordiais. Venho trazendo seus bancos (para que se sentem). Faço (a mulher) sentar e segurar seu punhal. Prossigo subindo (o rio). Faço-os (a mãe e o filho) portarem seus punhais e sentarem-se.

Atenuo as cores daquela casa para que a criança não fique louca, não sofra com o “choro enlouquecedor”.

Continuo subindo e ficando em pé naquelas casas.

Então, eu me afasto de Iauareté, continuo subindo e ficando em pé (dentro das casas) por onde os ancestrais passaram. Vou até Caruru-Cachoeira. Fico em pé e desço até o Rio Negro. Subo, fico em pé, tiro (o /hãwäg/) continuamente. Retorno e desço até o rio Tiquié para ir até a Casa dos Ancestrais, lá onde eles foram e ficaram em pé. [...] Subo e fico em pé. Eu entro. Continuo subindo e ficando em pé. Desço novamente. Volto a subir e a ficar em pé sempre que passo pelos locais de chegada dos ancestrais em Caruru-Cachoeira. Rumo para a região acima de Pari Cachoeira. Fico em pé.

Lá há um banco primordial. Desço novamente e começo a voltar até o rio Japú, lá onde (a Cobra-Canoa) parou, na boca (para sair cada grupo e espalhar). Naquele lugar, nós subimos, pois foi lá onde a Cobra-Canoa nos deixou.

Ramos (2014) mostra como a fabricação da pessoa *em movimento* está presente em todo o processo do nascimento, desde a gestação, quando as gestantes se mantêm ativas,

deslocando-se para a roça e para o mato, até os primeiros passos da criança e, após, quando ela acompanha a mãe em suas atividades diárias e todo o grupo nas caminhadas pela mata. Esse “itinerário de socialização” corresponde a um processo contínuo que vai do parto, passando pelo primeiro banho, as primeiras refeições dos pais e o do bebe e as primeiras idas a roça e ao mato, em que a criança vai se familiarizando com o ambiente que passa a habitar. Ao mesmo tempo, até que a *hãwäg* deles esteja fortalecida, os benzimentos é que irão garantir a proteção de pais e bebê. Nesse itinerário, conduzido pelos pais e pelo xamã, a criança vai consolidando seu processo de conhecimento do mundo e comunicação com os seus, tornando-se uma pessoa verdadeira, identificada com perspectiva de mundo hupdah:

Sopro com breu, defumo, solto e firmo o pari-breu no chão para o nascimento da criança. [...] Solto e coloco no chão o pari-lâmina-de-patauá, o pari-lâmina-de-bacaba, o pari-lâmina-de-inajá, o pari-lâmina-de-bacaba-/sɨwɨh wöh/, o pari-de-bacaba-cotia. Menciono e sopro os paris e, com o breu, solto e dobro o pari em torno da mãe e da criança.

Piso forte o chão.

Dentro da casa, eu coloco o menino que nasceu no pari. Vou fazendo-os (mãe e filho) entrar na casa e sentar. Começo a soltar os paris sobre o chão. Menciono a Gente-Nah, a Gente-Sây. Falo para as facas da Gente-Sây. Faço-os juntar (as armas), entrar em suas casas e ficar em pé. Faço com que as Gentes-Sã, o /Sɔ Hup ãh/, as Cobras, os /B'atɨ b'/, as Gentes-Árvore entrem e fiquem em pé. Faço-os largar e juntar suas facas. Faço o mesmo para a Gente-Mariposa e para a Gente-Borboleta. Cerco todas as suas cuias de beber caapi.

Se acaso suas cuias de beber não forem cercadas, essas gentes podem dar de beber à criança e ela sofre de “choro enlouquecedor”.

Nessa primeira viagem do nascituro ao Lago de Leite, portanto, cumpre ao benzedor conduzi-la pelas casas de transformação onde, apesar do perigo – a criança pode aceitar a cuia de caapi das diversas gentes que ali moram -, ela vai se familiarizando com a perspectiva humana frente às outras perspectivas de mundo possíveis. É, portanto, através do movimento que a pessoa hupdah se constitui. No benzimento do nome, *mih diih hat*, que Laureano instruiu que eu gravasse logo depois do nascimento da pequena Andreia, ocorre o mesmo movimento de constituição da pessoa yuhupdeh pela fabricação do corpo e apreensão de uma perspectiva especificamente humana. Executado pouco depois do parto da pequena Andreia, o benzedor soprou suas palavras no peito da recém-nascida, dando a

ela o nome de um ancestral *yãama wi uy yap* (Clã Onça Caba). Esse ato garantiu que a pequena yuhupdeh viesse ao mundo como uma pessoa verdadeira.

O ritual de nomeação, explicou-me o velho, é o momento em que a pessoa recebe a alma-nome, a *hãg-wag*, que não somente é a força motriz de sua vida, tornando-a uma yuhupdeh, mas também é o traço que a liga ao seu grupo. “É, assim, como uma monarquia”, me disse Samuel, filho do velho benzedor, ao explicar o processo de escolha do nome, “quando nasce filho, ou filha mesmo, ele coloca o nome de benzimento dos avôs para não acabar”, completou. O nome de benzimento vem de um estoque limitado de nomes pertencentes ao clã e encabeçado pelo nome do ancestral que teria sido o primeiro a sair da cobra canoa. Esse nome (FF) é dado ao primeiro filho (EGO), sendo que os demais (B,Z,) são nominados com nomes dos irmãos (FFB) e irmãs menores (FFZ) desse ancestral⁸¹.

Quando pedi a Laureano que me declinasse os nomes de benzimento dos yuhupdeh ele o fez, sem grandes problemas. De fato, não há segredo sobre esses nomes, embora no cotidiano eles não sejam utilizados, uma vez que prevalecem aí os nomes em português e os apelidos jocosos. Os apelidos (*ey noho*) são usados em situações de brincadeiras sejam festas, caçadas, coletas, enfim, são utilizados para toda espécie de zombarias. Normalmente esses apelidos fazem referências a animais, frutas ou partes deles, em geral, relacionados a algum evento biográfico do apelidado ou alguma semelhança física com o referente. Em uma listagem de alguns apelidos que registrei encontram-se nomes como traíra (*booy*), bacurau (*boy*), macaco deitado (*waç yet*), pedaço de inambu (*mõh dow*), caroço de bacaba (*wag wäy*), pedaço de ituim (*beç dow*) e assim por diante.

Já os nomes “de branco” normalmente são nomes cristãos, muitos deles confirmados em batismo por missionários. Sua escolha tem motivações diversas, desde nomes bíblicos, homenagens a conhecidos, nomes de artistas, jogadores de futebol: Samuel, Moisés, Miller, Filadelson etc. No dia-a-dia, esses nomes sofrem acomodação fonológica, tornando-se corruptelas dos nomes originais: Janu (Januário), Coçé (Conceição), Piri

⁸¹ A terminologia de parentesco dos yuhupdeh é do tipo dravidiana, distinguindo 5 gerações, duas acima e duas abaixo da geração de EGO. O nome para avô é *du*, ancestral, antepassado, referente à geração +2: FF, FFZ, FFB; cujos nomes são atribuídos à geração -2. O primogênito recebe o nome do “cabeça” dos clã (FF), ou seja, o ancestral que teria saído da cobra canoa, os demais recebem o nome de irmãos (FFB) e irmãs (FFZ) desse ancestral.

(Felipe), Kiri (Crispiniano), Lauri (Lariano), Mu (Moises), Ag (Agridino) etc. Os nomes de branco são nomes que constam nos documentos brasileiros como CPF e RG, com os respectivos sobrenomes, cada vez mais valorizados em função das necessidades advindas de interesses na cidade como auxílios, bolsas, salários, etc. Documentação, aliás, com nome, sobrenome e todos os registros numéricos nacionais é uma das demandas que os levam ao calvário pelas repartições pública da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Invariavelmente esses documentos são perdidos e tem-se que ir à cidade para tirar nova documentação “completa” em face das exigências burocráticas dos programas de assistência.

Distante do uso cotidiano, os nomes de benzimento, *mihi diih hat*, são acionados nos rituais de cura, em que o benzedor necessita fortalecer ou regenerar a força vital enfraquecida por alguma doença que acometeu a pessoa. Como já dito, a escolha do nome *mih diin hat* ocorre pouco tempo depois do nascimento, logo que encerra o resguardo. Na cerimônia, o benzedor, refaz com o nascituro a longa jornada até o lago de leite, atribuindo-lhe com o sopro do nome em seu peito, a força de vida ao mesmo tempo em que a protege e a corporifica.

4.3 O benzimento do nome *mihi diin hat*

Sentado em seu pequeno banco de molongó, em um final de tarde, o velho Laureano benzia. Sem camisa, um rosário azul pendurado no pescoço, seu rosto fino permanecia compenetrado. Segurava com as duas mãos um grande cigarro (duas vezes o tamanho de um cigarro “de maço”) preparado com tabaco industrializado e papel de caderno. Sua boca se movimentava em grande velocidade, proferindo uma quantidade impressionante de palavras em tom baixo, bastante acelerado. Mal comparando, a velocidade em que as palavras saíam lembrava a dos velhos locutores de rádio narrando uma partida de futebol. Em determinados intervalos de tempo, ele soprava por duas ou três vezes sobre o cigarro e voltava a proferir as palavras. Os olhos abertos fixavam um ponto a sua frente. Algumas vezes, uma das mãos era levada às costas para espantar os mosquitos. Por vezes,

interrompia a ação, pegava a lata de alumínio e de lá tirava o ipadu; com uma colherinha de chá, colocava duas porções em cada uma das bochechas que a saliva umedecia e tornava uma bola que se podia ver pela saliência na pele. Feito isso, retomava a récita de modo compenetrado. Findo o processo, Laureano acendeu o cigarro e soprou a fumaça no peito da pequena *ĩh ped*, nome de benzimento escolhido para sua neta.

Durante a execução do benzimento não houve uma deferência especial por parte dos demais; somente a mãe e o pai permaneceram ao lado da criança que dormia serenamente na rede. Ao redor, a vida tanscorria, com pessoas indo e vindo, imersas nos afazeres cotidianos; no pátio, as crianças brincavam com uma bola murcha; em um tapiri, alguém tentava consertar o motor de uma rabetá; em outro, uma moça ralava mandioca, enquanto, na rede, o marido ouvia a música do pendrive espetado na entrada USB do rádio de pilha; no porto, um casal chegava da roça. A performance do benzedor, viajando em pensamento ao Lago de Leite com a criança, misturava-se aos outros eventos que davam o ritmo dos afazeres ordinários na aldeia.

Dominique Buichillet (1983), em seu estudo sobre os benzimentos de cura dos desana, aponta as diferenças entre a performance “clássica” do xamã em seus rituais e o modo como o benzedor (*kubu*) desempenha seu rito: enquanto no xamanismo clássico, a teatralidade dos gestos e ações (mímicas, evocação de espíritos, sucção da doença, etc) são desenvolvidas em seções públicas com a presença de uma audiência ativa, a ação do *kubu* corresponde a uma silenciosa e solitária recitação das encantações. No xamanismo clássico a cura envolve tanto a crença do feiticeiro na eficácia das suas técnicas - aprendidas depois de experiência pessoal reveladora da sua vocação – quanto o consenso coletivo - ou seja, a chancela do doente curado e da comunidade intelectual e afetivamente satisfeita (Levi Strauss, 2008) -; já a eficácia terapêutica das falas do *kubu* reside, de modo distinto, sobre a sua capacidade de recitar perfeitamente a encantação apropriada.

Entre os yuhupdeh, para se tornar um *mihi diin saw* não há a necessidade de uma vocação especial ou algum tipo de revelação. Entretanto, apesar do caráter reservado dos benzimentos, a comunidade não permanece alheia à ação do benzedor. Sempre que perguntava sobre benzedores, eles me falavam da competência de uns e incompetência de outros que, nas palavras dos yuhupdeh, “não benziam direito, falavam à toa”. Nesse sentido, a eficácia terapêutica do *mihi diin saw* residiria, do mesmo modo que entre os

desana, fundamentalmente, no poder da palavra dos ancestrais. A eficiência das ações contidas na fala do benzedor relaciona-se, assim, com a performance verbal desenvolvida na execução desses benzimentos, cuja pragmática envolve não somente o que enuncia, mas, principalmente, o modo de enunciar. Recitar o benzimento de forma adequada seria, portanto, o principal fator de garantia da sua eficácia.

Aspecto comum a toda fala (Bakhtin, 1997), a formalização das atividades linguageiras no contexto de um dado coletivo social implica na existência de diferenciações no interior dessas práticas. Nesse sentido, os yuhupdeh do baixo Tiquié distinguem as narrativas míticas, *as big ni diin*, dos benzimentos de proteção, cura e nominação, os *mihi-diin* e distingue-os, ainda, dos sopros, *doh*, destinados a provocar doenças. A propriedade e utilização dos sopros são, por sua vez, condenadas em público, enquanto as *big nih diin* e *mihi-diin* fazem parte das práticas cotidianas das comunidades. Contadas em diversas ocasiões como rodas de ipadu, pescarias, caçarias, conversas cotidianas, as narrativas míticas, entretanto, não apresentam o mesmo enquadre que marca o ritmo da fala, a estruturação do texto e o nível da linguagem que caracterizam os benzimentos. Não obstante tais diferenças em relação à prática formal da língua e à distribuição social da fala entre os yuhupdeh, é estreita, como se viu na seção anterior, a ligação entre os dois gêneros, podendo-se considerar narrativas míticas e benzimentos, como propõe Hugh-Jones (2010), como transformações uns dos outros⁸².

