

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Falas Waikhana: conhecimento e transformações no alto rio
Negro (rio Papuri)**

ALINE SCOLFARO CAETANO DA SILVA

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Falas Waikhana: conhecimento e transformações no alto rio
Negro (rio Papuri)**

Aline Scolfaro Caetano da Silva

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) sob orientação do Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (orientador UFSCar)

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar)

Profa. Dra. Cristiane Lasmar (UFRJ)

Suplentes

Prof. Dra. Clarice Cohn (UFSCar)

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

C128fw

Caetano-da-Silva, Aline Scolfaro.

Falas Waikhana : conhecimento e transformações no alto rio Negro (rio Papuri) / Aline Scolfaro Caetano da Silva. -- São Carlos : UFSCar, 2012.

166 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2012.

1. Etnologia. 2. Índios da América do Sul. 3. América do Sul, Noroeste Amazônico. 4. Amazônia - povos tukano. I. Título.

CDD: 305.8 (20ª)



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

Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas@power.ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Aline Scolfaro Caetano da Silva

23/03/2012

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Orientador e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Cristiane Lasmar Pacheco
Universidade Federal do Rio de Janeiro / UFRJ

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 15:00h no dia 23/03/2012.

Banca Examinadora:
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden
Profa. Dra. Cristiane Lasmar Pacheco

Homologado na CPG-PPGAS na
_____ª. Reunião no dia ____/____/____.

Profa. Dra. Clarice Cohn
Coordenadora do PPGAS



RESUMO

Fruto de uma pesquisa etnográfica realizada entre os Waikhana (Pira-Tapuia), um povo tukano da bacia do Uaupés, noroeste da Amazônia, esta dissertação tem como foco a questão da hierarquia e da circulação do conhecimento no contexto contemporâneo do Uaupés, marcado por aquilo que os grupos indígenas da região vêm chamando de “movimento de resgate e revitalização da cultura”. Envolvidos nesta dinâmica local, os Waikhana tem se empenhado numa série de iniciativas que abarcam desde a retomada de algumas práticas rituais e técnicas tradicionais de manejo do meio que eles associam ao chamado “tempo dos antigos”, até o registro escrito de certos saberes e conhecimentos orais outrora atualizados e transacionados em determinadas ocasiões rituais. Buscando compreender os sentidos por meio dos quais eles estão vivenciando estes processos e atentando para os desdobramentos de tais iniciativas no âmbito de suas próprias relações sociopolíticas, o texto aborda temas clássicos da literatura regional concernentes à organização social e à cosmologia. O que veremos são interpretações e redirecionamentos agenciados pelos próprios índios em torno da problemática da hierarquia e da circulação de conhecimentos ditos “tradicionais”, as quais atualizam relações e posições no âmbito de uma (cosmo) política waikhana.

Palavras-chave: noroeste amazônico, povos tukano, pira-tapuia, conhecimento, hierarquia, cosmopolítica

ABSTRACT

Result of an ethnographic research among the Waikhana (Pira-Tapuia), a Tukanoan group that lives around the Uaupes basin, Amazonian Northwest, this dissertation focuses on hierarchy and circulation of knowledge in Uaupes contemporary context. This context is characterized by what has been called by the indigenous groups as “culture recovery and revitalization movement”. Involved in this local dynamics, the Waikhana attempt to recover by one side some ritual practices and traditional techniques of environment handling and by the other side the written record of certain oral knowledge in former times updated and transacted in ritual occasions. Trying to understand the way the indigenous are experiencing those processes and emphasizing their developments in the sphere of their own sociopolitical relations, this text approaches some classical themes on regional literature concerning social organization and cosmology. Some interpretations and redirections made by the indigenous themselves, concerning the problematic of hierarchy and circulation of knowledge will be presented. And will show that these interpretations and redirections bring some relations and positions of a Waikhana (cosmos) politics up to date.

Keywords: Amazonian Northwest, tukanoan, Pira-Tapuia, knowledge, hierarchy, cosmos-politics

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não poderia ter sido realizado se não fosse o apoio, direto ou indireto, de muitas pessoas que estiveram ao meu lado ou passaram pelo meu caminho ao longo desses anos. Não poderei citar aqui o nome de todos, mas alguns em especial gostaria de agradecer.

Em primeiro lugar, aos Waikhana de Pohsaya Pitó, pela cordialidade e simpatia com que me receberam e por compartilharem comigo um pedacinho de suas vidas. Aqui devo um agradecimento especial à Marcelino Cordeiro, pelo inestimável apoio durante todo o período em que estive na aldeia e pela agradável companhia. À Laureano Cordeiro pela serenidade com que sempre atendeu aos nossos chamados, meu e de Marcelino, quando tínhamos que consultá-lo a respeito de algum “assunto maior”. Às mulheres tukano, desana e tariano com as quais convivi em Pohsaya Pitó, em especial Maria Aparecida, esposa de Marcelino, e Dona Maria, esposa de Laureano – por me permitirem conhecer e experimentar um pouquinho do duro trabalho na roça, da produção da farinha, do beiju, do caxiri, mas também pela alegre companhia nos dias de festa.

Aos Waikhana de Iauaretê e outros amigos que fiz por lá, em especial à Dorvalino Chagas. Sem o seu apoio, incentivo e inestimável ajuda eu não teria chegado até os Waikhana. Agradeço também às mulheres da AMIDI (Associação das Mulheres Indígena de Iauaretê), especialmente à Almerinda Ramos, pela estadia, pelas conversas e pela sincera amizade.

Agradecimento mais que especial devo à Geraldo Andrello, que além de orientador tornou-se também um grande amigo. Este trabalho não poderia existir se não fosse o seu empenho em me indicar novos caminhos e a sua paciência diante de minhas indecisões. Agradeço-lhe pela forma serena e sábia com que sempre me orientou e pela confiança que depositou em mim, mesmo quando eu parecia fraquejar. Obrigada por tudo!

Ao pessoal do ISA que conheci em São Gabriel da Cachoeira e que em breve serão meus colegas de trabalho. Em especial à Aloísio Cabalzar e Laíse Diniz que às vésperas de minha viagem a campo deram-me dicas preciosas, sem as quais tudo teria sido mais difícil!

Agradeço ao PPGAS da UFScar e à todo o corpo docente pela oportunidade que me deram de desenvolver este trabalho e pela valiosa formação. Agradeço também pela concessão de uma bolsa CAPES que me permitiu dedicar grande parte do tempo à realização desta pesquisa.

Ao professor e amigo Edmundo Peggion, a quem devo o gosto pela antropologia. Agradeço-lhe pelo seu incentivo, desde a graduação, e por ter lido o meu trabalho quando ele era ainda um amontoado de idéias. Obrigada pelas dicas e contribuições no exame de qualificação.

À Felipe Vander Venden e Cristiane Lasmar, pela disposição em ler o meu trabalho e participar da minha banca.

Aos colegas e amigos do PPGAS, pela troca de experiências e pelas discussões sempre instigantes. Um agradecimento especial à Marília Sene de Lourenço, Amanda Danaga e Lígia Rodrigues por deixarem mais leve a minha vida acadêmica. Ao companheiro de rio Negro, Raphael Rodrigues, pela amizade e partilha de ideais.

Um agradecimento carinhoso aos meus pais, Hebe e Otaviano, pelo apoio incondicional e pelo incentivo que sempre me deram. Aos meus irmãos maiores, Gustavo, Carolina e Ivan, pela amizade e exemplo. Obrigada por compreenderem as minhas ausências e por me alegrarem com boas risadas e boa música!

Aos primos e amigos de São Bernardo, que são muitos. Citá-los um por um tomaria várias páginas desta dissertação. Obrigada pela convivência e pelos ótimos momentos que passamos juntos!

Aos amigos de Araraquara e à nossa aclamada associação etílico-cultural, pela boa música e pela agradável companhia nos momentos em que o exercício da escrita se tornava pesado demais. Agradeço especialmente à Rafaela Rabesco, Du Paiva, Afonso de Mesquita, Elisangela Santos, Adriana Cardoso e Marcelo Yokoi, este último também meu amigo de PPGAS. À Adriana Cardoso devo parte da energia depositada na finalização desta dissertação, obrigada por tudo!

À Renato Hasunuma, pelo companheirismo de muitos anos e pela amizade, agora renovada. Ao Jabu, pela companhia sempre alegre.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	10
Problemas iniciais	10
Viajando ao Uaupés	19
Organização dos capítulos	23
Convenções	27
1. BREVE PANORAMA DA BACIA DO UAUPÉS: OS POVOS TUKANO	29
1.1. Idiomas nativos e modelos de organização social	29
1.2. Sobre território, hierarquia e descendência	35
1.3. O “tempo dos antigos” e a chegada dos brancos	41
1.4. De rupturas e continuidades	50
2. DILEMAS DA VIDA CONTEMPORÂNEA: OS WAIKHANA HOJE	60
2.1. População e aldeias	60
2.2. Transformações e migrações recentes: Iauaretê e a escola	62
2.3. As “perdas da cultura” e os movimentos de revalorização cultural	68
2.4. Mapeando problemas; apontando caminhos	75

3. TERRITÓRIO, CLÃS E HIERARQUIA: ENTRE INVERSÕES E PERSPECTIVAS	80
3.1. Os donos da “tradição”	80
3.2. Pontos de vista em disputa	88
4. AS FALAS ANCESTRAIS E A COSMOPOLÍTICA WAIKHANA	99
4.1. Sobre saberes e conhecedores maiores	99
4.2. O <i>kumu</i> e seu <i>yaudó</i> : a potência da fala	103
4.3. Um futuro sem grandes conhecedores	110
4.4. Negociações em torno de uma fala	115
4.5. Povo Peixe e Gente Cobra: o princípio da vida	120
4.5.1. O tempo da criação	123
4.5.2. A grande viagem de transformação e a chegada à última Casa: de <i>Wai Mahsã</i> à <i>Pamulin Mahsã</i>	134
4.6. Conhecimento e transformação: deixando de ser “um qualquer”	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
ANEXO	156
CADERNO DE FOTOGRAFIAS	157
BIBLIOGRAFIA	163

INTRODUÇÃO

Problemas iniciais

Este trabalho é fruto de uma pesquisa etnográfica realizada entre os Waikhana, um povo tukano da bacia do Uaupés, noroeste da Amazônia. As questões que o permeiam giram em torno da problemática da hierarquia e da relação com o conhecimento no âmbito das atuais iniciativas empreendidas por alguns de seus clãs no sentido daquilo que vem sendo chamado na região de “movimento resgate e revitalização da cultura”. Com ampla adesão por todo o alto rio Negro, tal movimento tem abarcado uma série de esforços dos diversos grupos em retomar algumas práticas rituais e técnicas tradicionais de manejo do meio associadas ao chamado “tempo dos antigos”, mas, sobretudo, o interesse indígena em registrar através da escrita, certos saberes e conhecimentos orais outrora atualizados e transacionados em determinadas ocasiões rituais. Buscando delinear os sentidos por meio dos quais os Waikhana estão vivenciando estes processos, bem como os desdobramentos de tais iniciativas de revalorização cultural no âmbito de suas próprias relações sociopolíticas, o texto aborda temas clássicos da literatura regional concernentes à organização social e à cosmologia. O que veremos são interpretações e redirecionamentos agenciados pelos próprios índios em torno de questões como a hierarquia e o estatuto e a circulação de conhecimentos ditos “tradicionais”, as quais atualizam relações e posições no âmbito de uma (cosmo) política local.

Conhecidos na literatura, e mesmo regionalmente, como Pira-Tapuia, os Waikhana são um dos dezesseis grupos exogâmicos (e linguísticos) que compõem a família linguística tukano oriental e que ocupam uma extensa área do noroeste amazônico situada na região de fronteira entre o Brasil e a Colômbia. O etnônimo Waikhana, que significa algo como “povo peixe”, é o modo pelo qual eles mesmos preferem ser chamados, pois este seria o nome verdadeiro do grupo, seu nome de origem. Enquanto que Pira-Tapuia é um apelido que ganharam depois da chegada dos brancos, o qual

consiste numa tradução para a língua geral de sua própria autodenominação, já que em nheengatu pira é “peixe” e tapuia é “gente”. Mas os Waikhana afirmam possuir ainda um terceiro nome que, assim como este, “povo peixe”, faria referência ao mundo das águas, domínio cósmico de onde teria surgido o primeiro ancestral do grupo: eles são também Pinoã Mahsã, “gente cobra”.

No contexto do noroeste amazônico, os Waikhana estão inseridos em um amplo sistema regional indígena que inclui, além dos povos tukano, grupos de filiação linguística aruak e maku. Tal sistema é caracterizado pela existência de uma rede de relações e alianças interétnicas na qual estão envolvidas diversas modalidades de trocas: econômicas, rituais, matrimoniais. Por este motivo, a região é geralmente tida como uma “área cultural” relativamente homogênea, que seria marcada pelo compartilhamento generalizado entre estes diferentes grupos de vários aspectos de sua organização social, de sua cultura material e de seu universo mítico-cosmológico¹.

Os povos da família linguística tukano em particular, encontram-se concentrados, sobretudo, na bacia do rio Uaupés, que é um afluente do rio Negro. Esta é formada pelos rios Uaupés, Papuri, Tiquié, Cuduiari e seus afluentes e abriga, além dos Waikhana, os Tukano propriamente ditos, os Desana, os Cubeo, os Bará, os Wanano, os Tuyuka, os Miriti-Tapuia, os Arapasso, os Carapanã, os Siriano e os Yuriti. Mas há ainda outros grupos tukano vivendo em regiões mais ao sul, nos rios Apapóris e Pirá-paraná, os quais, diferentemente do Uaupés, fazem parte da bacia Japurá-Caquetá e não do rio Negro: estes são os Barasana, os Makuna, os Tatuyo, os Taiwano e os Tanimuka². O mapa a seguir nos fornece uma visualização geral da distribuição destes grupos pela região.

¹ Vale notar, contudo, que apesar dos grupos maku compartilharem muitos dos traços organizacionais que caracterizam tanto os povos tukano quanto os aruak, eles apresentam uma série de especificidades que os distinguem no panorama regional. A primeira delas se refere ao padrão de ocupação territorial, já que enquanto estes últimos habitam as margens dos rios maiores, os maku vivem geralmente em áreas de interflúvio e às margens de pequenos igarapés. Outro fator que os coloca numa posição distintiva no sistema social do alto rio Negro é que, apesar de estabelecerem estreitas relações e intercâmbios com os ‘povos do rio’, eles não entram no sistema de trocas matrimoniais com os grupos tukano (e aruak), já que são considerados por estes um tipo diferente de gente, hierarquicamente inferior e, portanto, não casáveis.

² Os grupos maku, dentre os quais os Hupda, os Yuhupde e os Kakwa, são também presença marcante no Uaupés, sendo que eles habitam predominantemente as áreas de interflúvio e pequenos igarapés entre os rios Uaupés, Papuri e Tiquié. Os outros três grupos de filiação linguística maku são os Dow, os Nadób e os Nukak, os quais ocupam regiões mais ao sul da bacia do Uaupés: os Dow habitam o rio Negro nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira, na margem oposta; os Nadób as regiões entre os rios Negro e Japurá; enquanto que os Nukak habitam a bacia do rio Apapóris. Já os grupos aruak, como os Baniwa, os

Neste contexto regional multiétnico e multilinguístico da bacia do Uaupés, os Waikhana – referidos no mapa como Piratapuyo – convivem e mantêm relações com vários destes grupos: com alguns eles trocam mulheres, como os Desana, os Tukano e os Tariano (grupo aruak); com outros eles partilham uma “irmandade mítica” que os proíbe de estabelecer trocas matrimoniais, como os Wanano e os Arapasso; e com quase todos os outros, mesmo que não haja hoje muita interação direta, eles se relacionam por meio de uma história de origem comum que os colocam enquanto ‘gentes’ (*mahsã*) portadoras de uma mesma condição humana. Assim, conforme poderemos ver no quarto capítulo deste trabalho, muitos destes grupos figuram na mitologia de origem Waikhana, ocupando posições que constituem os fundamentos de suas relações atuais.

Quanto à bibliografia regional, muito já se produziu sobre os povos do alto rio Negro, em especial os tukano. Desde os relatos e descrições dos primeiros antropólogos que adentraram a região ainda no século XIX ou início do século XX, como Kroch-Grünberg e Kurt Nimuendaju, até as etnografias mais contemporâneas, há um extenso *corpus* bibliográfico a ser percorrido. Nele podemos encontrar uma série de etnografias clássicas e muito bem detalhadas acerca de grande parte destes grupos, bem como inúmeros trabalhos que se voltam para os contextos mais atuais e para as novas dinâmicas que hoje fazem parte da vida de todos os povos indígenas do alto rio Negro³. O estreitamento do contato com os brancos e suas instituições; a interação crescente dos índios com a cidade; a formação de povoados multiétnicos marcados por uma significativa concentração demográfica; o abandono das comunidades e o deslocamento em massa para as cidades e para estes novos centros urbanos; o grande interesse indígena pela educação escolar; tudo isto constitui hoje um componente essencial na vida dos povos do Uaupés e do alto rio Negro como um todo. Sendo assim, tais dinâmicas têm

³ Dentre as etnografias clássicas sobre grupos tukano podemos destacar: Goldman (1963), para os Cubeo; Reichel-Dolmatoff (1971), para os Desana; C. Hugh-Jones (1979) e S. Hugh-Jones (1979), para os Barasana; Ârhem (1981), para os Makuna; Jackson (1983), para os Bará; Chernela (1993), para os Wanano. Já entre os trabalhos e etnografias contemporâneas vale destacar: A. Cabalzar (2009), para os Tuyuka; Cayón (2010), para os Makuna; F. Cabalzar (2010) para os novos modos de circulação de conhecimento entre os Tuyuka; Andrello (2006) e Lasmar (2005) para as dinâmicas atuais envolvidas na crescente interação dos grupos do Uaupés com o mundo dos brancos e com o contexto urbano.

sido tomadas como focos de investigação de boa parte das pesquisas contemporâneas, no intuito de compreender o modo como os próprios índios estão concebendo e vivenciando estes processos. O resultado disso são trabalhos que operam uma interessante e necessária integração entre os estudos de organização social e cosmologia, com as investigações acerca das transformações envolvidas nos processos de contato dos grupos indígenas com os brancos, seus valores e suas instituições sociais.

Contudo, apesar dos povos da região serem objetos de uma extensa bibliografia e de uma densa documentação etnográfica – as quais possuem mesmo um lugar de destaque na etnologia sul-americana –, não há, até onde sabemos, qualquer material etnográfico específico sobre os Waikhana. A exceção é uma dissertação de mestrado (Chagas, 2001) escrita justamente por um índio desta etnia que, depois de ter estudado para se tornar padre salesiano, abandonou o seminário e foi fazer mestrado em antropologia na Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação de Renato Athias. Constituindo a única fonte de informação etnográfica sobre o grupo, mas, ao mesmo tempo, um interessante caso de “autoetnografia”, o trabalho deste antropólogo indígena acabou se tornando o ponto de partida para a pesquisa que iniciei junto aos Waikhana. Com a sua leitura, sugerida por Geraldo Andrello, pude entrar em contato com algumas informações valiosas acerca deste povo, ao tempo em que vislumbrava um foco inicial de investigação para um possível trabalho de campo entre eles.

O que só agora consigo visualizar com maior clareza, é que o trabalho deste antropólogo waikhana parecia desde o início apontar para uma interessante dinâmica de articulação entre duas questões frequentemente enfatizadas em relação aos grupos tukano: de um lado, o enorme interesse pela educação escolar e pelos conhecimentos dos brancos; de outro, um contexto tradicional em que certos saberes e conhecimentos mais especializados apareceriam como uma espécie de “recurso escasso”, valorizados por muitos, mas controlados por poucos. Pois o que era possível entrever nesta “autoetnografia” indígena era uma iniciativa de acesso e apreensão aos “conhecimentos tradicionais” do próprio grupo de pertença por vias não tradicionais: justamente, por meio de uma pesquisa antropológica institucionalizada. Isto que, com diversas nuances, veio a

se confirmar no decorrer de minha pesquisa de campo – conforme veremos –, suscitava já um instigante tema de pesquisa.