Na mesma direção, em suas análises sobre relações entre os mitos e os benzimentos de cura executados durante rodas de consumo de ipadu, Lolli (2010) demonstra ainda que, em diversas ocasiões, o benzedor *mihi diin saw* interrompe a récita para tecer comentários sobre assuntos outros em questão na roda, ocorrência que também notei em ocasiões semelhantes. A rigor, a inserção da fala ordinária na fala ritual corrobora a constatação de que os limites entre os gêneros verbais são permeáveis, o que implica em dificuldades no estabelecimento de fronteiras fixas entre eles⁸³, e, de modo mais amplo, na sugestão de que o “ordinário e o extraordinário não são dimensões separadas da vida social, mas dimensões

⁸² Em termos formais, assinala o autor, as narrativas míticas se aproximariam mais algo, portanto, que se aproximaria dos gêneros prosaicos, enquanto os benzimentos estariam mais próximos “da poesia, da metáfora, envolvendo listagem de nomes, lugares, artefatos, espécies” (Hugh Jones, 2010).

⁸³ Monod Becquelin propõe o estabelecimento do termo microrritual para caracterizar a intersecção entre o diálogo cerimonial do diálogo cotidiano (Monod Becquelin, 2000)

que se interpenetram” (Lolli, 2013). Nesse contexto, pode-se afirmar que há aí uma articulação sistêmica (Farage, 1997) em que fala coloquial e fala cerimonial estão imbricadas, uma vez que o todo é formalizado. Ao que parece, é o que ocorre nas exegeses de benzimentos, como o *mihi diin hat*, em que o discurso ritual e a glosa se interpenetram na tradução da fala original do benzedor.

A transcrição das falas que compõem o benzimento do nome foi feita na forma de uma exegese em que dois filhos, Felipe e Samuel, e um neto do velho, Luis, me traduziam o que ele dissera em língua yuhupdeh, explicando-me as ações que ele realizava. Recorríamos a Laureano sempre que as dúvidas surgiam. Embora eu estivesse presente quando a criança a quem foi direcionado o benzimento recebera o nome, não me foi possível gravá-lo no exato momento em que fora proferido. Essa dificuldade, aliás, acompanha esse tipo de gravação, uma vez que o velho, ao benzer, assopra as palavras em um vagido quase ininteligível pelo tom baixo e acelerado. O benzimento, portanto, fora gravado em momento posterior, quando ele tomou a forma de uma exegese, com o velho explicando, a cada passo, as palavras que proferia.

A tradução trouxe dificuldades adicionais, além daquelas decorrentes da minha pouca proficiência na língua yuhup. Em princípio, tentamos uma transcrição literal do texto, o que esbarrou na lentidão do trabalho por motivos de ordem prática, como as prolongadas viagens dos tradutores à cidade e aos acampamentos de caça e pesca. Acresce-se a isso, uma quantidade de expressões que os tradutores não souberam do que se tratava (provavelmente expressões arcaicas) e que demandavam consulta ao velho, que também esteve fora por diversas vezes. Dada a extensão do texto, transcrevo o benzimento completo na forma de anexo à tese, reproduzindo aqui trechos para análise e exemplificação.

O benzimento do nome corresponde à viagem do benzedor pelas casas de transformação. Partindo do Lago de Leite (onde dizem ser hoje o Rio de Janeiro), o benzedor conduz a criança em um bati (espécie de cesto) de pato ao longo de 112 casas nomeadas em sequência, no sentido jusante-montante, subindo os rios Amazonas, Negro,

Uaupés e Tiquié e os Igarapés Ira e seu afluente Miriti. Eis as casas que são nomeadas em cada trecho da viagem:

Casas nomeadas – Benzimento de Nomação

LAGO DE LEITE: São Paulo, Brasília⁸⁴.

RIO AMAZONAS: Belém, Manaus.

RIO NEGRO: Barcelos, Tapuruquara (Santa Isabel), Casa de Gavião (abaixo da atual comunidade de Maçarabi); Casa do Jacaré; Casa do Rio Marié (Foz do Marié); Casa de Camanaus (São Gabriel); Casa da Praia (São Gabriel); Casa Pau de Aboiar (São Gabriel); Casa de Buiquara (Cachoeira São Miguel); Casa do Matupiri; Casa do Jurupari; Casa do Macaco; Casa do Carangueijo; Casa de Tauá; Casa da Ilha das Flores.

RIO UAUPES: Casa do Tamanduá; Casa do Carrapato; Casa do Bauari; Casa Ilha de Sororoca (em frente a comunidade de Monte Cristo); Casa de Micura Ponta; Casa de Tapira Ponta; Casa de Uá (acima do sítio do Cesário); Casa de Itapenima (casa de Saah Saw); Casa de Jaci Pau (na Ilha do Sol, próxima a comunidade atual de Trovão); Casa de Juí; Casa de Pituna (Casa da Noite); Casa de Miraponta; Casa do Corocum (atual Cunuri do Uaupés); Casa de São Pedro; Casa de Bela Vista (Sitio do Manduca); Casa do Jacaré (Ilha do Jacaré); Casa de Cojubi; Casa da Serra da Bacia; Casa de Urupema (no Lago de Peneira); Casa de Açai (na atual comunidade de Açai); Casa do Miriti; Casa de Arara; Casa de Tupanoneruka; Casa de Espinho; Casa da Flecha; Casa do Ingá (Abaixo de Ananás); Casa de Rãzinha (abaixo de Ananás); Casa de Ananás (na atual comunidade do Ananás); Casa de Japurá (no Igarapé Japurá); Casa do Espinho (acima do Igarapé Japurá); Casa de Tauá; Casa do Urucum (no Igarapé Gafanhoto); Casa do Cheira Cheira; Casa do Dari Dari; Casa de Mandi; Casa de Warimi; Casa da Ilha do Rabo de Arara (Foz do Tiquié); Casa ponta de Taracuá (atual comunidade de Taracuá); Casa de Tamandauí (acima de Taracuá); Casa de Tuiquaquara; Casa de Piaba (Igarapé Piaba, abaixo de Ipanoré); Casa de Urucum; Casa de Sussuaca (Mohoy yu); Casa de Goma (Ilha de Goma); Casa de Anta; Casa de Samaúma (Igarapé Samaúma no Uaupés); Casa de Cumatá; Casa Buraco de Manjuba; Casa de Urubuquara (na Comunidade de Pinu Pinu); Casa de Maniuara; Casa de Iauareté (Casa de onça, atual

⁸⁴ Embora o benzedor mencione São Paulo e Brasília, meus tradutores me explicaram que no Lago de Leite ficam todas as grandes cidades dos Brancos.

comunidade de Iauaretê); Casa do Igarapé Preto (Rio Papuri); Casa do Peixe Boca Torta; Casa de Mitu.

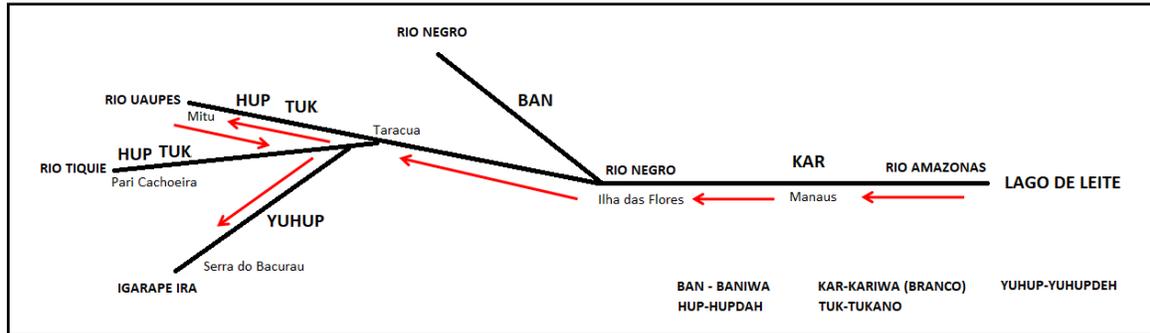
RIO TIQUIÉ: Casa de Mussum, (Foz do Tiquié); Casa de Goma (no Lago de Goma); Casa de Coró Coró; Casa da Onça (próximo do Lago de Piranha, foz do Ira);

IGARAPE IRA: Casa de Gavião (Lago de Gavião); Casa de Jurupari (acima do Gavião Paraná); Casa de Virapoca (no Lago de Virapoca); Casa de Jacu (no Igarapé Jacu); Casa de Anujá (no Lago de Anujá); Casa de Socó (no Lago de Socó); Casa de Papagaio (na boca do Igarapé onde o papagaio voou); Casa de Boh Wah (Toco de Sal, no Igarapé Toco de Sal); Casa de Kog moh (no Lago de Kog); Casa de Mutum; Casa de Aracu (no Aracu Paraná); Casa de Ingá (no Igarapé Ingá); Casa de Saúva; Casa do Igarapé Jenipapo; Casa de Taua; Casa de Espinho (no Igarapé Espinho); Casa de Jararaca; Casa de Piracema; Casa do Lago Branco; Casa do Igarapé Flor; Casa do Lago de Açai; Casa de Rã (no Rã Cachoeira); Casa do Igarapé Miriti; Casa de Kama Weri; Casa do Igarapé Gafanhoto; Casa do Bebedouro da Anta; Casa do Chavascal do Tamanduá; Casa do Igarapé Pedra; Casa da Cachoeira de Abiu; Casa de Tucum (Igarapé Tucum); Casa do Buraco de Mutum; Casa da Serra do Bacurau; Casa do Pequiá Cachoeira; Casa de Esteio (no Igarapé Esteio); Casa do Igarapé Miriti

A apresentação do benzimento como uma viagem me foi sugerida pela própria exegese, em que as casas são nomeadas em uma sequência que segue a ordem do trajeto da viagem da Cobra Canoa. Os tradutores sugeriram que a viagem segue uma linha, como o fio da espuma que flutua, traçando um caminho no curso de água que corresponde ao curso dos rios da região⁸⁵. A figura abaixo corresponde à trajetória da canoa do Lago de Leite até o Igarapé Miriti, na cabeceira do Igarapé Ira. Nela, as setas indicam os trechos dos rios em que se situam as casas de transformação:

⁸⁵ De fato, na versão tukano no mito registrada por Andrello, os Maku viajam do lado de fora da canoa e tiram sua força de vida da espuma produzida pelo deslizar da cobra (Andrello, 2006)

Figura 8: viagem yãam baah hoh



Na versão do mito em que o velho narra a viagem da cobra canoa, há menos casas citadas do que no benzimento do nome, principalmente no trecho da viagem percorrido no Rio Uaupés que junto com o Rio Tiquié forma rio dos Tukano (*wóh deh mi*), ou seja, o lugar dos Tukano nessa terra (*yuhup bo-saa*), segundo os Yuhupdeh. Uma explicação que recebi para tal discrepância, tanto do velho Laureano quanto de um benzedor tukano de Pari Cachoeira, Alcides – que passava uns dias na comunidade de São Martinho⁸⁶ -, era de que há trocas de informações sobre essas casas entre os benzedores o que levaria muitas vezes ao acréscimo das casas nomeadas. De fato, registrei uma dessas trocas em que Laureano e Alcides conferiam as falas de um benzimento para dor. Eis as casas pelas quais a canoa de sucuri passa em seu trajeto, segundo o mito:

Casas nomeadas – viagem da yãh baah hoh

LAGO DE LEITE

RIO AMAZONAS: Belém, Manaus.

RIO NEGRO: Barcelos, Tapuruquara (Santa Isabel); Casa de São Gabriel; Casa da Ilha das Flores.

RIO UAUPES: Casa de Tupanoneruka; Casa ponta de Taracua (atual comunidade de Taracua); Casa de Mitu.

⁸⁶ Alcides (*bati-torogu*, clã de baixa hierarquia) costuma viajar de Pari Cachoeira a São Martinho para trocar farinha por peixe e caça. Esteve lá por cerca de 15 dias. Outro tukano do alto Tiquié com quem presenciei a troca de informações sobre benzimentos foi Francisco, Chico Prego.

RIO TIQUIÉ: Casa de Mussum,(Foz do Tiquié); Casa de Coró Coró; Casa da Onça (próximo do Lago de Piranha, foz do Ira);

IGARAPÉ IRA: Casa de Gavião (Lago de Gavião); Casa de Jurupari (acima do Gavião Paraná); Casa de Virapoca (no Lago de Virapoca); Casa de Japu (no Igarapé Japu); Casa de Anujá (no Lago de Aunjá); Casa de Socó (no Lago de Socó); Casa de Papagaio (na boca do Igarapé onde o papagaio voou); Casa de Boh Wah (Toco de Sal, no Igarapé Toco de Sal); Casa de Mutum; Casa de Aracu (no Aracu Paraná); Casa de Ingá (no Igarapé Ingá); Casa de Saúva; Casa do Igarapé Jenipapo; Casa de Taua; Casa do Lago Branco; Casa do Igarapé Flor; Casa de Rã (no Rã Cachoeira); Casa do Igarapé Miriti; Casa do Chavascal do Tamanduá; Casa do Igarapé Pedra; Casa da Cachoeira de Abiu; Casa de Tucum (Igarapé Tucum); Casa do Buraco de Mutum; Casa da Serra do Bacurau; Casa de Esteio (no Igarapé Esteio); Casa do Igarapé Miriti.