De outro lado, a intenção de visitar a região do Uaupés e começar um trabalho com os Waikhana esteve também ligada a um interesse pelo próprio contexto em que a pesquisa de Dorvalino Chagas havia sido empreendida, marcado por um movimento que começava então a tomar corpo na região e que se pautava naquilo que foi chamado pelos índios de “resgate e revitalização da cultura”. Iniciado na década de 90 em meio à luta das organizações indígenas locais pela demarcação de terras e pelo reconhecimento de seus direitos culturais, tal movimento se difundiu rapidamente por todo o alto rio Negro e foi amplamente acolhido pelos grupos do Uaupés. Durante as décadas de 90 e 2000, despontaram pela região diversas iniciativas de reconstrução de malocas⁴, de retomada de certas práticas rituais antes reprimidas pelos missionários, de criação de escolas indígenas diferenciadas e de registro escrito de determinados saberes e conhecimentos orais outrora mobilizados em contextos cerimoniais. Foi também durante este período que a série “Narradores Indígenas do Rio Negro” deslanchou com uma sequência de publicações de autoria de diversos conhecedores indígenas que decidiram registrar e publicar em livros a mitologia de origem de seu grupo e de seu clã.

O que chama atenção nesta nova conjuntura local, é que no âmbito destes movimentos de revalorização cultural, certas noções caras à antropologia, tais como “cultura”, “patrimônio” e “tradição”, passaram a ser crescentemente incorporadas pelo próprio discurso indígena. Se, por um lado, esta é uma tendência mais ampla, que pode mesmo ser visualizada entre povos nativos de todo o mundo⁵, por outro, tal problemática que já foi significativamente denominada de “indigenização da cultura” (ver Carneiro da Cunha, 2009, p. 314, que aproveita a idéia de Sahlins sobre a “indigenização da modernidade”), poderia ser destacada no Uaupés enquanto um processo que, fazendo uma brincadeira com a expressão, poderíamos chamar de “tukanização da cultura”. Pois,

⁴ Casas coletivas que, antes da chegada dos missionários salesianos nas primeiras décadas do século XX, eram utilizadas como moradia e espaço ritual por todos os grupos da região. Tinham um alto valor material e simbólico e foram por isso alvos privilegiados da repressão missionária. As que estão sendo construídas hoje não são mais usadas como moradia, mas apenas como centro comunitário e cerimonial.

⁵ Os trabalhos de referência no que diz respeito a esta problemática são sem dúvida os de M. Sahlins (1997a; 1997b) e M. Carneiro da Cunha (2009).

justamente, aqui certas concepções sociocosmológicas próprias aos povos tukano passavam a definir o modo pelo qual estas noções emprestadas dos brancos eram então incorporadas pelos índios.

Foi com estas questões iniciais – suscitadas pela leitura conjunta da dissertação de Dorvalino Chagas, da bibliografia uaupesiana e de trabalhos como os de Andrello (2006; 2010) e S. Hugh-Jones (s.d/a; s.d/b), autores que já vêm apontando para esta problemática local da “objetivação da cultura” – que pude vislumbrar um foco de interesse para a realização de uma pesquisa de campo entre os Waikhana. As perguntas que se impunham diziam respeito ao modo como eles estariam agenciando estas noções em seus discursos, mas, sobretudo, em suas próprias relações sociopolíticas; ou, que tipos de concepções estariam informando estas novas iniciativas autodenominadas de “resgate e revitalização da cultura” nas quais eles estavam envolvidos – para além de seu aspecto mais visível de política identitária; ou ainda, como esta nova conjuntura local se relacionava a uma dinâmica tradicional de relações entre grupos e clãs que seria, por suposto, fortemente marcada pelo fator hierárquico. O intuito geral destas indagações era, no limite, o de compreender o sentido que toda esta movimentação em prol da revalorização cultural estaria tendo para uma população indígena há tempos reconhecida por sua grande solicitude em relação aos conhecimentos e modo de vida dos brancos, ou, para usar uma expressão de Cristiane Lasmar (2005), que parecia cada vez mais se mover “na direção do mundo dos brancos”.

Assim, com a possibilidade de ir a campo no âmbito de um projeto maior coordenado por Geraldo Andrello, intitulado “Política, Cultura e Ritual do rio Uaupés”, e cujo objetivo era justamente observar estes processos de objetivação e documentação cultural em curso entre os grupos da região, começamos a negociar meu trabalho de campo entre os Waikhana. O contato inicial, como não poderia deixar de ser, foi com o próprio Dorvalino Chagas, que, além de ser um waikhana, era também o único antropólogo a realizar pesquisas entre eles. Este, desde o início, demonstrou uma grande abertura e interesse em receber uma nova pesquisadora que pudesse o auxiliar a dar continuidade ao trabalho de pesquisa e registro que ele mesmo já havia começado. Além

disso, também se mostrou disposto a articular com os Waikhana do rio Papuri a minha ida a campo, já que ele mesmo não vive mais na aldeia. Como muitos outros Waikhana, Dorvalino vive hoje com a família em Iauaretê, que é um povoado multiétnico localizado nas confluências entre os rios Uaupés e Papuri (como podemos ver no mapa da página 12). Aí ele leciona no colégio estadual São Miguel e convive com muitos parentes waikhana que se deslocaram de suas comunidades para se fixar no povoado; além, é claro, dos cunhados, colegas e vizinhos tariano, tukano, desana, dentre outros grupos que hoje compartilham a vida em Iauaretê. Voltaremos a isso no segundo capítulo deste trabalho.

Contudo, apesar destas negociações iniciais, quando viajei a campo, em julho de 2010, ainda não tinha muita idéia de como seria a dinâmica de minha estada entre os Waikhana. A princípio, o único destino certo era Iauaretê, onde me encontraria com Dorvalino para daí planejar a logística do meu trabalho de campo, incluindo uma possível viagem até o Papuri. Mas ainda no curto tempo em que passei hospedada no ISA (Instituto Socioambiental) de São Gabriel da Cachoeira aguardando uma carona para poder subir o rio até Iauaretê, as coisas começaram a tomar um rumo um pouco mais definido. A idéia de chegar até o rio Papuri e passar um tempo na aldeia Pohsaya Pitó (São Gabriel) – centro de todo este movimento waikhana pela “revitalização da cultura” – tornou-se uma possibilidade real quando Marcelino, morador da aldeia e coordenador das escolas indígenas localizadas no médio curso desse rio, apareceu por lá me procurando. Informado por Dorvalino de que eu estaria chegando à S. Gabriel naquele período, ele havia resolvido ir pessoalmente ao meu encontro para me conhecer e dizer que os waikhana de Pohsaya Pitó estavam animados com a visita de uma nova pesquisadora e que seu “irmão maior” queria me contar a história de seu grupo para que eu pudesse colocá-la no papel e, quem sabe, ajudá-los a fazer um livro, “como estes que os Tukano e os Desana têm”, conforme comentou.

Tal fato, além de validar minha intenção de passar um tempo no Papuri, trouxe grandes expectativas em relação à minha pesquisa, já que com isso eu poderia participar de perto do próprio processo que pretendia então analisar. Assim, com todas estas possibilidades em vista, acabei dividindo meu campo entre o povoado de Iauaretê, onde

hoje vive um grande número de famílias waikhana que saíram de suas comunidades de origem para aí se fixar, e a aldeia Pohsaya Pitó, localizada no médio curso do Papuri, rio que, ao lado do Uaupés, delimita a fronteira entre o Brasil e a Colômbia.

Esta divisão do meu trabalho de campo entre as duas localidades foi bastante frutífera para os rumos da pesquisa, pois ambas as experiências me forneceram uma visão mais ampla da realidade na qual vivem os Waikhana hoje, marcada pelo trânsito constante das famílias entre suas comunidades de origem e o povoado urbano e multiétnico de Iauaretê. Mas posso dizer que o tempo em que passei na aldeia, ainda que breve, foi crucial em vários sentidos, tanto do ponto de vista da pesquisa, quanto de minhas experiências subjetivas. Aí pude conviver mais intensamente com os Waikhana e adentrar em esferas de suas vidas que em Iauaretê eu não tinha podido acessar. Fiz amigos, participei de festas, de refeições comunitárias, de trabalhos coletivos, dos jogos e conversas de fim de tarde; acompanhei mulheres em seu duro trabalho na roça, no preparo de alimentos, de caxiri⁶; aprendi, enfim, coisas sobre a vida e o universo waikhana cujo valor sem dúvida ultrapassa o puro interesse acadêmico.

Ademais, foi também neste período que comecei a compreender melhor certas dinâmicas de relações que permeavam todo este contexto caracterizado pelo discurso da “preservação da cultura” e em que saberes e conhecimentos até então atualizados e transacionados oralmente em determinados contextos xamânicos e rituais, começavam a ser gravados e registrados através da escrita. Pois estas dinâmicas revelavam, de fato, muito mais do que o simples discurso do “resgate cultural” deixava transparecer, trazendo a tona uma série de questões relacionadas à problemática da hierarquia e do estatuto e circulação do conhecimento no âmbito de uma política (e uma cosmopolítica) local marcada por relações e controvérsias entre clãs e indivíduos em torno dos chamados “conhecimentos tradicionais”. Mas foi de fato da dupla experiência em Iauaretê e na

⁶ Bebida fermentada produzida pelas mulheres a partir de raízes e tubérculos como mandioca, cara, batata doce, dentre outros. O caxiri é item essencial em todas as festas e eventos comemorativos realizadas nas diversas comunidades indígenas espalhadas pela região. Nestas ocasiões, as mulheres passam em fila com suas panelas e cuias distribuindo caxiri a todos os presentes, começando pelos homens.

aldeia Pohsaya Pitó que pude extrair os principais problemas e questões que guiam as discussões deste trabalho.

É importante enfatizar, por fim, que a maior parte do que será aqui apresentado se refere aos Waikhana do lado brasileiro da bacia do Uaupés, e particularmente os do rio Papuri, pois com a população do lado colombiano eu quase não tive contato. Além do mais, os processos de relacionamento com os colonizadores brancos e com a sociedade nacional que se desenrolaram no Uaupés colombiano, apesar de possuírem muitos pontos em comum com a realidade do lado brasileiro, apresentam uma série de especificidades que não serão contempladas neste trabalho. Dentre estas podemos destacar a presença de outra ordem missionária que não os salesianos – sobretudo os monfortianos, mas também os javerianos – e a execução de políticas governamentais distintas em relação aos assuntos indígenas. Além disso, no Uaupés colombiano ainda vigora o esquema de internatos, extinto no Brasil no início da década de 80, conforme veremos.

Viajando ao Uaupés

A logística de uma viagem de campo à região do Uaupés é bastante complicada. Distante quase novecentos quilômetros da cidade de Manaus, o município de São Gabriel da Cachoeira é o primeiro ponto de parada para quem pretende adentrar em território tukano. Daí em diante a viagem é feita apenas de barco, sendo que é preciso percorrer mais duzentos e cinquenta quilômetros rio acima para se chegar ao povoado de Iauaretê, localizado na confluência entre os rios Uaupés e Papuri. A partir de Iauaretê, levam-se mais sete ou oito horas de canoa pelo rio Papuri, ao longo de um trecho todo encachoeirado, até finalmente chegar à aldeia waikhana de Pohsaya Pitó.

Disto segue que, de uma viagem de campo programada para três meses, perde-se um bom tempo apenas com a resolução dos trâmites necessários para se chegar ao destino. Pelo menos foi este o meu caso. Tendo voado de Manaus para São Gabriel da Cachoeira no dia quinze de julho de 2010, foi somente no dia vinte e seis de julho que pude finalmente desembarcar no povoado de Iauaretê, destino inicial de minha viagem. Mas os dias em que passei em São Gabriel aguardando uma carona pra poder seguir

viagem até o povoado foram importantes, já que neste período tive a oportunidade de conhecer um pouco o trabalho do ISA (Instituto Socioambiental), frequentar a sede da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), conversar com algumas das lideranças indígenas e apresentar a eles os objetivos de minha visita à região e de meu trabalho de campo junto aos Waikhana. Além disso, uma permanência mínima na cidade é sempre necessária para que se possa organizar e resolver questões básicas para uma estadia em qualquer comunidade, sobretudo no que diz respeito à compra de alimentos, utensílios e combustível.

Já em Iauaretê, onde desembarquei depois de uma viagem de dezesseis horas (divididas em dois dias) em uma voadeira com nove pessoas a bordo, permaneci por cerca de vinte dias, antes de subir o Papuri até a aldeia Pohsaya Pitó. Neste período pude trabalhar com Dorvalino Chagas, o antropólogo waikhana, com quem me encontrava com frequência, seja na escola onde ele atualmente leciona, seja na sede da AMIDI (Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê), onde fiquei hospedada. Em nossas conversas tentávamos aprofundar certas questões e problemas que para mim não haviam ficado muito claros com a leitura de sua dissertação, tais como a organização dos subgrupos e clãs waikhana e partes e aspectos das muitas versões da mitologia de origem reunidas em seu trabalho. Além disso, cotidianamente eu saía para caminhar pelos bairros de Iauaretê, tentando estabelecer contato com as pessoas e procurando as casas de famílias waikhana que migraram para o povoado. Apesar das muitas tentativas frustradas e da angústia por não saber muito bem por onde seguir, em algumas dessas andanças tive a oportunidade de conversar com pessoas provenientes de outras localidades e pertencentes a outros clãs waikhana (além daqueles aos quais pertence o pessoal do Papuri), como um senhor da aldeia Bo'tea Pehta (Aracú Ponta), no rio Uaupés, com quem mantive longas e proveitosas conversas – conversas que, conforme veremos, suscitaram importantes discussões para este trabalho.

Na terceira semana em Iauaretê me encontrei por acaso com Marcelino, que estava de passagem pelo povoado, e pude finalmente acertar com ele minha ida até a aldeia. Partimos dias depois, em uma canoa equipada com um motor de baixíssima potência, conhecido como rabeta, que mal dava conta de vencer a força das águas do rio

Papuri. A viagem até Pohsaya Pitó, apesar de ser extasiante para os olhos, é bastante cansativa e perigosa, pois o trecho de rio que se percorre é repleto de pedras e corredeiras. No ponto mais crítico do trajeto, marcado pela cachoeira de Aracapá (ver caderno de fotografias), é preciso mesmo arrastar a canoa por uma grande distância em cima das pedras para que se possa contornar as principais quedas d'água. Com isso, apesar da distância entre Iauaretê e a aldeia não ser tão grande em termos absolutos, o tempo e a energia que se gasta nestas idas e vindas é bastante considerável. Para descer o rio até o povoado leva-se umas cinco ou seis horas de rabetá, mas para subir gasta-se quase o dia todo dependendo da quantidade de carga que a canoa carrega. Por isso é de impressionar a frequência com que os índios realizam esse trajeto, subindo e descendo o rio três ou quatro vezes por mês.

Minha estada em Pohsaya Pitó durou pouco mais seis semanas, mas posso dizer que foi o período crucial de meu trabalho de campo, já que aí pude conviver mais intensamente com os Waikhana e adentrar propriamente no cotidiano indígena, o que em Iauaretê parece muito mais complicado. Desde as rezas e as reuniões comunitárias na maloca, as tarefas e as refeições coletivas, o trabalho na roça, a preparação de alimentos e do caxiri, até os jogos, festas e conversas de fim de tarde, tudo isto marcou a minha breve vivência entre os Waikhana. Durante este período pude também trabalhar diariamente com Marcelino na tradução da narrativa de seu “irmão maior”, Laureano Cordeiro, a qual foi previamente gravada por nós e transcrita na língua waikhana por Marcelino. Esse exercício foi o evento crucial de minha pesquisa de campo, pois me permitiu entrar em contato com esferas mais profundas do universo waikhana, além de suscitar parte dos problemas e questões a partir dos quais pude construir esta dissertação. Vale notar que todo este trabalho de transcrição e tradução da narrativa, bem como meu próprio diário de campo, foi feito a mão, pois na aldeia não há energia elétrica.

Retornando da aldeia passei ainda cerca de dez dias em Iauaretê, trabalhando com Dorvalino, antes de regressar diretamente para Manaus em um avião bimotor fretado pelos Correios e que pousa no povoado apenas de quinze em quinze dias para recolher encomendas e correspondências. À pedido de Dorvalino, neste período final do campo frequentei também algumas de suas aulas no colégio São Miguel para conversar com os

alunos a respeito da antropologia e de minha experiência na região, o que constituiu um exercício muito interessante de reflexão mútua e de troca de impressões: deles em relação aos brancos e, em especial, aos antropólogos; e minhas em relação ao modo de vida e ao universo indígena.

Um último ponto que gostaria de ressaltar é que os Waikhana, assim como toda a população indígena do Uaupés, possuem absoluta fluência na língua portuguesa, o que facilita e muito o contato inicial e o trabalho de pesquisadores que, como eu, não dominam a língua nativa. Do contrário, seria praticamente impossível em tão pouco tempo de campo ter acesso a informações e dados suficientes para a realização de uma dissertação de mestrado. Por outro lado, o desconhecimento da língua e a comunicação com os índios em português constituem grandes limitações para a dinâmica de uma pesquisa de campo, pois além das ricas informações que se deixa de acessar nas conversas mais espontâneas do cotidiano, quando os índios passam de uma língua à outra muda-se também vários códigos e afecções que vem junto com a língua. Quando eles falam em português com a gente parecem bem mais protocolares e no geral respondem às nossas perguntas de forma um pouco burocrática. Mas quando conversam entre eles, tudo muda. Parecem outras pessoas falando: gesticulam, falam rápido e riem muito; mas às vezes ficam também muito sérios, como nas ocasiões em que se está viajando de canoa e passa-se por um ponto ou trecho de rio que é preciso respeitar.

Do mesmo modo, existem assuntos sobre os quais há uma perceptível evitação, sobretudo dos velhos, de se travar uma conversa em português, principalmente quando se está a falar do “tempo dos antigos”, da história de origem, dos benzimentos. Este foi um dos motivos pelos quais minhas conversas com o sr. Laureano Cordeiro, narrador da longa história de origem waikhana que será apresentada no último capítulo deste trabalho, foram sempre um pouco reticentes e na maioria das vezes intermediadas por Marcelino, seu “irmão menor”, o qual foi meu principal interlocutor durante a pesquisa em Pohsaya Pitó. Laureano dizia não se sentir muito confortável em falar sobre estes assuntos em português e preferia que Marcelino traduzisse para mim a sua fala.

Mas é claro que além destas limitações linguísticas uma série de outros entraves marcaram minha pesquisa de campo e a própria elaboração deste trabalho. O fato de ter

estado entre os Waikhana uma única vez é sem dúvida um fator problemático no que diz respeito à densidade etnográfica da pesquisa e também à própria qualidade da relação que pude estabelecer em campo. Pois qualquer etnógrafo sabe o quanto é importante um contato mais prolongado e duradouro com o grupo que se está a pesquisar para que se possa estabelecer uma relação de confiança, e o quanto a qualidade da pesquisa depende deste tipo de relação. Não que minha interação com os Waikhana, suas mulheres e cunhados, não tenha sido já bastante intensa e amigável, marcada mesmo, acredito eu, por uma empatia mútua. Mas é inegável que um único campo de três meses não é suficiente para que se cultive verdadeiramente uma relação mais íntima e consistente e um grau de confiança que permita ao pesquisador o acesso a esferas mais profundas da vida nativa.

Consciente desta limitação, assumi durante a pesquisa uma postura extremamente cautelosa em relação ao modo de abordar as pessoas, à qualidade de minhas perguntas e aos próprios limites de minha curiosidade por assuntos que eram visivelmente delicados. Até por isso, as informações que apresento aqui possuem uma série de lacunas que apenas um trabalho de campo mais longo e duradouro poderia sanar. Assim, adianto que o que será apresentado neste trabalho é apenas uma aproximação inicial e muito parcial às diversas esferas de relações que constituem o universo waikhana, o qual apresenta, sem dúvida, uma riqueza e uma complexidade que estão ainda por ser melhor compreendidas.

Organização dos capítulos

De modo a abarcar tudo isto que até aqui anunciamos, o trabalho se encontra organizado da seguinte maneira.

No Capítulo 1 apresento um panorama geral da região do alto rio Negro, mais especificamente da bacia do Uaupés, onde se concentra a maior parte dos povos da família linguística tukano, dentre os quais os Waikhana. Início com uma breve exposição acerca da organização social dos grupos tukano, a partir dos modelos produzidos por alguns dos mais importantes etnólogos que estudaram a região nos últimos cinquenta anos. Serão focados também os principais idiomas a partir dos quais estes povos pensam

e vivenciam suas relações sociais, bem como as interações dinâmicas que hoje se verificam entre tais idiomas e as novas linguagens que passam a vigorar na medida em que se intensificam as relações com o mundo dos brancos. Neste contexto, alguns dados waikhana serão apresentados para melhor ilustrar ou mesmo para problematizar aspectos e questões levantados pelos modelos já estabelecidos. Em seguida, passo a discutir as transformações ocorridas no curso da história do contato que afetaram de forma mais drástica a vida dos povos do Uaupés. Atenção será dada ao modo como os índios se esforçaram, e ainda se esforçam, para conciliar esta nova realidade com aqueles mesmos princípios éticos, políticos, sociais e estéticos que, segundo eles, conformavam o modo de vida e a cultura dos “antigos”. Para isto, parto, sobretudo, das reflexões e memórias dos próprios índios a respeito destas transformações – e da atuação missionária na região –, bem como daquilo que pude observar em campo acerca das rupturas e continuidades entre a realidade atual e certos valores que as pessoas costumam remeter ao chamado “tempo das malocas”. Veremos, a partir dos dados waikhana, como os índios parecem operar hoje uma equação constante entre aquilo que foi “perdido”, o que ainda resta e o que é possível “resgatar” da “cultura” deixada pelos antigos.