VOLTA AO LAGO DE LEITE: Tucano Igarapé, Tiquié, Uaupés, Lago de Leite.

Em cada uma das casas pelas quais passa no benzimento do nome, o benzedor profere suas falas cujo conteúdo locucional corresponde à execução, em pensamento (*pāh key yap*) de uma série de ações de proteção contra forças nocivas ali presentes e de composição da pessoa pela construção do corpo e impedimento da identificação com o ponto de vista das gentes que ali moram. Não se trata, contudo, de uma representação verbal das ações cujos efeitos se procura realizar. Do ponto de vista pragmático que caracteriza as falas do benzedor, a força perlocucionária⁸⁷ dos benzimentos se impõe, uma

⁸⁷ De acordo com a teoria dos atos de fala, como os enunciados se convertem em atos sociais: ato locucionário é o que realizamos pelo mero ato de dizer algo, ou seja, o ato de emitir sequências de sons que podem interpretar-se de acordo com as convenções gramaticais. Eles têm significado. Ele se realiza no nível do conteúdo proposicional de um enunciado como estabelecido pelas convenções gramaticais. Ato ilocucionário: ato que realizamos ao dizer algo por meio da força *convencional* do ato locucionário, ou seja, quando a ato de fala realiza a própria ação nomeada. Ele tem força. Ele se realiza sobre a base dos fins convencionais de um enunciado e das condições contextuais de sua produção. Nos mihi diin hat, as palavras ditas têm força ilocucionária, elas produzem o efeito que se enuncia desde que pronunciado nas condições devidas; o ato perlocucionário é o ato que se produz pela emissão de um enunciado determinado, isto é, as consequências ou os efeitos desse enunciado. Esses atos podem ou não coincidir com o objetivo do ato ilocucionário, ou seja, as consequências não são parte da força convencional do ato ilocucionário. Eles têm efeito. Ele consiste em ações que poderiam ir mais além de uma interpretação convencional de um enunciado e /ou fora do controle do falante (Duranti, 2000).

vez que, longe de caracterizar uma forma mimética de se referir às ações pretendidas, trata-se de um modo de realizá-las. Para os yuhupdeh, que *experimentam* em si os efeitos dos benzimento, nos *mihi diin*, pensar (*pāh key*) e falar são, portanto, fazer.

De fato, em certa ocasião em que pedira para o velho Laureano me dizer um benzimento que fizera para tentar curar um jovem tukano, picado por uma cobra coral, o velho me advertiu: “com isso não se brinca, seu Junio, você viu que a cobra veio e pegou o rapaz!”. Ocorre que houvera um mal entendido: para proferir o benzimento de cura, Laureano havia identificado a causa da picada como sopro mandado por um velho tukano cuja filha o rapaz desvirginara⁸⁸. Laureano entendera que eu queria que ele me contasse o sopro e me advertiu sobre os efeitos que a fala do soprador tukano teve sobre o rapaz, advertência que, certamente, não faria sentido para um yuhupdeh.

No benzimento do nome *mihi diih hat*, o benzedor começa a nomear as casas de transformação pelo o Lago de Leite. Ali, ele dá para a criança os instrumentos de transformação dos ancestrais: o banco de pedra, a semente de pedra, a cuida de ipadu, o enfeite de canela, o fio do pajé (*pāh key tit*). Vai à Casa de Respiração que fica no Lago e aciona a respiração com o sopro da força vital sobre o seu peito iniciando o trajeto em que irá visitar as casas de transformação mencionando suas ações. De modo geral, são ações de composição da pessoa através da fixação da alma e da construção do corpo, e sua proteção contra agência nociva e a identificação com a perspectiva das gentes que habitam as casas. Dada a longa extensão do benzimento, opto por transcrever aqui apenas alguns trechos necessários à análise, deixando a transcrição integral para os anexos. Eis o trecho inicial:

Vou ao Lago de Leite. Coloco a criança no bati do patinho dentro do Lago de Leite (*deh puh deh hoy*); espalho o fio de miçanga de algodão do patinho no corpo da criança; vou com a criança seguindo o fio de espuma umbigo da água; vou na Casa de Respiração, abro o nariz da criança; espalho o fio de miçanga de algodão do patinho no corpo da criança; dou a cuia de *soho* do cupim para a criança; sento a criança no banco de transformação,

⁸⁸ Não faz nenhum sentido a expressão “acidente ofídico” entre os yuhupdeh, a picada de cobra tem causa a ação de um outro benzedor como vingança pela atitude anterior do rapaz. Não encontrei bibliografia sobre os sopros, mas creio que se possa dizer, levando-se em conta as análises de Lolli para os benzimentos e o “modus operandi” do soprador, que a cobra teria sido o “veículo transicional” (Lolli, 2010), portador do encantamento nocivo que atingiu o rapaz.

dou à ela o instrumento de pedra *yam baah paç*; fumo tabaco, como ipadu; falo fio de sentimento, aperto firme esse fio; falo arame branco, arame vermelho, arame preto (para a espinhaça da criança ficar firme); falo veia de jiboia, carne de jiboia, ponho na batata da perna da criança para ficar firme; falo carne coxa de rã, espalho o fio de miçanga da rã no corpo da criança; levo a criança subindo o com o bati do patinho, seguindo o fio de espuma umbigo da água; falo carne jenipapo preto, jenipapo vermelho, espalho no corpo da criança para ela crescer forte como o pé de jenipapo; escolho o nome da criança; penso (*pãh key yap*) se ela vai crescer bem, se vai pegar doença, benzo (*pah key yap*) para ela não pegar doença, fumo tabaco, como ipadu; aperto o fio de sentimento (*pãh key tit*), amarro e deixo firme.

Vou até a casa de São Paulo. Apago o fogo dessa casa (o calor dessa casa faz a criança chorar). Demoro com a criança nessa casa.

Vou até a casa de Brasília Apago o fogo dessa casa. Entro com ela no colo, demoro com a criança nessa casa. Falo fio de cores dessa casa e afasto para a criança não chorar (as cores são como a miragem do caapi que faz a criança chorar).

Vou até a casa de Belém Eu me demoro um pouco nessa casa com a criança. Eu falo fio de cores dessa casa e escondo para a criança não ter medo e chorar. Eu falo fruta *dëh min* (fruta que nasce na beira do rio), falo pé de fruta *dëh min*, coloco a criança no oco dessa árvore (a água dessa fruta protege). Eu dou banho na criança. Eu falo pé de breu preto, passo fumaça de breu no corpo da criança. Eu falo pé de auacanã branco, pé de auacanã preto, pé de auacanã vermelho. Eu derramo o suco do auacanã no corpo da criança. Espalho o fio de miçanga (algodão) do patinho no corpo da criança. Eu levo a criança no bati do marreco seguindo o fio de espuma umbigo da água.

(...)

A parada em cada casa corresponde a um bloco enunciativo em que as ações do benzedor se repetem, articulando os elementos (objetos, propriedades relacionadas a animais, plantas, frutas, partes dos corpos de animais, etc.) cuja potência manipula para fixar a *hãg-wag*, traduzida como fio de miçanga, ou, ainda, fio de pluma do patinho (*siín tãw ke tit*); esse fio corresponde ao cordão umbilical por onde se nutre a criança e faz crescer sua força de vida. Executadas as ações, o benzedor parte para a casa seguinte, onde se repete a performance. Na fala em yuhupdeh, a partícula *teh* (até: empréstimo do português, via tukano, cf. Silva & Silva, 2010), marca a sequência da viagem e a ida a até

outra casa (*Téh ãh mama-yaku hoy moy hãmi, trad.: vou até a casa de Anuja*) e outro bloco enunciativo se inicia.

Em primeira pessoa singular do presente do indicativo, o benzedor menciona as ações que executa em pensamento, tanto para a construção quanto para proteção da pessoa que surge, a recém-nascida, também chamada filha do leite, *púd deh tog*. Com efeito, as ações de composição da pessoa, - espalhar, escolher, apertar e amarrar - implicam, na fixação da *hãg-wag* no corpo da criança (1) e na sua nutrição (engorda, crescimento) (2 e 3):

- (1) **Espalho** o fio de miçanga de algodão do patinho no corpo da criança...
Aperto firme esse fio... **Escolho** o nome (Casa 1)
- (2) Falo carne jenipapo preto, jenipapo vermelho, **espalho** no corpo da criança para ela crescer forte. (Casa 1)
- (3) Falo fio de miçanga de samaúma, fio de miçanga de tucum, **amarro** esse fio na perna da criança (Para ela crescer) (Casa 57)

As ações de composição da pessoa - **espalhar, amarrar, colocar** - incidem sobre animais, partes de animais, frutas e objetos (fio de miçanga, enfeite), cujas propriedades (carnes) o benzedor manipula para nutrir o corpo da recém-nascida:

- (4) Vou até a Casa de Barcelos. Eu apago o fogo dessa casa. Eu me demoro um pouco nessa casa com a criança. Eu benzo com cigarro. Eu falo carne de inajá, **espalho** no corpo da criança (para ela crescer). Eu falo fio de banana comprida, falo água de banana comprida, falo carne banana comprida e **espalho** no corpo da criança (assim como a banana cresce, estufa, a criança também cresce). Assim que se benze para a criança. Eu falo fio de carne sapo *tún tẽh*, falo coxa sapo *tún tẽh*. **Espalho** no corpo da criança (para a criança crescer, esse sapo é gordo!). (Casa 6)

(5) Falo enfeite de passarinho e **coloco** no corpo dela (para ele crescer e engordar). (Casa 29)

(6) **Amarro** o fio de miçanga do miriti no corpo da criança e espalho no corpo dela (Casa 41)

(7) Eu falo fruta *paç hoy tat deh* (fruta do igapó), água de *paç hoy tat deh*, fio de miçanga de *paç hoy tat deh*. **Amarro** na perna da criança para fazer a criança crescer para cima. (Casa 87)

No mesmo sentido de compor o corpo da criança, o narrador menciona as casas onde benze o leite da mãe (9) e o primeiro alimento da criança (10) e os seus primeiros passos (11):

(8) Vou até a casa de São Pedro. Eu me demoro com a criança nessa casa. Eu falo enfeite de fio de flores. Eu benzo. Eu falo coxa de rã, falo fio de miçanga da rã, espalho no corpo da criança. Eu falo cupim de terra firme, da capoeira, da caatinga (no benzimento do leite, a gente põe fogo, queima o cupim, tira no outro dia, côa e põe na lata de leite depois do nascimento). Eu falo gala de cupim e afasto da criança. (Casa 34)

(9) Vou até a Casa *Sip pej moy* (Casa de Kama Weri). Nessa casa a criança não se afasta da mãe. Eu levo a mãe dentro da casa do Kama Weri e a faço sentar. Eu prendo essa casa de Kama Weri e a escondo. Eu falo carne de ucuqui e dou para a criança comer. Ele entra por uma porta e sai pela outra porta dessa casa. Eu fecho a porta do sul, do norte, do leste e do oeste. Eu falo água de fruta e coloco no corpo da mãe (por isso a criança não se esquece de mamar). Eu deixo a fruta lá no alto da casa. Deixo no leste, no oeste, no sul e no norte (*yama tag*) no mundo cruzado. Eu escondo fora do mundo. Eu vou até o rio Umari (terra do povo Umari). Eu tiro o líquido da fruta e ponho dentro do Rio Umari. Eu faço aparecer comida para a criança comer. Eu falo peixe, beiju, mingau. E faço a criança comer. Eu falo formiga *yui*, falo *taj tat* (instrumento de dança) que eu faço aparecer (no pensamento) perto da criança. Eu faço a formiga brincar com ele. (O *yui* brinca com seu *tay tat*)

junto com a criança e ela se esquece da mãe). Faço aparecer no pátio esse instrumento e a criança sai. Eu faço a criança comer o ipaduzinho dela, ipaduzinho de florzinha vermelha (tariano). Eu falo ipaduzinho de jutai (gordura de jutai) para a criança comer. E a criança vai brincando e se esquece da mãe. Eu falo peixe piaba, falo instrumento de dança da piaba (que faz brincadeira com a criança e leva até porto, a criança brinca e esquece da mãe). Eu falo ipadu de goma, de beiju, de peixe, mostro para a criança no porto. A criança vai, brinca e come, sem pensar na mãe e aí ele deixa a mãe trabalhar, ele sempre assim no colo da mãe dele. Eu levo a criança no fio de espuma umbigo da água, acordando o filho de leite. Eu falo água de pinu pinu para a criança não esquecer. (Casa 101)

(10) Vou até a Cada do Igarapé Pedra. Eu falo fio de miçanga pedra (paç tit) e amarro no corpo da criança. Eu vou até a pedra do listrado (*mih hi dow*, pedra redonda do jabuti). Eu falo jabuti vermelho, preto, listrado. (Tem um jabuti que é do lago de Trovão, lá no céu. Na beira desse lago tem um jabuti pequeno). Lá tem o *tad* (um instrumento de cuia). Eu falo fio de miçanga do *tad* (que faz a criança cair). Eu retiro e escondo esse fio. A criança não cai mais. Assim que o finado Ricardo (pai de Americo) contou. (Casa 105)