O Capítulo 2 focará os Waikhana propriamente ditos e o atual contexto em que estão inseridos. Início apresentando alguns dados básicos a respeito da população e da localização de suas aldeias, distribuídas pelos rios Uaupés e Papuri, ao mesmo tempo em que destaco o cenário atual marcado por um movimento de esvazamento das comunidades em decorrência da migração de muitas famílias para os centros urbanos da região, especialmente o povoado multiétnico de Iauaretê. Contextualizando historicamente o deslocamento waikhana para Iauaretê e discutindo algumas de suas principais implicações, busco mostrar como este cenário atual, ao lado das transformações ocorridas no período mais intenso da atuação missionária, é acionado pelos índios para explicar aquilo que eles mesmos vêm chamando de “perdas culturais”. Destaque será dado ao problema da “perda” da língua e de sua substituição pela língua tukano, já que esta foi uma questão bastante enfatizada pelos Waikhana do Papuri com os quais trabalhei. Veremos que é o sentimento destas “perdas” e a idéia de um suposto enfraquecimento da “cultura”, que os tem levado a se empenhar naquilo que vem sendo

chamado na região de “movimento de resgate e revitalização da cultura”. Atentando para os pormenores desta movimentação de alguns dos seus clãs em torno da revalorização cultural, finalizo o capítulo tentando esmiuçar os principais problemas e as dinâmicas de relações que parecem estar por trás desta atual conjuntura. Veremos que muito além de uma questão identitária, estas iniciativas, que entre os Waikhana estão sendo encabeçadas por clãs e indivíduos de mais baixa hierarquia, apontam para uma política local na qual estão em causa certas querelas relacionadas às prerrogativas hierárquicas e ao domínio e circulação dos chamados “conhecimentos tradicionais”.

Buscando justamente situar e discutir alguns aspectos desta política local, o Capítulo 3 focará o sistema de clãs waikhana e as dinâmicas que marcam a sua atual configuração socioespacial. Na primeira seção apresento um panorama geral da distribuição dos clãs pelas aldeias e sítios dos rios Uaupés e Papuri e exponho de forma breve o histórico das segmentações e deslocamentos. Veremos que entre os Waikhana, ao contrário do modelo proposto por Cabalzar (2009) para o caso tuyuka, foram os clãs de mais alta hierarquia que se segmentaram e se dispersaram mais dramaticamente, constituindo hoje os grupos locais mais afastados do território tradicional, o médio curso do rio Papuri. Enquanto os clãs menores permaneceram no Papuri, ocupando diversas aldeias em um trecho contínuo de rio. Que consequências isto traria para a política da hierarquia e do prestígio que ainda rege diversas dimensões da vida social no Uaupés? Que relação haveria entre esta situação socioespacial e o fato dos Waikhana do Papuri serem justamente os que hoje estão envolvidos nestas iniciativas de revalorização cultural? A apreciação destas questões é o que nos leva ao ponto central do capítulo, aonde procuro mostrar que a hierarquia no Uaupés seria uma instituição aberta, passível de transformações e inversões. Com isso encaminho a discussão para a última seção do capítulo, a qual será dedicada a explorar e aprofundar este suposto dinamismo da hierarquia waikhana, a partir de uma análise dos modelos interpretativos de Dorvalino Chagas (2001). Comparando estes modelos com dados coletados entre Waikhana de outros clãs, tento mostrar que o caráter aberto da hierarquia não estaria apenas nas possibilidades de inversão de algumas de suas prerrogativas e princípios básicos, como a política de prestígio e a questão do controle da “tradição”, por exemplo, mas também na

própria forma de se conceber a sua estrutura. Aberta a redirecionamentos e rearranjos por parte de clãs ou indivíduos que a agenciam a partir de interesses e perspectivas divergentes, a configuração do sistema hierárquico parece constituir, em última instância, uma questão de ponto de vista. A partir disso, avento algumas idéias iniciais em relação ao caráter perspectivista da hierarquia uaupesiana.

Por fim, no Capítulo 4, busco retomar muitas das questões tratadas nos capítulos anteriores, mas a partir de uma nova perspectiva: passo aqui de uma esfera de relações mais circunscrita à esfera humana, o que chamei “política dos homens”, para uma dimensão propriamente cosmopolítica. Pois, conforme veremos, as dinâmicas da hierarquia e do prestígio e a questão do acesso e circulação de conhecimentos no âmbito nestas iniciativas de revalorização cultural, envolve um plano mais amplo de relações que remete de fato à esfera cosmológica. Em primeiro lugar, destaco que o que estaria em causa aqui seria o domínio de certos saberes e capacidades xamânicas e rituais que permitem mediar e controlar diversos tipos de relações com o exterior, seja este o próprio universo ancestral, seja o chamado “mundo de baixo”, povoado pela Gente Peixe (*Wai Mahsã*) e outros seres hostis. Sendo a fonte de poderes transformativos dos quais depende a própria ordem humana, o contato com o universo ancestral se coloca, portanto, como uma questão vital. Contudo, o manejo desta relação não é possível sem o domínio de um *corpus* de saberes mais especializado que, sobretudo nos dias de hoje, poucos parecem possuir. Do mesmo modo, é o controle destes saberes que garante a eficácia de uma série de procedimentos de proteção fundamentais para a manutenção da vida de qualquer indivíduo waikhana num mundo onde tudo parece conter um potencial de perigo. Assim, se nos capítulos anteriores a história focada é aquela que conta a gênese das segmentações e dispersões dos clãs waikhana pelo território, aqui veremos o desenrolar de uma história mais antiga, que remete ao universo propriamente mítico do surgimento e transformação dos primeiros ancestrais. Constituindo o cerne daquilo que os Waikhana chamam de *yauduhku buhkuna*, fala antiga ou fala ancestral, esta história é objeto de alta estima por parte daqueles que hoje se empenham para que a “cultura” waikhana possa continuar se perpetuando. Pois, conforme veremos, sem os saberes que ela veicula não há como poduzir pessoas e almas waikhana; e sem produzir pessoas e almas waikhana não há

como garantir a continuidade do grupo. Finalizo tentando mostrar que a própria questão da hierarquia estaria também relacionada ao domínio destes conhecimentos e à capacidade de mobilizar poderes e vitalidades em prol da ordem social e humana.

Convenções

Os termos nativos aparecem neste trabalho grafados em itálico, com exceção dos etnônimos, para os quais utilizaremos inicial maiúscula – Waikhana, Desana, Tukano e etc. Para se referir à família linguística tukano, utilizaremos inicial minúscula.

Quanto à grafia, seguirei o padrão utilizado por Marcelino Cordeiro em sua transcrição da narrativa com a qual trabalhamos. Os Waikhana ainda estão num processo de experimentar notações para a escrita na língua. Este trabalho tem sido realizado com o apoio da linguísta Kristine Stenzel, que os tem auxiliado em seus esforços de “revitalizar” a língua waikhana, a qual vem sendo pouco a pouco substituída pela língua tukano.

Abaixo apresento a forma com que os Waikhana estão grafando os principais fonemas da língua e indico algumas regras de pronúncia:

Vogais: **a, e, i, ʉ, o, u**

Consoantes: **p, t, k, s, h, b, d, g, w, y**

Traço nasal, notado por um til: ~

Glotalização, notada por um apóstrofo: ’

Indicação de pronúncia:

a, i, u como em português

e, o abertas, como em fé e avó

ʉ vogal alta, anterior e não-arredondada. Seria como um “u” falado sem arredondar os lábios

p t k b d g m n como em português

s como em sala

w como v de vaca, mas afrouxando um pouco a articulação

h y como em inglês

Se a primeira vogal for seguida por uma consoante surda, deve-se pronunciar um **h**. Ex:

basa pronuncia-se bahsa

1. BREVE PANORAMA DA BACIA DO UAUPÉS: OS POVOS TUKANO

1.1. Idiomas nativos e modelos de organização social

Quando se trata de definir sociologicamente, e em linhas breves, o perfil geral das sociedades tukano, duas características básicas são comumente enfatizadas: a patrilineariedade e a exogamia. Constituindo eixos estruturantes dos sistemas sociais da região, estas, por sua vez, apontam para dois importantes idiomas a partir dos quais estes povos pensam e vivenciam suas relações sociais, a saber, a descendência e a aliança. Pois, de um lado, transmitida por linha paterna, o que hoje os próprios índios da região chamam de etnia, aparece como uma questão estreitamente relacionada com a problemática ampla da descendência e da ancestralidade – os quais, vale ressaltar, são temas em geral ausentes ou pouco elaborados nas sociocosmologias amazônicas (cf. S. Hugh-Jones, 2009; Viveiros de Castro, 2008, p. 98-100). Por outro lado, devido à regra de exogamia, que proíbe casamentos dentro do próprio grupo de descendência, pode-se dizer que as condições de existência de cada um dos povos do Uaupés estão também assentadas no estabelecimento de uma rede de alianças matrimoniais, por meio da qual as mulheres se tornam esposas e mães dentro de um grupo étnico diferente do seu. Assim, no contexto tukano, descendência e aliança constituem não apenas idiomas concorrentes e complementares na estruturação de suas relações sociais, mas, juntos, representam a própria condição de existência dos diversos grupos que hoje habitam a bacia do Uaupés⁷.

Outro aspecto invariavelmente apontado a respeito do complexo sócio-cultural da região é o multilinguismo. Em geral, cada povo (etnia) que compõem o sistema social do Uaupés constitui tanto um grupo de descendência exogâmico que se identifica por meio de um ancestral comum (dentre outros “signos da identidade”, dos quais falaremos ao longo do trabalho), quanto uma unidade linguística. Desse modo, os intercâmbios matrimoniais que se desenrolam na região são idealmente estabelecidos entre grupos falantes de línguas diferentes. Isto levou alguns autores, como Sorensen (1967) e Jackson

⁷ Para uma discussão acerca da tensão e/ou complementariedade entre os idiomas da descendência e da aliança entre os povos tukano conferir os trabalhos de S. Hugh-Jones (1993) e Cabalzar (2000; 2009).

(1983a), a considerar a existência de uma exogamia linguística no Uaupés. Para estes a língua seria o principal fator de diferenciação e de formação de grupos discretos num universo cultural amplamente compartilhado e homogêneo como o universo tukano, sendo assim o elemento chave para a definição das fronteiras dos grupos exogâmicos. Mas esta é uma questão que levanta inúmeras discussões entre os estudiosos da região, já que grupos como os Cubeo e os Makuna representariam uma significativa exceção a essa tendência⁸.

Além do mais, a língua tukano tem se tornado a língua franca na região, sendo adotada por diversos grupos em detrimento de suas próprias línguas, como é o caso dos Tariano (grupo aruak), dos Arapasso, dos Desana e dos próprios Waikhana que habitam o lado brasileiro do Uaupés; o que, no entanto, não parece interferir na política de suas alianças matrimoniais. Mas apesar disso – e do fato de que, com a perda da própria língua e com o uso corrente do tukano, as pessoas não deixem de ser Tariano, Arapasso, Desana ou Waikhana – a língua parece constituir, de fato, um importante fator para a demarcação de diferenças e para aquilo que os próprios índios entendem como uma composição completa da “cultura” de cada grupo. Pois ela é um dos elementos cruciais que compõem o patrimônio deixado pelos ancestrais fundadores de cada povo, sendo que o seu abandono em prol da língua de um outro grupo, parece constituir, aos olhos dos índios, uma espécie de “enfraquecimento cultural”. Voltaremos a isso no próximo capítulo.

Quanto à organização social e à constituição dos grupos no Uaupés, podemos dizer que envolvem diversos níveis de inclusão. Num primeiro plano, todos os povos tukano se identificam através de uma história de origem comum e se consideram partes de uma mesma humanidade denominada “Gente da Transformação” (ou “gente da fermentação”, dependendo da tradução – na língua waikhana se diz *Pamulin Mahsã*). Isto remete à história de origem e ocupação do território pelos primeiros ancestrais dos diversos grupos hoje existentes, os quais viajaram de seu local de surgimento, no extremo leste, até o Uaupés, no bojo de uma cobra-canoa denominada *Pamulin Yhkhsoa*, “Canoa

⁸ Os Cubeo estão divididos internamente em seções que, apesar de serem falantes de uma mesma língua, estabelecem trocas matrimoniais entre si (Goldman, 1963). E o grupo linguístico Makuna, conforme Arhem (1981), seria composto por dois grupos diferenciados, *Idemasa* e *Yebamasa*, que também casam entre si.

de Transformação”. Com isso, na visão dos próprios índios, por sua origem e por sua história comum, os grupos tukano do Uaupés seriam partes de um conjunto maior, compartilhando uma série de atributos e uma mesma humanidade. No quarto capítulo, no qual faremos uma exposição detalhada juntamente com uma análise da mitologia de origem Waikhana, isto ficará mais claro.

Num plano intermediário entre o campo mais inclusivo da humanidade uaupesiana (“Gente da Transformação”) e aquele mais restrito dos grupos de descendência exogâmicos (as chamadas etnias), encontra-se aquilo que foi definido como “fratria” na literatura etnográfica da região. Apesar de algumas exceções e das diferenças na definição do que constituiria esta categoria social no Uaupés, na maioria dos casos a fratria é apontada como uma unidade social não nomeada e exogâmica, que congrega dois ou mais grupos de descendência. Dá-se assim que os membros dos grupos que compõem uma fratria não podem casar-se entre si⁹. Os Waikhana, por exemplo, parecem compor uma fratria juntamente com os Wanano e os Arapasso, grupos com os quais o casamento, senão propriamente proibido, é fortemente desencorajado.

Conforme Jean Jackson (1983, p. 86-96), que estudou os Bará do igarapé Inambu (afluente do rio Papuri), tal interdição poderia ser explicada pelo fato dos grupos que compõem uma fratria considerarem-se irmãos, na medida em que compartilhariam uma ancestralidade comum cuja origem remeteria aos tempos míticos. Para a autora, a fratria seria a unidade exogâmica mais inclusiva do sistema social do Uaupés e estaria fundada no reconhecimento, por parte dos índios, de uma ligação agnática entre certos grupos linguísticos. Expressando a idéia de uma descendência comum através do suposto compartilhamento de uma mesma língua no passado, os grupos que formariam uma fratria referir-se-iam entre si enquanto “irmão maior” ou “irmão menor”, recorrendo à terminologia hierárquica do parentesco agnático que estrutura as relações internas aos grupos de descendência. De fato, entre os Waikhana pude muitas vezes ouvir este tipo de explicação em relação aos Wanano, os quais são considerados seus “irmãos menores”: “é

⁹ É importante ressaltar, contudo, que há autores que utilizam esta categoria de forma diferenciada. Goldman, por exemplo, chamará de fratria justamente as seções exogâmicas que compõem o grupo linguístico Cubeo, as quais são unidades nomeadas, mas que, ao contrário das definições correntes, estabelecem trocas matrimoniais entre si.

só ver como a língua deles é parecida com a nossa”, diziam alguns como que para ratificar esta ligação de “irmandade”, cujos fundamentos se encontram no mito.

Outra sugestão interessante a respeito da existência da categoria frátrica no Uaupés é aquela fornecida por C. Hugh-Jones (1979, p. 21-22). Para a autora, a fratria poderia ser vista enquanto uma categoria social que estaria relacionada a uma estrutura pan-uaupesiana de classificação dos grupos exogâmicos de acordo com habitats cósmicos – água, terra e ar – de onde teriam surgido os primeiros ancestrais. Grupos cujos ancestrais compartilhariam um mesmo habitat de origem seriam considerados irmãos, não podendo, portanto, trocar cônjuges entre si. E este sistema triádico de classificação seria importante não só para o entendimento da formação das fratrias, mas também para se compreender a constituição dos grupos de aliança, isto é, a escolha dos parceiros matrimoniais. Como notou Cristiane Lasmar, tentando deslocar o foco da identidade para a diferença, os dados Barasana “sinalizam a concepção da afinidade efetiva como uma relação que só deve se estabelecer entre grupos possuidores de identidades sociais diferentes” (2005, p. 59). Conforme veremos no quarto capítulo, este esquema triádico dos “habitats cósmicos” parece ter, de fato, um grande rendimento entre os Waikhana, uma vez que em sua mitologia de origem, o ancestral dos Wanano e dos Arapasso são aqueles que, como o próprio ancestral Waikhana, aparecerão do mundo das águas, sendo por isso considerados seus “irmãos menores”. Já o ancestral dos Desana e dos Tukano, seus tradicionais parceiros de troca matrimonial, surgirão de habitats cósmicos distintos, o primeiro do ar e o segundo da terra – e isso é o que permitirá a efetivação das alianças. Mas é importante ressaltar que a própria C. Hugh-Jones adverte que este esquema classificatório estaria muito longe de representar um mecanismo claro e distinto de categorização e constituição dos grupos no Uaupés. Como dirá a autora:

It is impossible to arrange Exogamous Groups into three neat and mutually exclusive categories on this basis, just as it is impossible to arrange Exogamous Groups into a pan-Vaupés phratric pattern. Nevertheless, Indians refer to these categories in direct conversation as well as in myth as if they did reflect descent categories (1979, p. 36)¹⁰

¹⁰ É importante frisar também que a autora chama a atenção para o fato de haver duas espécies de fratrias entre os grupos do Pirá-Paraná: uma mais fortemente marcada, estruturada por laços agnáticos (à qual nos referimos acima), e outra mais fraca, congregando grupos unidos por laços uterinos. Este segundo modo remeteria à categoria de “filhos de mãe” e agregaria grupos que se reconheceriam enquanto “afins de seus

O fato é que, apesar das inúmeras discussões que esta categoria social suscita, todos parecem concordar que, com exceção do caso Cubeo, a fratria constitui uma unidade social fracamente estruturada e de difícil definição no Uaupés, ainda mais quando comparada ao sistema de clãs (ou *sibs*) que compõe os grupos de descendência exogâmicos. Os clãs (comumente chamados de *sibs* na literatura) são geralmente considerados as unidades básicas do sistema social uaupesiano e constituem os subgrupos ou segmentos que compõem cada um dos grupos de descendência. Invariavelmente, os clãs são caracterizados enquanto unidades sociais nomeadas e organizadas de acordo com uma hierarquia de senioridade que, segundo a concepção nativa, teria sido estabelecida ainda nos tempos míticos. Disto segue que cada clã ou *sib* que compõe um determinado grupo de descendência exogâmico, ocupa um lugar definido numa escala hierárquica fundada a partir da ordem de nascimento (ou surgimento) de seus ancestrais fundadores, concebidos como um grupo de irmãos. Desse modo, os clãs descendentes dos primeiros ancestrais do grupo, considerados os irmãos mais velhos, serão considerados maiores na escala da hierarquia, enquanto aqueles descendentes de gerações mais novas de ancestrais, os irmãos menores, ocuparão as posições mais baixas.

Desse modo, os clãs que constituem um grupo de descendência chamarão uns aos outros de “irmãos maiores” ou “irmãos menores” conforme sua posição na escala hierárquica. Isto implica que qualquer indivíduo de um clã inferior, seja qual for sua faixa etária, será chamado de irmão menor por todos aqueles que pertencerem a um clã maior que o seu, mesmo que estes forem mais novos em idade. Mas essa assimetria do sistema de clãs tukano, como sugeriu Lasmar (2005, p. 56), parece estar estritamente relacionada à idéia de uma escala decrescente de proximidade dos clãs ao mundo e ao poder ancestral, e não à existência de qualquer sistema de desigualdades qualitativas entre os seus membros. Assim, os clãs de mais alta hierarquia seriam aqueles que estariam mais

afins”; e ao contrário das formações fráticas baseadas nos laços agnáticos, aqui a ênfase sobre as relações hierárquicas entre irmãos maiores e menores daria lugar a uma igualdade formal entre os grupos. Mas para se compreender este segundo tipo de fratria, ligada à categoria de “filhos de mãe”, seria necessário ter em mente o sistema de parentesco uaupesiano que, apesar de se enquadrar no modelo dravidiano, apresenta uma significativa especificidade no contexto das terras baixas: a inclusão de um terceiro termo entre as categorias de consanguíneos e afins, os chamados “filhos de mãe” (filhos da irmã da mãe), os quais não se enquadram na categoria de consanguíneos, mas também não são permitidos como parceiros matrimoniais. Para uma exposição breve e elucidativa acerca da “fratria uterina” e da categoria “filhos de mãe” no sistema de parentesco tukano (Tuyuka), conferir A. Cabalzar (2009, p. 129-133).

próximos da fonte do poder e do mundo ancestral, já que seriam descendentes mais diretos do ancestral maior do grupo como um todo.