Já as ações de proteção da pessoa recém-nascida são mencionadas mais vezes, aparecendo em mais casas, portanto. São ações de proteção da criança contra a agência perniciosa dos moradores das casas de transformação e para evitar a identificação com o ponto de vista dessas gentes: apagar, afastar, esconder, lavar, fechar, virar. Em cada parada o benzedor entra na casa com o recém-nascido e menciona propriedades ali presentes que podem afetá-los. Com efeito, **afastar** o fio de cores e a cuia do caapi (12, 13, 15, 16 e 17) evita que a criança sofra com as miragens provocadas pela ingestão da bebida que produz as formas pintadas na entrada das casas; **apagar** o fogo da cozinha (11) dessas casas evita que a criança sofra com o calor e tenha febre; **fechar** a porta da casa dos *hop uy reh* evita que a criança compartilhe do sentimento dessa gente peixe Piaba (15) e da gente peixe Jandiá (18). **Virar** a cuia de ipadu, de caapi, **virar** as panelas e o bati da casa da gente sucuri (19) evita que a criança compartilhe dos contextos ritual e culinário dessa gente; **virar** e **esconder** a bacia de gordura da jararaca (20) protege a criança contra sua mordida. Do mesmo, **lavar** o corpo da criança com as águas doces das frutas, ajuda a proteger o corpo do calor e da febre (14):

- (11) **Apago** o fogo dessa casa (o calor dessa casa faz a criança chorar, ter febre) (Casa 2)
- (12) Falo fio de miçanga de enfeite de jurupari, branco, preto, roxo. **Afasto** esse fio de enfeite da criança (Casa 16)
- (13) Nessa casa eu entro. Falo caapi de *hop uy reh*. **Afasto** essa cuia (para a criança não beber o caapi dele) (Casa 24)
- (14) Vou até o Igarapé Flor. Eu falo água de flor (para a criança se engordar). Falo água de fruta *sad* (espécie de uva), água de sorva e **lavo** a criança. Eu venho trazendo a criança no fio de espuma umbigo da água, benzendo. (Casa 97)
- (15) Vou até a casa de Piaba. (no igarapé Piaba, abaixo de Ipanoré). Eu saio com a criança para a terra (Lá o povo peixe vê a criança como parente). Eu falo corpo de *hop uy reh*, olho de *hop uy reh*, sentimento de *hop uy reh*. **Eu afasto** o fio de cores dessa casa, **eu fecho a porta** dessa casa. (Casa 45)
- (16) Vou até a ilha de Mandi. Falo cuia de caapi do mandi. **Eu viro** essa cuia. Falo fio de cores da casa do Mandi. **Afasto** da criança. (Casa 55)
- (17) **Vou até a casa de Brasília** Apago o fogo dessa casa. Entro com ela no colo, demoro com a criança nessa casa. Falo fio de cores dessa casa e **afasto** para a criança não chorar (as cores são como a miragem do caapi que faz a criança chorar). (Casa 3)
- (18) Vou até a casa do Igarapé Preto. Nessa casa eu benzo. **Eu fecho** essa casa e **viro** para a criança passar. Eu falo gente jandiá, falo *deh toy*, faço virar para dentro da casa para eles não olharem para fora. Eu **escondo** o fio de cores dessa casa (para a criança não chorar). (Casa 71)
- (19) Vou até a casa de Onça (perto da boca do Ira). (Lá tem uma laje, longe, no mato. Os meus pais viviam antigamente ali, num acampamento.). (Essa onça não era onça, era manjuba mesmo). Eu falo bati de samaúma, eu **viro** esse bati de boca para baixo. Eu falo panela de jenipapo, eu **viro** essa panela de boca para baixo. Eu **viro** a cuia de ipadu de manjuba. Eu **viro** a cuia de caapi para ele não ficar bravo. Eu do banho na criança e vou levando seguindo o fio de espuma umbigo da água.

(20) Vou até a casa de Jararaca. Falo bacia de gordura da Jararaca (quando a criança pisa, a Jararaca morde). Escondo essa bacia, viro para baixo e escondo a gordura para ela não morder a criança. (Casa 94)

O risco presente nessa primeira viagem do nascituro desde o Lago de Leite faz com que seja necessário o controle pelo especialista *mihi diin saw* da agência desses seres; seres cujas possibilidades de atuação se estenderão por toda a trajetória de vida da pessoa. Nesse sentido, a viagem do nascituro se torna parte de um “percurso de socialização” (Ramos, 2010), do qual faz parte ainda o conhecimento presente nas narrativas míticas e nos afazeres cotidianos marcados pelo movimento entre os diversos ambientes nos quais a vida dos yuhupdeh transcorre, seja no trabalho da roça, nos percursos pelo rio, pela floresta, pelas aldeias dos Tukano ou pela cidade. No benzimento do nome, quando menciona evitar que a criança entre em contato com os cheiros e o calor da cozinha das casas de transformação, com as cores pintadas em suas paredes ou quando lava a criança nas águas das frutas para protegê-la, o benzedor não somente fabrica o seu corpo como a prepara, pondera Ramos (2010), para assumir uma perspectiva humana em meio a outros possíveis regimes de percepção distintos presentes no cosmos. Na mesma direção, a identificação com aspectos da vida social yuhupdeh está presente na ação que o benzedor menciona de **deixar** para a criança alguns itens como as flechas de jupati (21) e as pinturas rituais (22), além de mencionar as casas onde os ancestrais da gente verdadeira se transformaram em yuhupdeh (23, 24 e 25):

(21) Vou até a casa do Igarapé Flecha. Eu falo flecha de jupati, de jupati barrigudo, de ferro. Eu **deixo** essa flecha para o menino (para ele ficar bom de flechar). Eu falo ararimbá pequeno, corpo de ararimbá (que não era panema). (Casa 44)

(22) Vou até a casa do Tauá. Essa é casa de pintura (pintura de rosto). Eu falo fio de enfeite de pintura, do preto do vermelho, do amarelo e **deixo** para criança. (Casa 51)

(23) Vou até a Casa de Mutum (Sim moy). (Essa é a casa do povo Mutum (Sim uy reh) e do povo Pedra (Paç uy reh). Aqui os antepassados deles tentaram se transformar. Eu apago o fogo dessa casa, fecho e afasto da criança. Eu falo fruta paç hoy tat deh (fruta

do igapó), água de paç hoy tat deh, fio de miçanga de paç hoy tat deh. Amarro na perna da criança para fazer a criança crescer par cima. (Ali tem benzimento do povo Pedra. Quando esse povo benze ele fala sempre assim). (Casa 87)

(24) Vou até a Casa do igarapé Gafanhoto. (Aí nesse lugar o povo do meu cunhado Domingos se transformou). Nesse lugar eles empurraram a pedra azul (paç bag) que está no céu. Ai o povo funil se transformou e se dividiu. Tinha lá um poço nu hoy onde os antepassados do Domingos banhavam. Nesse lugar houve transformação. Essa casa hoje é casa de hop uy reh. Assim fizeram os meus cunhados. Nesse lugar se transformou o povo cuia. (Casa 102)

(25) Volto até a Casa do igarapé Miriti. Nossos antepassados entraram nesse Igarapé, saíram da água e banharam. Lá, eles se transformavam e foram para a terra já nesse corpo de gente. Depois desse Igarapé eu retorno em pensamento ao Lago de leite. (Casa 112)

A viagem do benzedor com o filho do leite pelas casas de transformação ao longo dos rios corresponde, assim, a uma viagem ao plano cósmico para onde ele se desloca e interage com os habitantes dessas moradas nomeadas no benzimento do nome *mihí diin hat*. Esses planos-casa, como conceitua Lolli (2012), determinam distintas perspectivas – diferenciadas no momento original de que tratam os mitos – que são conectadas pelo xamã ao assumi-las durante a viagem em pensamento. O conhecimento do corpus mítico pelo xamã é o que lhe permite acessar esses planos, e colocar em prática sua habilidade, expressa nas ações que executa em cada uma das casas que visita.

Essas ações manipulam a perspectiva dos habitantes dessas casas no sentido de orientar sua potência primordial a agir em favor da criança e impedir que ela assuma uma perspectiva outra que não a verdadeiramente humana, ou seja, a yuhupdeh. Na mesma medida, essas ações articulam o conhecimento que orienta as práticas de vida yuhupdeh em sua trajetória. De fato, a ação ritual do benzedor é, ainda, complementada com uma série de prescrições aos pais sobre os cuidados (dietas, resguardos, evitações) a serem tomados em relação à criança, sob risco dos cuidados xamânicos se tornarem inócuos e ela adoecer. Nesses momentos de transição, como o nascimento e doença, o corpo está especialmente

fragilizado e sujeito à ação extraordinária das outras gentes que povoam cosmos, o que torna o controle sobre essas forças sobre as quais o benzedor e sua especialidade operam, um aspecto absolutamente central na vida social yuhupdeh.

A viagem do filho de leite é, portanto, o ponto inicial de uma trajetória de vida em que a pessoa yuhupdeh, em movimento pelo mundo, estará sujeita a ser afetada pelos seres que vivem em outros planos, ou seja, as relações podem transbordar para outros regimes de percepção que incluiriam os perigosos *hop uy reh*. As casas de transformação, onde o especialista xamânico opera seu conhecimento e controla as relações entre esses distintos regimes, surgem, assim, como lugares sagrados (*tihi mih moy*), ou lugares perigosos na tradução literal, presentes, como se viu, ao longo dos caminhos que os yuhupdeh deverão percorrer em sua jornada de vida. Esses lugares sagrados, portanto, surgem como pontos de conexão que reúnem o ordinário e o extraordinário, em uma condição em que as ações possíveis – tanto a gente peixe como do benzedor - não remetem a um passado ou a um futuro, mas estão sempre presentes e prontas a interferir na realidade humana.

5. Considerações Finais

Dos onze meses que passei entre os yuhupdeh do baixo Tiquié, por poucas semanas apenas estive fixo na comunidade. Eles próprios estiveram por pouco tempo nessa condição. Apenas por três semanas todos os grupos domésticos estiveram reunidos em São Martinho. O restante do tempo, sempre havia alguns fora; por três ocasiões saíram todos, uma das quais, permanecemos por mais de um mês acampados na boca do Cunuri em atividades de pesca e caça para troca com os Tukano e não índios que subiam e desciam o Tiquié. Durante minha segunda estadia entre eles em 2014, permaneceram por todo o mês de julho na cidade de São Gabriel.

Não espanta a ausência dos yuhupdeh por muito tempo longe das comunidades, uma vez que eles se movimentam muito. Movimento, aliás, é um termo chave na bibliografia clássica sobre os Nadehup, como se viu na Introdução dessa tese. Desde os seus primeiros etnógrafos que expressões como caçadores nômades ou seminômades e ciganos da floresta são atribuídas aos povos de língua Nadehup do Alto Rio Negro. De modo geral, em contraposição aos sedentários e ribeirinhos agricultores e pescadores Tukano do Uaupés.

Já na minha primeira estadia entre eles, passei boa parte do tempo em movimento, viajando de canoa para outras aldeias, para acampamentos de pesca e caça no rio Tiquié ou nas cabeceiras do Ira e Cunuri, ou, ainda, em viagens à cidade de São Gabriel da Cachoeira. Definitivamente, desde que as rabetas tornaram-se acessíveis, os rios e igarapés juntaram-se aos longos caminhos varados a pé pelos yuhupdeh e navegar tornou-se um aspecto central do seu modo de viver.

Ocorre que a aquisição de motores foi possível quando se tornou mais fácil o acesso a aposentadorias, pensões e bolsas do Governo Federal, ao longo dos anos 2000. A renda proveniente de tais benefícios lhes tem permitido ainda adquirir outros bens de consumo industrializados, comprados diretamente no comércio de São Gabriel. Bens, já há mais tempo acessíveis aos Tukano, como folhas de zinco, rádios, geradores de energia e caixas amplificadas.

A busca por benefícios propiciou ainda um movimento contínuo dos yuhupdeh em direção à cidade. A pouca desenvoltura que revelam nas suas incursões urbanas, porém, fez dos Nadehup do Alto Rio Negro, especialmente hupdah e yuhupdeh, um problema no discurso dos que lidam diretamente com eles, sejam funcionários públicos, antropólogos, indigenistas ou missionários. A falta de estrutura na cidade para recebê-los torna-os bastante vulneráveis à violência, a problemas de saúde e à exploração econômica.

Ora, é moeda corrente na etnografia clássica do Alto Rio Negro a sua condição de índios “do mato” em contraposição aos ribeirinhos índios Tukano. Habitando preferencialmente as cabeceiras dos igarapés e movimentando-se pelos varadouros que cortam a região interfluvial Papuri-Tiquié-Apapóris, os Nadehup permaneceram por mais tempo distantes do alcance das ações de colonização que atingiram mais fortemente, no decorrer do século XX, os índios Tukano e Aruak.