Mas um modo um pouco mais complexo de categorização da hierarquia entre *sibs* é também descrito para alguns dos grupos do Uaupés. Chernela (1982) foi quem propriamente o descreveu para o caso Wanano, definindo-o como um sistema de “classes de geração”; mas podemos encontrar também em Jackson (1983, p. 74) e em Goldman (2004, p. 02) uma breve menção à existência de um sistema semelhante entre os Bará e os Cubeo, respectivamente. Este consiste em um esquema vocativo em que os *sibs* são denominados uns pelos outros por pares de termos tais como avô/neto e tio/sobrinho, de acordo com as suas relativas posições na escala hierárquica. Por exemplo, do ponto de vista de um indivíduo de um *sib* de mais alta hierarquia, os membros dos *sibs* hierarquicamente inferiores serão chamados de “avôs”, que por sua vez os chamarão de “netos”; enquanto que os *sibs* em posições intermediárias serão chamados de “tios”, que por sua vez os chamarão de “sobrinhos”¹¹. Àqueles chamados de “netos”, corresponderia a função de “chefes”; enquanto que àqueles chamados de “avôs”, corresponderia a função de “servos”. Já os *sibs* que ocupam posições intermediárias na escala hierárquica, chamados de “tios”, não seriam classificados especificamente em termos de funções. E este sistema, segundo Chernela, ao mesmo tempo em que organizaria as relações hierárquicas entre os *sibs* de um mesmo grupo exogâmico, estruturaria também as relações de aliança entre grupos exogâmicos distintos. Isto porque, tradicionalmente, os membros dos *sibs* de um determinado grupo exogâmico só se casariam com indivíduos pertencentes a um *sib* ocupando uma posição estrutural equivalente dentro de seu próprio grupo; ou seja, os homens de um *sib* “neto” (“chefe”) teriam de trocar mulheres com um *sib* “neto” de outro grupo exogâmico. Veremos que entre os Waikhana, este modo de classificar os clãs de servidores pelo termo “avô” (*mainkidó*) e os clãs de “chefes” pelo termo “neto” (*panami*) também opera, mas não obtive qualquer informação a respeito da

¹¹ Vale ressaltar que este esquema vocativo coexiste com as denominações de irmão maior/irmão menor, as quais parecem ser preferíveis em muitas situações cotidianas em que não está em causa a ênfase sobre as relações hierárquicas. Como me alertou Geraldo Andrello, avô/neto, tio/sobrinho são termos que denotam maior distância hierárquica, por isso são utilizados entre *sibs* em posições díspares e apenas em determinadas situações; enquanto irmão maior/irmão menor, por serem denominações menos enfáticas dessa assimetria, seriam invariavelmente utilizadas entre os *sibs* adjacentes na escala hierárquica, e também entre os indivíduos de um mesmo *sib*.

existência do par tio/sobrinho. Além disso, não consegui saber se este esquema também serviria (ao menos no passado) para estruturar suas trocas matrimoniais.

Por fim, há ainda o modelo sugerido por C. Hugh-Jones (1979) para o sistema de *sibs* tukano, o qual está baseado na idéia de uma ordenação funcional dos *sibs* por meio de papéis rituais especializados. Neste modelo – que parece operar em alguns casos, ao menos enquanto uma idealização nativa do passado –, além dos chefes e servos, categorias que ocupariam os dois extremos da escala hierárquica, os *sibs* de posição intermediária também seriam classificados e ordenados de acordo com funções específicas. Mais propriamente, a autora sugere um modelo formal em que os grupos exogâmicos do Pirá-Paraná seriam constituídos por uma ou mais séries de cinco *sibs* ordenados hierarquicamente conforme sua especialização numa escala composta por cinco papéis rituais: chefes, dançarinos/cantores, guerreiros, xamãs e servos. Um grupo formado apenas por uma série de cinco *sibs*, ocupando cada qual uma dessas funções, constituiria o que a autora chamou de “grupo exogâmico simples”; já um grupo formado por mais de uma série constituiria um “grupo exogâmico composto”. Desse modo, a hierarquia entre os *sibs* seria colocada em termos de um ordenamento entre as funções rituais de cada um, o que levaria a uma ênfase na complementariedade e na coesão do grupo como um todo.

Hoje, como muitos autores já ressaltaram, esta especialização é fracamente verificável e quase sempre remete a um passado idealizado, onde cada *sib*, além de exercer um papel específico, também formaria um único grupo local agnático, numa conjunção ideal entre descendência e residência.

1.2. Sobre território, hierarquia e descendência

De fato, os idiomas nativos do Uaupés parecem colocar uma grande ênfase na articulação entre descendência, território, hierarquia e prerrogativas rituais. No âmbito dos grupos de descendência exogâmicos, o território serve como um importante ‘índice de identidade’, na medida em que se reveste de uma série de significados sociocosmológicos ligados à ancestralidade. Por isso, mesmo entre grupos hoje

geograficamente dispersos, o território tradicional de ocupação continua tendo um valor de referência crucial para a sua auto-imagem e para a sua identificação por outros grupos, como pude perceber entre os próprios Waikhana. Apesar de existirem hoje aldeias waikhana em alguns dos trechos do rio Uaupés, o médio Papuri, local de ocupação antiga – e ponto onde deságua um igarapé chamado Macucu, o qual é reconhecido por eles como seu território ancestral –, continua sendo apontado (por eles e por outros) como o lugar próprio dos Waikhana enquanto um grupo de descendência. Assim, os que permaneceram no Papuri formam hoje o principal nexo regional waikhana na bacia do Uaupés.

Os índios geralmente explicam este vínculo territorial em referência a um passado onde cada grupo estaria concentrado num mesmo trecho de rio, identificado como seu território ancestral. Desse modo, os seus diversos clãs encontrar-se-iam dispostos ao longo deste território, de modo que cada qual formaria também um grupo local agnático, composto geralmente por uma ou duas malocas multifamiliares onde viviam todos os membros do clã e suas esposas, vindas de outro grupo exogâmico. As fronteiras territoriais entre os diferentes grupos seriam, assim, mais bem definidas, do mesmo modo que a organização socioespacial dos grupos locais, a qual seria regida pelo sistema de clãs.

Conforme J. Chernela (1982; 1983), neste contexto o idioma da hierarquia seria, portanto, um fator chave na ordenação espacial dos clãs e dos grupos locais (mas ver também Goldman, 1963, p. 34 e C. Hugh-Jones, 1979, p. 20). Isto porque a ocupação do território pelos grupos exogâmicos, se daria por uma lógica tradicional na qual os clãs de mais alta hierarquia ou os clãs de “chefes” – juntamente com os clãs de servidores, que os auxiliariam nas atividades cotidianas e rituais – teriam a prerrogativa de ocupar os baixos cursos dos rios, onde a pesca é mais abundante e a comunicação com outros rios facilitada. Enquanto os clãs hierarquicamente inferiores, à exceção dos “servos” que habitariam com os clãs maiores, ocupariam os altos cursos ou os igarapés, onde o pescado é mais escasso e o acesso mais difícil, devido às inúmeras corredeiras que cortam os rios da região.

Contudo, apesar da ênfase nativa numa organização estrutural e espacial dos grupos do Uaupés com base na descendência patrilinear, na hierarquia, nas especializações rituais e na exogamia, na prática tudo isto parece ser muito mais fluído e variável do que o que aponta o modelo ideal, como já havia sugerido C. Hugh-Jones (1975, p. 105). Primeiro porque, além da ampla dispersão dos clãs ou segmentos de clãs de um mesmo grupo pelos vários rios e igarapés da região, muitas vezes bastante distantes entre si, a existência de certos arranjos locais que congregam distintos grupos exogâmicos é bem comum no Uaupés atual, e provavelmente sempre o foi. A residência conjunta ou a vizinhança próxima a um grupo aliado parece fazer com que os princípios que estruturam internamente os grupos de descendência – a agnação, a exogamia e a hierarquia – cedam lugar a um ambiente onde predominam a cognação, a endogamia e o igualitarismo. Pois, como bem mostraram autores como Århem (1981) e Cabalzar (2009), nestas situações o princípio da aliança parece sobrepujar o princípio da descendência enquanto estruturador das relações e dos arranjos sócio-espaciais, o que indicaria que no Uaupés estes dois princípios constituiriam formas concorrentes, alternadas ou complementares de sociabilidade.

Mas a fluidez do sistema social uaupesiano não se verifica apenas no âmbito dos arranjos sócio-espaciais. O dinamismo do sistema parece marcar até mesmo aquela dimensão que em tese encarnaria a própria estabilidade e rigidez das sociedades tukano, a saber, a hierarquia. Em primeiro lugar, mesmo que a ordenação hierárquica dos clãs e segmentos de cada grupo pareça ser encarado pelos índios como uma espécie de replicação de uma ordem fixada no tempo dos primeiros ancestrais, ela pode estar sujeita a uma série de controvérsias conforme o pólo (clã) enunciador do discurso mítico. Disputas de precedência e manipulações no ordenamento dos clãs através de maneiras diversas de apresentar a história são comuns, sobretudo entre os clãs que ocupam uma posição intermediária na escala hierárquica. Mas as controvérsias também incidem sobre a problemática das especializações rituais, ou melhor, sobre o status e o valor das diferentes funções. Um clã tradicionalmente conhecido por ser um clã de *bayas*, dançarinos/cantores, pode se vangloriar perante um clã de chefes, pelo fato de ser

detentor de certos conhecimentos esotéricos muito valorizados, mesmo que o segundo ocupe uma posição mais elevada na hierarquia de senioridade.