Menos contato, mais “pureza”, mais apetite por suas almas, portanto, o que fez deles alvo preferencial das ações missionárias na Terra Indígena Alto Rio Negro. Como relatei, minha chegada à área yuhupdeh coincidiu com a saída do pastor que vivia com eles. A igreja católica também reforçou sua posição no baixo Tiquié e designou, em 2013 um padre italiano para viver entre os yuhupdeh do igarapé Ira, disputando com o pastor a oferta de auxílio espiritual aos indígenas.

A vulnerabilidade a esse tipo de investida, historicamente presente na região, foi uma das razões pelas quais, os Nadehup foram considerados povos de recente contato pela FUNAI, condição em que passaram a receber uma atenção diferenciada do Estado em relação aos povos Tukano e Aruak, mais desenvolvidos nas relações com os brancos. Se por um lado procura-se mitigar os efeitos da falta de estrutura das instituições para recebê-los, por outro a política de benefícios, feita sem que se leve em conta as especificidades desses povos, parece reforçar mecanismos para sua captura. Somam-se a isso, os compromissos exigidos de professores do sistema de educação oficial que os obriga às constantes viagens.

Ora, se salta à vista a relação entre a concessão de benefícios, a escolarização e a

intensificação das viagens à cidade, parece certo, como adverte Marques (2015) para a mesma questão entre os hupdah, que as razões que levam os yuhupdeh a descer os rios em direção à cidade são mais complexas, principalmente, quando vistas da perspectiva deles próprios. De certo modo, tentei mostrar nessa etnografia que, ao se movimentar, pelo mato, pelo rio ou pela cidade, enfim, pelos diversos lugares que compõe o seu cosmos, os yuhupdeh agenciam suas relações diante das possibilidades inerentes às formas de socialidade presentes nos diversos espaços (Reid,1979) por onde eles se movimentam.

Como afirmei no capítulo 1, os yuhupdeh partem da cidade, em boa parte das vezes sem resolver as demandas que motivaram sua descida. E a subida não parece menos eufórica do que foi a descida. Longe de estarem indiferentes quanto às razões que os trouxeram à cidade, ao que parece, a possibilidade da volta se afigura como uma forma de fuga a esses modos massivos de captura irradiados desde o aparelho do Estado. O sair da cidade, assim, parece corresponder, ao fugir para o mato quando a relação com os Tukano não lhes parece mais ser conduzida em bons termos, como se lê nas etnografias clássicas sobre os índios da floresta (Pozzobon, Reid, Silverwood Cope).

Especialistas em fuga, os elusivos yuhupdeh, aliás, como visto no benzimento *mihi diin hat*, tiram sua força de vida (*hãg-wag*) da espuma da água. E é por esse fio de espuma que o benzedor conduz, em suas falas, a *hãg-wag* do recém-nascido do Lago de Leite a Serra do Bacurau. Essa concepção se ajusta à noção de que os yuhupdeh, como Nadehup, vieram “no rabo” da cobra canoa, “a reboque”, atributo que ajuda a compor a imagem negativa que se tem dos índios do mato desde o ponto de vista Tukano.

Com efeito, à imagem de caçadores coletores nômades, movimentando-se no fundo das florestas, acresceu-se a de espécies de argonautas descendo o rio, aventurando-se pela cidade e subindo-o novamente. Índios do mato que navegam, gente das cabeceiras habitando a foz, caçando com porretes e consertando motores, indo em pensamento do Lago a Serra e da Serra ao lago, habitando, enfim, os diversos lugares que compõem o Cosmos, por onde se movimentam nas suas múltiplas direções.

6. Referências Bibliográficas

ALBERT, B. *Situação etnográfica e movimentos étnicos: notas sobre o trabalho de campo pós malinowskiano* in Campos: revista de Antropologia Social, vol 15, nº 1, 2014.

ANDRELLO, G. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê.* São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI, 2006

_____ *Política Indígena no rio Uaupés.* Teoria & Pesquisa XVII(2):81-96, 2008.

_____ *Falas, objetos e corpos. Autores Indígenas no alto rio Negro.* Revista Brasileira de Ciências Sociais 25(73):5-26, 2010.

_____ *Grupos, etnônimos e categorias no alto Rio Negro.* São Carlos, mimeo, 2011

_____ *Repensando a Estrutura Social do Uaupés.* São Carlos, mimeo, 2011b

_____ *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígena do Rio Negro.* São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2012

_____ *Nomes, posições e (Contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro.* Revista Ilha, vol, 18, nº 2, Dezembro, 2016.

ARHEM, K. *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon.* Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1981.

_____ *The Maku, the Makuna and the Guiana system: transformation of social structure in Northern Lowland South America,* Ethnos 54 (1/2), pp.5-22, 1989.

_____ *Ecosofia makuna,* in F. Correa (org.), “La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano”. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, pp. 109-26, 1993.

ASSIS, L. S. *Quando o fim é o começo: identidade e estigma na história do povo Dâw no Alto Rio Negro.* Manaus: UFAM. (Dissertação de Mestrado). 118 p., 2006

ATHIAS, Renato. *Hupdë-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés amazonien (Brésil).* Paris: Univ. de Paris X. (Tese de Doutorado), 1995.

_____ *Doenças e cura: sistema médico e representação entre os Hupde- Maku da região do Rio Negro, Amazonas*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre: UFRGS, v. 4, n. 9, 1998.

_____ *Hierarquização e Fragmentação: análise das relações interétnicas no Rio Negro*. In: XXIV Encontro Anual da ANPOCS 18, 2000.

_____ *Territoriality and Space Among the Hupd'äh and Tukano of the River Uaupés Basin*. Estudios Latino Americanos, Varsovia-Poznan, v. 23, p. 65-87, 2003.

AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. - Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Editora: Artes Médica, 1999.

BAKHTIN, M. “*Os gêneros do discurso (1952-1953)*”. In.: *Estética da criação verbal*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes e Pereira. São Paulo: Martins Fontes, p. 277-326, 1997.

BARBOSA, M. et al. *Upíperi Kalísi: histórias de antigamente, histórias dos antigos Taliaseri-Phukurana*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 2000.

BASSO, Keith. *Wisdom sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape*. in: FELD and Basso, k (eds.), pp. 53-90. SAR press, 1996.

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000 [1972]

BECERRA, G C. *Gentes con cerbatana, canasto y sin canoa. Nomadas*, s.l.: s.ed. n. 10. pp. 144-55, 1999.

_____ *Nukak, Kakua, Juhup y Hupdu (Maku): cazadores nomades de la Amazonía Colombiana*. In: CORREA RUBIO, François (Ed.). “*Geografía humana de Colombia: Amazonía-caqueta*”. Tomo VII, v. II. Bogotá : Univ. Nacional de Colombia. pp. 130-211, 2000.

BECERRA, G C; FRANKY, C; MAHECHA, D. *Los nukak: nómadas de la amazonía colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 405 p. 1999.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. 2 a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BIDOU, P. *Le travail du chamane. Essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pira-parana, Vaupés, Colombie*. L'Homme XXIII (1) : 4- 43, 1983.

BUCHILLET, Dominique. *Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana*. Boletim Museu Emílio Goeldi, Série Antropologia, v.4, n.1, 1988.

_____ *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Vaupés brésilien*, thèse de 38me cycle (non publiée) Université de Paris X-Nanterre, 1983

_____ *A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde*. In: BUCHILLET, D. (Org.). "Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia". Belém: MPEG/Edições Cejup/UEP, 1991. v. 1.

_____ *Nobody is There to Hear. Desana Therapeutic Incantations*. In: L.M. Langdon & G. Baer (eds.), *Portals of Power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995

_____ *Sorcery beliefs, transmission of shamanic knowledge, and therapeutics practice among the Desana of the upper rio Negro region, Brazil*. In: WHITEHEAD, Neil e Robin M. WRIGHT (eds.), "Darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery in Amazonia". Duke University Press, 2004

BRUZZI, A. *A civilização indígena do Uaupés*. Roma: LAS. 1977 [1949]

CABALZAR, A. *Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo Editora da UNESP/ISA/NuTI, 2008

CABALZAR, A. & RICARDO, B. (orgs). *Mapa-Livro dos Povos Indígenas do*

Alto e Médio Rio Negro. São Paulo: ISA & FOIRN. 1988.

CABALZAR, A (Org) *Peixe e Gente no Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005

CABALZAR, F D. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 318 pp., 2010.

CABALZAR, F D (Org.). *Educação escolar indígena do Rio Negro, 1998-2011: relatos de experiência e lições aprendidas*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2012

CAYÓN, L. *Penso, logo crio. A teoria Makuna do mundo*. Tese de Doutorado, UnB, Brasília, 411 pp. 2009.

CHAUMEIL, J. P. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est pérou*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993.

CHERNELA, J. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press, 1993

CORNELIO, J. et al. *Waferinaipe Ianheke: a sabedoria dos nossos antepassados. Historias dos Hohodene e dos Walipere-Dakeni do rio Aiari*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 1999

COUDREAU, Henri. *La France équinoxiale. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie*. Paris: Challamel Aine. 2 vol., 1887/89

DIAKURU&KISIBI. *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 1996

DURANTI, A. *Antropologia Lingüística*. Trad. espanhola: Pedro Tena. Madrid: Cambridge University Press, 2000.

EPPS, P; BOLAÑOS, K. ‘Reconsidering the ‘Makú’ family of northwest Amazonia.’ *International Journal of American Linguistics* 83.3:467-507, 2017

FARAGE, N. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Universidade de São Paulo, SP, 1997. (Tese de Doutorado)

FAUSTO, C. *Banquete de gente: comensalidade de canibalismo na Amazonia*. Revista Mana, vol.8 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2002

FERNANDES, A. & FERNANDES, D. *Kãdiri Maririye: os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 2006.

FOIRN/ISA. *Povos Indígenas do Rio Negro – Uma Introdução à Diversidade Socioambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/ISA. 2006

FUNAI - FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Povos Isolados e de Recente Contato* in www.funai.gov.br acessado em 10/02/2018

_____ *Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: Orientações para Elaboração*. – Brasília: FUNAI, 2013

GALVÃO, E. *Aculturação Indígena no Rio Negro*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N. S., Antropologia, 7. pp. 1-64, 1959

GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford, Clarendon Press, 1998

GENTIL, G. *Povo Tukano. Cultura, história e valores*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2005

GOLDMAN, I. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon.* Urbana: University of Illinois Press. [1963] 1979.

GOMES, M R. *Nadëb do Rio Negro – Quem foi e quem é?* Revista Antropos – Volume 2, Ano 1, 2008.

GOW, P. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia.* Oxford: Clarendon Press, 1991

_____ *Parentesco como consciência humana,* Revista Mana 3(2):39-65, 1997.

_____ *An amazonian myth and its history.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

HILL, J. *Wakuénai Ceremonial Exchange in the Venezuelan Northwest Amazon.* *Journal of Latin American Lore* 13(2): 183-224, 1987

_____ *Keepers of Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society.* Tucson: The University of Arizona Press, 1993.

HUGH JONES, C. *From the Milk River: Spatial ad Temporal Processes in North-west Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. *The Palm and the Pleiades.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979

_____ *Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan social Organisation.* L'Homme 126-128: 95-120, numero especial, *La remontée de l'Amazone,* 1993

_____ *Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia.* In J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), "About the house". *Lévi-Strauss and Beyond,* pp. 226-252. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____ *Shamans, prophets, priests and pastors,* in N. thomas e C. Humphrey (eds.). "Shamanism, history and the state". Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

_____ *Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nominação no Noroeste Amazônico.* *Mana,* 8(2), pp.45-68, 2002.

_____ *The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia* in SANTOS GRANERO, F. "The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood". Tucson, University of Arizona Press, p. 33-59, 2009.

_____ *Entre l'image et l'écrit : la politique tukano de patrimonialisation en Amazonie* (traduit de l'anglais), Cahiers des Amériques Latines 63-64, p. 195-228, 2010

_____ 2012. *Escrever na pedar, escrever no papel*. In ANDRELLO, 2012. *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2012.

INGOLD, T. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.

_____ *Temporality of the Landscape*. World Archaeology, n.25, 1993. p.152-74, 1993

JACKSON, J. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. 1983

JOURNET, N. *Les jardins de paix. Etude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Tese de doutorado. Paris: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1988.

KELLY, J A *Notas para uma teoria de 'virar branco'*. Mana 11(1):201-234, 2005.

KOCH-GRUNBERG, T. *Dos Años entre los Indios* (2 volumes). Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. [1909/10] 1995

_____. *Los Maku* in BECERRA, G C (org.). "Viviendo en el bosque. Un siglo de investigación sobre los Maku del Noroeste Amazonico". Medellín: Universidad Nacional de Colombia (Libros de la Facultad) [1906] 2010

LANGDON, E. Jean (org.). *Xamanismo no Brasil*. Novas Perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996.

LASMAR, C. *De volta ao Lago de Leite*. São Paulo: UNESP/ISA/NuTI, 2005.

LEACH, E. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. [1973] 1987.

_____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *Mito e Significado*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1978.

_____. *A Eficácia Simbólica* in “Antropologia Estrutural”. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LOLLI, P. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos e das flautas Jurupari*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 2010

_____. *Atravessando pessoas no Noroeste Amazônico*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 281-305, Aug., 2014

LUZ, P F L. *Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados a Banisteriopsis Caapi e espécies congêneres em tribo da língua pano, arawak, tucano e maku*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1996.

MAIA, P. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)*. Tese de Doutorado, Museu Nacional/UFRJ, 2009.

MAIA, M. & MAIA, T. *Isâ yeküsimia masîke: a sabedoria de nossos antepassados*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 2004.

MARQUES, B. R. *Figuras do Movimento: os Hupda na literatura etnológica do Rio Negro*. Dissertação de Mestrado. PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

MARQUEZ, J C P. *A escola no tempo e no território Hupdah: mudanças no Nordeste Amazônico.* Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM. 125 p, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção.* Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971 [1945]

MÉTRAUX, A. *The hunting and gathering tribes of the Rio Negro Basin.* In: Steward, J.H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*, v. III, 861-67. Washington: Smithsonian Institution, 1961

MEIRA, M A F de. *A persistência do aviamento : colonialismo e história indígena no noroeste amazônico.* Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPMS/UFRJ, 2017.

MONOD BECQUELIN, A. 2000. *Polyphonie thérapeutique: une confrontation pour la guérison em tzeltal.* In: A. Monod Becquelin & P. Erikson, “Les rituels du dialogue. Nanterre: Société d’Ethnologie”. pp. 511-553, 2000

MOORE, B J. *Breves notícias da língua Maku-hupda.* Brasília: Summer Institute of Linguistics., 1979.

MÜNZEL, M. *Notas preliminares sobre os Kaborí (Makú entre o Rio Negro e o Japurá).* Rev. de Antropologia, São Paulo: USP, v. 17/20, p. 137-81, 1969-1972. 1972.

ÑAHURI (Miguel Azevedo) & KÜMARÕ (Antenor Nascimento Azevedo). *Dahsea Hausirõ Pora ukusehe wiophesase merãbueri turi.* São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 2003.

NASCIMENTO, Luiz Augusto Sousa do. *Patrões, fregueses e donos: economia e xamanismo no médio rio Negro.* Tese de Doutorado. São Carlos: PPGAS/UFSCar, 2017.

NIMUENDAJU, C. *Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés*. In C. de Araújo Moreira Neto (org.), “Curt Nimuendaju. Textos indigenistas”, pp. 123-191. São Paulo: Edições Loyola.[1927] 1982.

OLIVEIRA, G; POZZOBON, J; MEIRA, M. *Relatório antropológico Área Indígena Médio Rio Negro, Área Indígena Rio Apaporis; Área Indígena Rio Tea*, Brasília: 1995, mimeo.

OLIVEIRA, A.G. & ANDRELLO, G. *Iauaretê, Cachoeira das Onças* [volume 7 da série Dossiês do Patrimônio Imaterial]. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2008.

OSPINA BOZZI, A M. *Claves para la comprensión de las relaciones entre la lengua, la cultura y la sociedad yuhupdeh: una perspectiva etnolingüística*. in “Forma & function”. Santaf, de Bogot, D.C. [online] n.21, pp. 189-226. ISSN 0120-338X.

OVERING, J. Orientation for paper topics & Comments. In: Kaplan, J. Overing (org.). *Social time and social space in Lowland South American societies*, Actes du XLII Congrès International des Américanistes (Paris), 1977

_____ *Review article: Amazonian anthropology*. Journal of Latin American Studies, 13(1). pp. 151-164, 1981.

_____ *Estruturas elementares de reciprocidade: notas comparativas sobre a Guiana, o Noroeste Amazônico e o Brasil Central*. Cadernos de Campo n. 10, PPGAS/USP 2002.

POLITS, G. *Nukak ethnoarchaeology of an Amazonian people*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007.

_____. *Foragers of the Amazon: the last survivors or the first to succeed?* In: MCEWAN, Colin; BARRETO, Cristiana; NEVES, Eduardo (Org.). "Unknown Amazon: Nature in Culture in Ancient Brazil". Londres: Inglaterra. 2001.

POZZOBON, J. *Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku.* Dissertação de Mestrado. Porto Alegre : UFRGS, 1983.

_____. *Parente et demographie chez les indiens Maku.* Tese de Doutorado. Paris: Univ. Paris VII, 1991

_____. *Langue, société et numération chez les Indiens Maku (haut Rio Negro, Brésil).* *Journal de la Société des Américanistes*, n. 83. p. 159-72, 1997

_____. *Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteiras.* Belém: UFPA; MPEG, 2002.

_____. *Maku.* In BAMONTE, G (org). "I Macù La ricerca sul campo tra gli indios della foreta" pp. 119-140. Roma: Bulzoni Editore, 2004

_____. *Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku.* Rio de Janeiro: Museu do Índio (Série Monografias), 2011

RAMOS, D P. *Círculos de Coca e Fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku).* Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP, 2014.

REICHEL-DOLMATOFF, G *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians.* Chicago: University of Chicago Press, 1971.

REID, H. *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu maku indians of Brazil.* Dissertation submitted for the Degree of Ph.D. University of Cambridge, 1979.

RAMOS, A., SILVERWOOD-COPE, P., & OLIVEIRA, A. G. *Patrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro.* In A. Ramos (Ed.), "Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil". (pp. 135-182). São Paulo: Hucitec. 1980.

RIVET, P.; KOK, P. & TASTEVIN, C. *Nouvelle Contribution à l'étude de la langue Makú*. International Journal of American Linguistics, 3: 133-192. 1925.

RIVIERE, P. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

RODRIGUES, R. *Relatos, trajetórias e imagens : uma etnografia em construção sobre os Ye'pâ-masa do baixo Uaupés (alto rio Negro)*. Dissertação de Mestrado. São Carlos : UFSCar, 2012. 130 f. 2012.

SALAMAND-KUAN, C. *À Propos des Indiens Makú – compte-rendu des missions dans les Vaupes colombien (1994-1996)*. Bull. Inst. Fr. Etudes Andines, 27 (1): 159-171, 1998.

SCHULTZ, H. *Ligeiras notas sobre os Makú do Paraná Boá-Boá*. Rev. do Museu Paulista, v. 11, n.s., p. 109-32. 1959, 1959.

SEARLE, J R. *Os actos de fala*. Trad. Carlos Vogt. Coimbra: Almedina, 1987.

SEEGER, A, DAMATTA, R. A. E VIVEIROS DE CASTRO, E B. 1979. *A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, 32, pp.2-19, 1979.

SEVERI, C. *L'univers des arts de la mémoire. Anthropologie d'un artefact mental*, Annales HSS 2 : 463-493, 2009

_____. *L'espace chimérique. Perception et projection dans les actes de regard*. Gradhiva 13: 8-47, 2011

SILVA, C & SILVA, E. "A Língua dos Yuhpdeh". São Gabriel da Cachoeira (AM), PRO-AMAZONIA & AECIP, 2010.

SILVERWOOD-COPE, P L. *Os Makú: povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: UnB, 1990. 206 p. (Coleção Pensamento Antropológico). Apresentado originalmente como Tese de Doutorado. Cambridge University. 1990

SORENSEN, A.P. *Multilingualism in Northwest of Amazon*. *American Anthropologist*, Vol 69, n.6 (670-682). 1967.

STRATHERN, M, *Sobre o espaço e a profundidade*. *Cadernos de campo*. São Paulo, n. 20, p. 1-360, 2011

TERRIBILINI, M & TERRIBILINI, M. *Equête chez des Indiens Maku du Vaupes, Août, 1960*. *Bulletin de la Société Suisse des Americanistes*, 21. 1961. pp. 2-10, 1961.

TERRIBILINI, Mario. *Les Makús aux confins de l'Amazonie*. Vevey-Suisse: Fondation Les Eglantines, 2000.

TURNBULL, C. *The importance of flux in two hunting societies*. In: LEE, R. B. & DEVORE, I. (ed.) *Man the Hunter*. Chicago: Aldine, pp. 132-7, 1966.

TÕRAMÜ BAYAR & GUAHARI YE ÑI. *Livro dos antigos Desana-Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 2004.

UMÚSIN PANLÕN KUMU & TOLAMÃN KENHÍRI. *Antes o mundo não existia*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, ([1980] 1995).

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Sociedades Minimalistas: a propósito de um livro de Peter Riviere*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: Anuário Antropológico/85, 1986.

_____. *Alguns Aspectos do Dravidianato na Amazônia*. In CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (orgs.), “Amazônia: etnologia e história indígena”. São Paulo: NHI/USP, 1993.

_____ *Atualização e contra-efetuação: o processo do parentesco*. In “A Inconstância da Alma Selvagem”, pp. 401-456. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

_____ et al. *Transformações Indígenas. Os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Projeto Pronex, CNPq, mimeo, 2002b.

WAGNER, R. *Are there social groups in the New Guinea Highlands?*. In: L EAF, M. J. (org.) *Frontiers of anthropology*. New York: D. Van Nostrand, 1991.

_____ *The invention of culture* (2a edição modificada/1a ed.:1975). Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981 [1975].

WALLACE, A. *Viagem pelo Amazonas e Rio Negro*. Brasília: Senado Federal, 2004.

7. Anexos

Benzimento mihi diin hat

1. Vou ao Deh puh deh hoy; coloco a criança no bati do patinho dentro do lago de leite (*deh puh deh hoy*); espalho o fio de miçanga de algodão do patinho no corpo da criança; vou com a criança seguindo o fio de espuma umbigo da água; vou na Casa de Respiração, abro o nariz da criança; espalho o fio de miçanga de algodão do patinho no corpo da criança; dou a cuia de *soho* do cupim para a criança; sento a criança no banco de transformação, dou à ela o instrumento de pedra *yam baah paç*; fumo tabaco, como ipadu; falo fio de sentimento, aperto firme esse fio; falo arame branco, arame vermelho, arame preto (para a espinhaça da criança ficar firme); falo veia de jiboia, carne de jiboia, ponho na batata da perna da criança para ficar firme; falo carne coxa de rã, espalho o fio de miçanga da rã no corpo da criança; levo a criança subindo o com o bati do patinho, seguindo o fio de espuma umbigo da água; falo carne jenipapo preto, jenipapo vermelho, espalho no corpo da criança para ela crescer forte como o pé de jenipapo; escolho o nome da criança; penso (*pãh key yap*) se ela vai crescer bem, se vai pegar doença, benzo (*pah key yap*) para ela não pegar doença, fumo tabaco, como ipadu; aperto o fio de sentimento (*pãh key tit*), amarro e deixo firme.

2. Vou até a casa de São Paulo. Apago o fogo dessa casa (o calor dessa casa faz a criança chorar). Demoro com a criança nessa casa.

3. Vou até a casa de Brasília Apago o fogo dessa casa. Entro com ela no colo, demoro com a criança nessa casa. Falo fio de cores dessa casa e afasto para a criança não chorar (as cores são como a miragem do caapi que faz a criança chorar).

4. Vou até a casa de Belém Eu me demoro um pouco nessa casa com a criança. Eu falo fio de cores dessa casa e escondo para a criança não ter medo e chorar. Eu falo fruta *dëh min* (fruta que nasce na beira do rio), falo pé de fruta *dëh min*, coloco a criança no oco dessa árvore (a água dessa fruta protege). Eu dou banho na criança. Eu falo pé de breu preto, passo fumaça de breu no corpo da criança. Eu falo pé de auacanã branco, pé de auacanã preto, pé de auacanã vermelho. Eu derramo o suco do auacanã no corpo da criança. Ele espalho o fio de miçanga (algodão) do patinho no corpo da criança. Eu levo a criança no bati do marreco seguindo o fio de espuma umbigo da água.

5. Vou até a casa de Manaus. Eu apago o fogo dessa casa. Eu me demoro um pouco nessa casa com a criança (porque ele entra na casa com a criança). Eu benzo com cigarro e protejo a mim e a criança de doença do branco.

6. Vou até a Casa de Barcelos. Eu apago o fogo dessa casa. Eu me demoro um pouco nessa casa com a criança. Eu benzo com cigarro. Eu falo carne de inajá, espalho no corpo da criança (para ela crescer). Eu falo fio de banana comprida, falo água de banana comprida, fala carne banana comprida e espalho no corpo da criança (assim como a banana cresce, estufa, a criança também cresce). Assim que se benze para a criança. Eu falo fio de carne sapo *tún tēh*, falo coxa sapo *tún tēh*. Espalho no corpo da criança (para a criança

crescer, esse sapo é gordo!).

7. Vou até a casa de Tapuruquara (Santa Isabel). Eu passo nessa casa. Essa casa fede (como tapuru). Benzo.

8. Vou até a casa do Gavião (abaixo de Massarabi) (Quem sabe benzer passa nessa casa de Gavião). Eu falo unha do gavião, óculos do gavião, chapéu do gavião, eu esconde as armas do gavião (para o gavião não considerar a criança seu camarada). Eu falo sangue do gavião, cheiro do gavião, afasto (para a criança não pegar doença).

9. Vou até a casa do Jacaré. Eu afasto o fio das cores dessa casa (para não assustar a criança ela chorar).

10. Vou até a casa do rio Marié (rio terçado). Eu falo machado, falo terçado, escondo as armas que tem nessa casa. Eu subo acompanhando o fio da espuma umbigo do rio, levando a criança no bati do patinho no fio de espuma umbigo do rio.

11. Vou até a casa de Camanaus. Entro nessa casa e benzo, espalho o fio de algodão do patinho no corpo da criança (para a criança crescer, engordar).

12. Vou até a casa de Praia (em São Gabriel). Entro nessa casa, apago o fogo dessa casa.

13. Vou até a casa de Pau de Aboiar (em São Gabriel). Entro nessa casa, apago o fogo dessa casa.

14. Vou até a casa de Buiaquara (Cachoeira de São Miguel). Passo nessa casa. Benzo. Subo seguindo o fio de espuma umbigo do rio.

15. Vou até a casa do Matupiri. Entro nessa casa, falo cordão de ouro de matupiri, afasto da criança. Falo gala do matupiri, afasto da criança. Escondo o fio de cores dessa casa. Fala carne de boi, frango, de açúcar, de macarrão. (benzo essa comida de branco para a criança comer e não passar mal). Falo gavião pequeno, gavião grande, tranco a casa desse gavião e deixo bem fechada.

16. Vou até a casa de Jurupari. Falo fio de miçanga de enfeite de jurupari, branco, preto, roxo. Afasto esse fio de enfeite da criança. Benzo.

17. Vou até a casa do Macaco. Escondo as armas do macaco, afasto o fio de cores dessa casa, deixo bem longe da criança. Benzo.

18. Vou até a casa de Carangueijo (onde tem cachoeira forte, abaixo da Ilha das Flores). Falo carne de carangueijo, espalho no corpo da criança. Benzo.

19. Vou até a casa de Tauá. Lá a gente da canoa de transformação deixou uma rede. Falo pau de esteio, amarro bem firme no bati do patinho, ato a rede para a criança deitar (assim a mãe pode ralar mandioca tranquilamente). Falo bichinho branco *saam hu* que tem na rede, arranco a tesoura dele. Benzo.

20. Vou até a casa da Ilha das Flores. Eu falo enfeite de flores de aucaná, enfeite de flores de maracujá, enfeite de flores de jebari, enfeite de flores do vacu. Eu espalho o fio de miçanga dessas flores no corpo da criança.

21. Vou até a casa do Tamanduá (início da cachoeira). Eu passo nessa casa. Benzo

22. Vou até a casa do Carrapato. Eu passo nessa casa. Benzo.

23. Vou até a casa do Bauari. Eu passo nessa casa. Benzo.

24. Vou até a casa de Sororoca (na Ilha de Sororoca). Nessa casa eu entro. Falo caapi de *hop uy reh*. Afasto essa cuia (para a criança não beber o caapi dele)

25. Vou até a casa do Mucura (na ponta de Mucura). Eu passo nessa casa. Benzo.

26. Vou até a casa do Tapira (no Tapita Ponta). (Foi nessa casa que Do Saah partiu a carne da Anta). Falo fio de cores do tapira. Afasto o fio das cores dessa casa.

27. Vou até a casa do Uá (uma pedra onde hoje é o sítio do Cesário). Eu falo carne de molongó e espalho no criança para ela não afundar.

28. Vou até a casa de Itapenima. (Essa é uma casa de Saah Saw). Eu me demoro com a criança nessa casa. Eu falo fio de miçanga do patinho e espalho no corpo da criança. Eu falo enfeite de flores e ponho na canela da criança (para ela crescer).

29. Vou até a casa de Jaci Pau (abaixo da comunidade de Trovão). Eu me demoro com a criança nessa casa. Falo enfeite de passarinho e coloco no corpo dela (para ele crescer e engordar).

29. Vou a casa do Juí. Benzo e sigo acompanhando o fio de espuma umbigo do rio.

(Vamos comer ipadu, seu Junio, assim nossos avôs fizeram, temos que fazer assim hoje também)

30. Vou até a casa de Pituna (Casa da noite). Eu falo fio de cores dessa casa, deixo longe da criança.

31. Vou até a casa de Miraponta. Eu falo fio de cores dessa casa, deixo longe da criança. Eu falo fio de algodão do pato grande, do pato pequeno. Eu espalho o algodão do pato na canela da criança. Eu falo carne de abiu, água de abiu (que é doce) e lavo o corpo dela.

32. Vou a casa de Cunuri (Cunuri do Uaupés). Eu passo nessa casa. Benzo.

33. Vai até a casa do Corocum. Falo carne de corocum, carne de coxa de rã e espalho no corpo da criança.

34. Vou até a casa de São Pedro. Eu me demoro com a criança nessa casa. Eu fale enfeite de fio de flores. Eu benzo. Eu falo coxa de rã, falo fio de miçanga da rã, espalho no corpo da criança. Eu falo cupim de terra firme, da capoeira, da caatinga (no benzimento do leite, a gente põe fogo, queima o cupim, tira no outro dia, cõa e põe na lata de leite depois do nascimento). Eu falo gala de cupim e afasto da criança.

35. Vou até a casa de Bela Vista (onde fica o sítio do Manduca). Eu passo por essa casa. Benzo.

36. Vou até a casa do Jacaré (na ilha do Jacaré, em frente ao sítio do Manduca). Eu passo por essa casa. Benzo. Subo com a criança seguindo o fio de espuma umbigo da água.

37. Vou até a casa do Cojubi. Eu afasto o fio de cores dessa casa. Benzo.

38. Vou até casa da Serra da Bacia. (Foi lá que cozinham uma sucuri). Eu me demoro nessa casa. Eu dou banho na criança.

39. Vou até a casa de Urupema (no lago de Peneira). Eu falo lago água de fruta e lavo a criança. Benzo. Subo com a criança no fio de espuma umbigo da água

40. Vou até a casa de Açai (no lago de Açai). (Na verdade era lago de carvão, casa muito respeitada antigamente). Nesse lugar eu encaro um inimigo, pronto para me matar. Eu olho bem perto, no olho dele, ele não me vê, e eu passo. Eu falo quinhãpira de tukano ipixuna e dou para a criança comer. Falo cigarro de tukano, benzo e sigo subindo o rio no fio da espuma umbigo da água.

41. Vou até a Casa do Miriti. Eu amarro o fio de miçanga do miriti no corpo da criança e espalho no corpo dela

41. Vou até a casa de Arara (onde tem pé de Umari) Eu passo nessa casa. Benzo.

42. Vou até a Casa de Tupanoneruka (Casa de Saah Saw; lá, Saah Saw deixou um feixe de jurupari. Eu falo em nheengatu para as mulheres não escutarem. Eu afasto o enfeite de cores dessa casa e deixo longe da criança.

43. Vou até a Casa do igarapé Espinho. Eu falo tesoura do espinho e escondo essa tesoura.

44. Vou até a casa do Igarapé Flecha. Eu falo flecha de jupati, de jupati barrigudo, de ferro. Eu deixo essa flecha para o menino (para ele ficar bom de flechar). Eu falo ararimbá pequeno, corpo de ararimbá (que não era panema).

45. Vou até a casa de Piaba. (no igarapé Piaba, abaixo de Ipanoré). Eu saio com a criança para a terra (Lá o povo peixe vê a criança como parente). Eu falo corpo de *hop uy reh*, olho de *hop uy reh*, sentimento de *hop uy reh*. Eu afasto o fio de cores dessa casa, eu fecho a porta dessa casa.

46. Vou até a Casa do Ingá (Abaixo da comunidade de Ananás). Eu me demoro nessa casa, benzendo.

47. Vou até a Casa Rãzinha: Eu falo fio de cores dessa casa e afasto. Eu falo fio de enfeite de rã. Espalho no corpo da criança.

48. Vou até a Casa de Ananás. Eu passo nessa casa. Benzo.

49. Vou até a casa do Japurá (no Igarapé Japurá). Eu passo nessa casa. Benzo.

50. Vou até o lago do Espinho (acima do Igarapé Japurá). Eu passo nessa casa. Benzo.

51. Vou até a casa do Tauá. Essa é casa de pintura (pintura de rosto). Eu falo fio de enfeite de pintura, do preto do vermelho, do amarelo e deixo para criança

52. Vou até a casa do Urucum (no Igarapé Gafanhoto). Eu passo nessa casa. Benzo.

53. Vou até a Casa de Cheira-Cheira. Eu passo nessa casa. Benzo.

54. Vou até Casa do Paraná Dari-Dari. Eu passo nessa casa. Benzo.

55. Eu sigo até a ilha de Mandi. Falo cuia de caapi do mandi. Eu viro essa cuia. Falo fio de cores da casa do Mani. Afasto da criança. Falo carne Mandi, espalho essa carne no corpo da criança.

56. Eu sigo até a casa de Warimi. Passo nessa casa. Benzo.

57. Eu sigo até a casa da Ilha do Rabo de Arara (Foz do Tiquié). Falo fio de miçanga de samaúma, fio de miçanga de tucum, amarro esse fio na perna da criança.

58. Vou até a ponta de Taracuaá. Falo fio de miçanga de samaúma, fio de miçanga de tucum, amarro na perna da criança.

59. Eu sigo até a ilha de Tamanduáí (acima de Taracuaá, lá é casa de malária). Eu apago o fogo dessa casa. Eu passo por essa casa, benzo.

60. Vou até a casa de Tuiuquacara (Essa é casa de puçanga) Eu falo inambu, filhote de inambu, filhote de mutum, filhote de urumutum. Eu desmancho o fio de cores dessa casa e afasto da criança.

61. Vou até a casa de Piaba (no Igarapé Piaba, abaixo de Ipanoré). Nessa casa eu saio com a criança para a terra (Lá os *hop uy reh*, gente peixe, vêm a criança como parente). Falo corpo de *hop uy reh*, olho de *hop uy reh*, sentimento de *hop uy reh*. Falo fio de cores dessa casa e afasto da criança. Fecho a porta dessa casa. Benzo. Falo carne de piaba, espalho no corpo da criança.

62. Vou até a casa do Urucum. Falo fio de cores dessa casa e deixo longe da criança. Eu

subo o rio levando o bati do no fio de miçanga umbigo da água.

63. Vou até a casa de Mohoy yu (Sussuoca). *Eu falo para a criança não brincar com o povo peixe. Eu fecho essa casa e afasto da criança. Eu levo a criança no porto e dou banho nela*

64. Vou até a casa de Goma (na Ilha de Goma). Eu fecho essa casa e afasto da criança. Falo carne cubiu, carne janipapo preto e espalho no corpo da criança. Eu amarro o fio de miçanga de jenipapo na perna da criança.

65. Vou até a casa da Anta. Eu amarro o fio de miçanga da anta nas pernas e nos braços da criança. Eu falo keg kaw (Instrumento sagrado do povo peixe). Desmancho a linha de keg kaw.

66. Vou até a casa do Samaúma (no Igarapé Samaúma, no Uaupés). Eu falo carne samaúma, fio de miçanga de pena de inambu, amarro esse fio na perna da criança.

67. Vou até a casa de Cumatá. Eu falo aturá de urutu, falo peneira de cumatá. Eu afasto o fio de cores dessa casa para longe da criança. Eu falo fio de miçanga de jenipapo, eu amarro esse fio na perna da criança (nessa casa eu benzo sempre para a criança comer, benzo até sair o dente). Eu falo carne de marreco, aperto essa carne e espalho no corpo da criança.

67. Vou até a casa Buraco de Manjuba (Meh pog moy) Eu afasto o fio de cores dessa casa para longe da criança. Eu fecho essa casa e afasto para longe da criança (assim ela não chora). (Assim se benze, assim meu pai me contou)

68. Vou até a casa de Urubuquara (comunidade de Pinu pinu) Eu falo pinu pinu pequeno, pimenta de pinu pinu, pinu pinu de manjuba Eu piso a pimenta de pinu pinu, eu lavo essa pimenta (para passar o ardor)

69. Vou até a Casa de Maniuara. Eu falo maniuava do chavascal, do barro vermelho, do barro branco, da caatinga. Eu falo carne de maniuara, espalho essa carne no corpo da criança. Eu falo cuia de caapi da maniuara, dentre de maniuara, fio de cores

70. Vou até a Casa de Iauarete (Casa de onça). Lá nossos avós tentaram se transformar, mas não deu certo e seguiram. Eu passo nessa casa. Benzo.

71. Vou até a casa do Igarapé Preto. Nessa casa eu benzo. Eu fecho essa casa e viro para a criança passar. Eu falo gente jandiá, falo *deh toy*, faço virar para dentro da casa para eles não olharem para fora. Eu escondo o fio de cores dessa casa (para a criança não chorar).

72. Vou até Casa do Peixe Boca Torta. Esse peixe não tem cabeça, nem olhos, essa casa é casa de estrago. Eu passo direto nessa casa.

73. Vou até a Casa de Mitu (na Colômbia). Nessa casa o povo mutum tentou se transformar, mas não deu certo. Eu falo linha de tucum, de arara, de papagaio, de japu, que

são enfeites do povo Mutum. Eu benzo e volto para o Uaupés.

74. Vou até a Casa de Mussum (na foz do Tiquié) Eu falo barro branco, preto, amarelo. Eu afasto o fio de cores dessa casa para a criança não chorar. Eu falo pari de cipó, de molongó, eu benzo e protejo a criança.

75. Vou até a Casa de Goma (no lago de Goma) Eu vou levando a criança, em cima do pari, no fio de espuma umbigo da água. Eu benzo o coração dela.

76. Vou até a casa de Coró Coró. Eu passo nessa casa. Benzo.

74. Vou até a Casa de Mussum (na foz do Tiquié). Falo barro branco, preto, amarelo. Afasto o fio de cores dessa casa para a criança não chorar. Falo pari de cipó, de molongó, eu benzo e protejo a criança.

75. Vou até a Casa de Goma (no lago de Goma). Passo nessa casa. Benzo. Eu vou levando a criança, em cima do pari, no fio de espuma umbigo da água. Eu benzo o coração dela.

76. Vou até a casa de Coró Coró. Eu passo nessa casa. Benzo.

77. Vou até a casa de Onça (perto da boca do Ira). (Lá tem uma laje, longe, no mato. Os meus pais viviam antigamente ali, num acampamento.) (Essa onça não era onça, era manjuba mesmo) Eu falo bati de samaúma, eu viro esse bati de boca para baixo. Eu falo panela de jenipapo, eu viro essa panela de boca para baixo. Eu viro a cuia de ipadu de manjuba. Eu viro a cuia de caapi para ele não ficar bravo. Eu dou banho na criança e vou levando seguindo o fio de espuma umbigo da água.

78. Vou até a Casa de Gavião (no lago de Gavião). Eu lavo a criança e sigo adiante.

79. Vou até Casa de Jurupari (nessa casa os nossos avós deixaram um feixe de jurupari). Eu falo fio de enfeite de cores dessa casa e afasto da criança.

80. Vou até a Casa de Virapoca. (No lago de Virapoca, no Igarapé Ira). Eu falo buri buri (febre, tremedeira), afasto esse buri buri. Eu falo dente da água, dente de *meh pog* e jogo para longe. Eu falo fita branca, fita marrom, fita roxa, desmancho e afasto essa fita. (Nessa casa, a mulher fica gelada, dura e não levanta). Eu benzo e a protejo. Mas quando o benzimento não funciona ela nega o velho) Eu falo folha podre. Eu lavo, desmancho e afasto essa folha.

81. Vou até a casa Casa de Japu (no lago de Japu). Esse lago é casa de Japu (que não é Jacu, é manjuba mesmo). Eu fecho a casa e afasto da mãe e da criança. Eu falo linha de coceira e afasto da criança. Eu falo fio de cores e afasto da criança. Eu água de pinu pinu, flor de pinu pinu para proteger a criança. Eu falo água de ingá e lavo a criança.

82. Vou até a Casa de Anujá (Lado de Anujá). Eu falo cuia de caapi do Anujá, afasto essa cuia da criança. Eu falo linha de pena de arara, de pena de papagaio, de pena de japu. Eu

amarro essa linha na perna da criança. Eu falo carne de anujá e espalho essa carne no corpo da criança. Eu falo carne do jacu, e espalho no corpo da criança. Nessa casa eu benzo para a criança comer e não ter diarreia. Eu sigo levando o bati do patinho no fio de espuma umbigo do rio.

83. Vou até a Casa de Socó (No lago de Socó). Nessa casa, quando a criança come peixe sem benzer, ela engasga). Eu falo inambu pequeno, grande, bucho de inambu. Eu falo garganta de inambu pequeno, de inambu grande. Eu falo osso de cuia de ipadu (*wō wōi*) e escondo esse osso da criança. Eu sigo acompanhando o fio de espuma umbigo da água.

84. Vou até a casa do Papagaio (na boca do Igarapé onde o papagaio voou). Eu passo nessa casa. Benzo. Eu vou levando a criança, no batizinho, seguindo o fio de espuma umbigo da água. Assim que Aruberto, eu tio, me contou essa história, esse benzimento.

85. Vou até a Casa de Boh Wah (no igarapé Toco do sal). Nesse lugar se banhava antigamente. Eu apago o fogo dessa casa. Eu afasto o fio de cores dessa casa. Eu falo *deh tay* (instrumento do dançador), e toco esse instrumento. Eu vou até o *yāh pej* (onde o manjuba trovejou). Depois eu vou até o *ke wed yāh taw* na cabeceira do Igarapé.

86. Vou até a Casa de Kog pi (ou *Kog mōh* para outros, Casa lago do Diabo). É ali que Kog mora.

Eu passo direto por essa casa levando a criança sobre o pari.

87. Vou até a Casa de Mutum (Sim moy). (Essa é a casa do povo Mutum (Sim uy reh) e do povo Pedra (Paç uy reh). Aqui os antepassados deles tentaram se transformar. Eu apago o fogo dessa casa, fecho e afasto da criança. Eu falo fruta *paç hoy tat deh*(fruta do igapó), água de *paç hoy tat deh*, fio de miçanga de *paç hoy tat deh*. Amarro na perna da criança para fazer a criança crescer para cima.

(Ali tem benzimento do povo Pedra. Quando esse povo benze ele fala sempre assim).

88. Vou até a Casa do Aracu (no Paraná Aracu que é casa de Jurupari). Eu falo cuia de caapi do Aracu, escondo essa cuia de caapi. Eu falo jurupari de Aracu (Esse aracu não é peixe de verdade não ele é jurupari).Eu escondo o jurupari do Aracu no Lago de Aracu. Ele afasto o fio de cores dessa casa.

89. Vou até a Casa de Ingá (no igarapé Ingá). Eu falo água de ingá, e lavo a criança, falo carne de ingá e espalho no corpo da criança. Eu falo rede água preta, deito a criança nessa rede, e ela acorda. (Quando eu benzo assim o neto não chora). Eu afasto o fio de cores dessa casa para o meu neto não chorar. Assim que *Deh yaam* (pai do Americo) me contou.

90. Vou até a Casa do Sid deh moy (casa de saúva pequena).(As vezes a criança come carvão, come terra, eu faço benzimento para proteger) Eu prendo a Casa de *Sid deh moy*, prendo o fogo de Sid deh moy, apago esse fogo. Eu falo fogo da onça do barro vermelho, onça do barro branco. Eu viro o fogo da onça para dentro da casa. Esse barro é a cuia de ipadu da onça (a onça faz a criança comer o barro). Nessa casa de Sid Deh moi, a onça da a cuia de caapi para a criança tomar (por isso ela come barro). Eu afasto essa cuia.

91. Vou até o Igarapé Jenipapo. Eu falo miçanga de jenipapo, amarro na perna da criança. Eu falo camisa de jenipapo preto para o homem, camisa de jenipapo mole para a mulher. Amarro o fio de miçanga de jenipapo na perna da criança para a carne crescer.

92. Vou até a Casa de Taua. Nesse lugar os antepassados fizeram pintura com o Taua. Eu lavo a criança e passo.

93. Vou até a Casa Igarapé Espinho. Eu falo dente de espinho, afasto da criança. Eu venho trazendo criança em cima do bati, benzendo, acordando..

94. Vou até a casa de Jararaca. Falo bacia de gordura da Jararaca (quando a criança pisa, a Jararaca morde). Escondo essa bacia, viro para baixo e escondo a gordura para ela não morder a criança.

95. Vou até a Casa de Piracema. La também há uma bacia de gordura. Eu falo bacia de gordura da Piracema. Falo banco de molongó, fala banco de sova e ponho para a mulher sentar.

96. Vou até a Casa de Lago Branco. Lá, meus antepassados do velho tentaram se transformar. Eles subiram para a terra, mas não gostaram e voltavam. Eu passo nessa casa. Benzo.

97. Vou até o Igarapé Flor. Eu falo água de flor (para a criança se engordar). Falo água de fruta *sad* (espécie de uva), água de sorva e lavo a criança. Eu venho trazendo a criança no fio de espuma umbigo da água, benzendo.

98. Vou até a Casa Lago de Açai. Lá os nossos antepassados tentaram se transformar na capoeira, no meio do mato. Não deu certo, eles voltaram.

99. Vou até a Casa de Rã Cachoeira (*woh se moy*). Ali também os antepassados tentaram se transformar. Eu falo fio de miçanga da rã e espalho no corpo da criança (para a criança ficar pesadinha). Eu falo rãzinha que canta a noite, falo jui (espécie de rã), Eu espalho a carne dessas rãs no corpo da criança.

100. Vou até a Casa do Igarape Miriti. (*Booy yam* e seus parentes que moravam nesse igarapé. La eles matam a mulher Manjuba (*Meh pog ay*). Há aí a casa do Manjuba, eu escondo essa casa. Eu peneiro a casa para ela não levantar mais.

101. Vou até a Casa *Sip pej moy* (Casa de Kama Weri). Nessa casa a criança não se afasta da mãe. Eu levo a mãe dentro da casa do Kama Weri e a faço sentar. Eu prendo essa casa de Kama Weri e a escondo. Eu falo carne de ucuqui e dou para a criança comer. Ele entra por uma porta e sai pela outra porta dessa casa. Eu fecho a porta do sul, do norte, do leste e do oeste. Eu falo água de fruta e coloco no corpo da mãe (por isso a criança não se esquece de mamar). Eu deixo a fruta la no alto da casa. Deixo no leste, no oeste, no sul e no norte (*yama tag*) no mundo cruzado. Eu escondo fora do mundo. Eu vou até o rio Umari (terra do povo Umari). Eu tiro o liquido da fruta e ponho dentro do Rio Umari. Eu faço aparecer comida para a criança comer. Eu falo peixe, beiju, mingau. E faço a criança comer. Eu falo

formiga *yui*, falo *taj tat* (instrumento de dança) que eu faço aparecer (no pensamento) perto da criança. Eu faço a formiga brincar com ele. (O *yui* brinca com seu *taj tat* junto com a criança e ela se esquece da mãe). Ele faço aparecer no pátio esse instrumento e a criança sai. Eu faço a criança comer o ipaduzinho dela, ipaduzinho de florzinha vermelha (tariano). Eu falo ipaduzinho de jutai (gordura de jutai) para a criança comer. E a criança vai brincando e se esquece da mãe. Eu falo peixe piaba, falo instrumento de dança da piaba (que faz brincadeira com a criança e leva até porto, a criança brinca e esquece da mãe). Eu falo ipadu de goma, de beiju, de peixe, mostro para a criança no porto. A criança vai, brinca e come, sem pensar na mãe e aí ele deixa a mãe trabalhar, ele sempre assim no colo da mãe dele. Eu levo a criança no fio de espuma umbigo da água, acordando o filho de leite. Eu falo água de pinu pinu para a criança não esquecer.

102. Vou até a Casa do Igarapé Gafanhoto. (Aí nesse lugar o povo do meu cunhado Domingos se transformou). Nesse lugar eles empurraram a pedra azul (paç bag) que está no céu. Ai o povo funil se transformou e se dividiu. Tinha lá um poço nu hoy onde os antepassados do Domingos banhavam. Nesse lugar houve transformação. Essa casa hoje é casa de *hop uy reh*. Assim fizeram os meus cunhados. Nesse lugar se transformou o povo cuia.

103. Vou até a Casa bebedouro de Anta. Eu passo nessa casa. Benzo.

104. Vou até Casa chavascal de Tamandua. Eu passo nessa casa. Benzo

105. Vou até a Casa do Igarapé Pedra. Eu falo fio de miçanga pedra (paç tit) e amarro no corpo da criança. Eu vou até a pedra do listrado (mih hi dow, pedra redonda do jabuti). Eu falo jabuti vermelho, preto, listrado. (Tem um jabuti que é do lago de Trovão, lá no céu. Na beira desse lago tem um jabuti pequeno). La tem o *tad* (um instrumento de cuia). Eu falo fio de miçanga do tad (que faz a criança cair). Eu retiro e escondo esse fio. A criança não cai mais. Assim que o finado Ricardo (pai de Americo) contou.

106. Vou até a Casa Cachoeira de Abiu. Eu prendo e afasto essa casa. Eu dou banho na criança.

107. Vou até a Casa do Igarapé Siih wib mi. Quando a mulher sai nessa casa ela pega doença. La a mulher faz jejum. Quando ganha bebe, o sangue dentro do corpo demora, não acaba rápido. Se o sangue fica no pescoço ele chora. Eu falo sangue de aracu, sangue de piraiba (a criança chora porque o sangue deles esta no corpo dela.) Eu prendo o sangue do peixe. (Nesse igarapé meu tio Sabino se transformou. Foi onde o rabo do japu ficava. Lá esta o buraco em que eles se transformaram, na cabeceira desse igarapé).

108. Vou até a Casa Oco de Mutum. La tem casa de Jurupari. Eu afasto o fio de cores dessa casa. Eu fecho a casa e afasto da criança.

109. Vou até a casa Serra de Bacurau. (Essa casa é maloca de Saah Saw) Eu falo enfeite de pena de arara, pena de papagaio, pena de japu. Eu amarro no corpo da criança. Eu venho trazendo, benzendo, dando banho na criança.

110. Vou até a Casa de Pequiá Cachoeira (onde Saah Saw tinguijava com pequiá),. Falo água de pequiá e lavo na criança com essa água.

111. Vou até a Casa do Igarapé Esteio. Eu vou levando o filho de leite sobre o pari, benzendo.

112. Volto até a Casa do igarapé Miriti. Nossos antepassados entraram nesse Igarapé, saíram da água e banharam. Lá, eles se transformavam e foram para a terra já nesse corpo de gente. Depois desse Igarapé eu retorno em pensamento ao Lago de leite

Assim que meu pai falava.