Além disso, a plasticidade da dimensão hierárquica entre os povos tukano se verifica ainda em certos contextos atuais nos quais a questão do prestígio e mesmo das classificações hierárquicas são também regidas por outros fatores além daqueles baseados na descendência e na senioridade. A valorização da carreira escolar e de algumas ocupações profissionais que vêm surgindo hoje no Uaupés, como soldados e funcionários públicos em geral, mas, sobretudo, professores, faz com que estes novos papéis sociais tornem-se importantes alternativas de prestígio e status para quem os ocupa, sobrepondo-se muitas vezes ao sistema hierárquico tradicional. Um fato relatado por Geraldo Andrello (comunicação pessoal) demonstra bem o modo como estas novas formas de prestígio podem mesmo incidir sobre as classificações nativas, ao mesmo tempo em que continuam a ser lidas e resignificadas através dos próprios conceitos tradicionais. Um homem tukano morador de Iauaretê, pertencente a um clã de “avô”, portanto inferior na escala hierárquica, depois de concluir o ensino superior e se tornar mestre em educação, passou a ser chamado de “tio” por outro homem pertencente a um clã de “netos”, hierarquicamente superior. Ou seja, com base no prestígio alcançado através de sua formação escolar, ele pôde ser realocado no esquema da hierarquia, passando a ser denominado por um termo de tratamento que abrandaria sua condição inferior. Este fato é ilustrativo do dinamismo que perpassa a hierarquia uaupesiana e demonstra bem a maneira pela qual a linguagem tradicional pode ser transformada e ajustada para conceitualizar situações novas.

Em verdade, o que parece vigorar hoje entre os povos do Uaupés é uma situação que oscila da tensão ao ajuste entre os diferentes códigos que atualmente concorrem para a estruturação de suas relações sociais. Descendência e aliança, hierarquia e igualitarismo, por um lado; por outro, a operacionalidade das categorias tradicionais ao lado de novas linguagens que passam a vigorar na medida em que se estreitam as relações com a sociedade branca. Todos estes são modos de sociabilidade e idiomas passíveis de atualizações e usos diversos conforme o contexto e as motivações daqueles que os agenciam. Pois os índios parecem lidar muito bem com estas diferentes linguagens,

passando de uma à outra, equacionando-as ou confrontando-as conforme as circunstâncias e os interesses em questão.

Mas vale aqui uma observação importante a respeito da própria problemática da descendência no universo tukano. Pois se, por um lado, esta aparece como um dos modos por meio do qual estes povos pensam a si mesmos e vivenciam suas relações sociais, por outro, em seu sentido mais profundo, a idéia de descendência constitui o cerne de toda a vida ritual e espiritual no Uaupés. Mais do que questões de status, prestígio e honra relacionadas às posições genealógicas, o que parece estar implicado na idéia de descendência tukano é a transmissão de vitalidades e poderes metafísicos oriundos do passado mítico. Nesse sentido, tal categoria aparece assentada antes em certas premissas mítico-cosmológicas do que na existência de linhas genealógicas ligando o presente ao passado ancestral; o que aponta para uma realidade muito mais aberta e fluída do que, a princípio, o uso do termo poderia sugerir.

Primeiro que, como já destacou Goldman (1977), entre os povos tukano, as patrilinhas estruturadas hierarquicamente não chegam a formar grupos corporados, fundados em linhagens e genealogias. Pois apesar de representarem uma significativa exceção patrilinear e um caso incomum de segmentariedade hierárquica num contexto como o da Amazônia nativa – marcado em grande medida pelo cognatismo, pela bilateralidade e por um ideal mais igualitário –, os povos tukano também compartilham daquelas características gerais observadas para as sociedades das chamadas terras baixas sul-americanas (cf. Kaplan, 1977; Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979): entre eles, a continuidade social também não se efetuará pela via juralista das linhagens, dos grupos corporados e seus direitos sobre a terra e os recursos produtivos (como no caso das sociedades africanas), mas sim pela transmissão de propriedades metafísicas como nomes, almas e substâncias.

Diversos autores já chamaram a atenção para o fato de os grupos de descendência tukano possuírem uma fraca memória genealógica e pouco interesse nas genealogias do tempo presente, sendo que a conexão com o passado ancestral seria dada por outras vias, como os rituais de iniciação e, sobretudo, o sistema de nomeação (ver especialmente C.

Hugh-Jones, 1979, p. 33-40/133-168; Chernela, 1992; Goldman, 1963, p. 90-101)¹². Esta fraca ênfase sobre a genealogia, como disse C. Hugh-Jones (1979, p. 40), poderia parecer “surpreendente em uma sociedade na qual o pertencimento ao grupo patrilinear se assenta fortemente sobre a descendência”; se não fosse o caso de, aqui, a própria descendência constituir uma noção mais metafísica do que ‘genética’ (e jurídica). Pois, como sugeriu a autora (id., p. 164), a conexão entre o presente e o passado e a própria perpetuação dos grupos patrilineares entre os povos tukano, seriam garantidos não pela ligação fisiológica entre pai e filho, mas sim pela nominação e por tudo aquilo que seria transmitido através dos nomes: essências espirituais, ‘força de vida’ ou a própria ‘alma’ dos ancestrais¹³. Ou seja, constituindo o próprio alicerce da vida de qualquer indivíduo, seriam estas propriedades veiculadas pelos nomes que, no limite, efetivariam o pertencimento das pessoas aos grupos de descendência.

A partir disso, podemos compreender aquela ressalva feita por S. Hugh-Jones (2002, p. 47) a respeito da noção de patrilineariedade no Uaupés. Segundo o autor, entre os povos tukano a identidade e o pertencimento ao grupo, assim como a transmissão de propriedades (materiais e imateriais) ao longo das gerações, “não estão baseados em algum princípio abstrato e *a priori* de descendência”. Pelo contrário, “é a propriedade material e imaterial e as noções de essência, propriedade e identidade que constituem os grupos e os tornam ‘patrilineares’ – e aqui a língua, os nomes e a nominação passam a primeiro plano”. Os povos tukano, assim, só seriam patrilineares pois as forças vitais e as essências espirituais que dão vida às pessoas e garantem a continuidade dos grupos – bem como a propriedade material e imaterial que lhes serve de veículo (flautas sagradas, enfeites de dança, cantos, nomes, línguas) – são atributos transmitidos por linha

¹² Para os autores, esta fraca profundidade genealógica seria devido à existência de um estoque limitado de nomes entre os povos tukano, o que levaria a uma repetição sistemática dos nomes a cada geração alternada. Mas vale notar que autores como Adrello (2006, p. 329-345) e Cabalzar (2009, p. 205-208), problematizam este ponto, analisando alternativas e estratégias utilizadas pelos índios (Tariano e Tuyuka, respectivamente) para incrementar sua memória genealógica, dentre estas o uso de nomes cristãos, de apelidos e a referência a nomes de lugares por onde os ancestrais passaram.

¹³ A expressão tukano para ‘alma’ é *ehêri porã*, que literalmente significa ‘filho da respiração’, mas que os próprios índios costumam traduzir por ‘coração’ – na língua waikhana se diz *ehedi pona* ou *hedipona*. Essa ‘alma-corção’, que seria transmitida por meio dos nomes, estaria também ligada à noção de ‘vida’ ou ‘força de vida’, chamada *kahtiró* em muitas das línguas tukano. Para uma interessante análise do *corpus* cosmológico que informa a cerimônia de nominação entre os Tukano, ver Adrello (2006, p. 257- 272). Este tema será tratado no último capítulo deste trabalho.

masculina, desde os tempos dos primeiros ancestrais míticos. Nesse sentido, aquilo que Goldman observou a respeito da idéia cubeo para isto que nós chamamos de “descendência patrilinear”, poderia ser estendido a todos os povos tukano:

What is termed “patrilineal descent” in the sociological vocabulary appears in the Cubeo traditions as a configuration of masculine powers. These powers are primary, creative, initial sources of human life, the start of the descent lines and the opening phases of the generative process (2004, p. 43).

Constituindo a fonte propulsora dos processos criativos, transformativos e multiplicadores, os poderes masculinos seriam, assim, potências espirituais responsáveis pela própria instituição da vida humana¹⁴. O que se transmite por linha paterna, primeiro através do sêmen, mas, sobretudo, através dos nomes, é a própria ‘vida’ (*kahtiró*) ou a ‘alma’ (*hedipona*, também traduzido por ‘coração’) da criança: seu sopro vital. Buscado no mundo ancestral por aquele que conduz a cerimônia de nomeação, o nome (*wa’me*), veículo de essências espirituais e das potências transformativas do passado mítico, é, desse modo, o que efetiva o pertencimento da criança ao grupo de descendência e, ao mesmo tempo, o que lhe confere toda a força e vitalidade necessárias para o seu crescimento e pleno desenvolvimento humano. Portanto, conforme dirá Goldman, patrilha aqui “não é tanto um conceito de descendência sociológica, mas de transmissão de forças e poderes metafísicos” (id., p. 44).

1.3. O “tempo dos antigos” e a chegada dos brancos

A importância dos nomes e da nomeação entre os índios no Uaupés realmente chama a atenção de qualquer pesquisador de primeira viagem. Primeiramente, de forma até um pouco paradoxal, pela própria reticência com que as pessoas lidam com o assunto. Perguntados a respeito de seus ‘nomes de benzimento’ (*bahseye wa’me* na língua waikhana), muitos demonstram certo desconforto e, dependendo do contexto, chegam a

¹⁴ Contudo, devemos ressaltar que esta é uma questão marcada por certa controvérsia, pois há narrativas de origem em que estes poderes primordiais, antes que propriamente masculinos, seriam caracterizados como forças andróginas, que só mais tarde, mas ainda nos tempos míticos, vieram a ser controladas pelos primeiros ancestrais agnáticos. É a partir daí que tais poderes passam então a ser transmitidos por linha masculina, possibilitando a fundação da ordem social e humana. Quanto a isso ver S. Hugh-Jones (2009).

ficar até um pouco constrangidos. E se por vezes acabam revelando seus nomes cerimoniais sem maiores dramas, a maioria logo desconversa caso insistimos na questão. Ao mesmo tempo, os nomes e a nomeação parecem constituir para os índios algo tão básico e tão essencial em suas vidas que alguns chegam a estranhar o nosso interesse um pouco exótico pelo assunto. Digo isto, pois eu mesma, durante a pesquisa de campo, cheguei um dia a ser questionada por Marcelino – que parecia estranhar algumas das perguntas que eu fazia a ele sobre os nomes de benzimento – se nós brancos também não teríamos uma cerimônia de nomeação que conferiria às nossas crianças um nome de proteção: “você brancos só tem esses nomes aí pelo qual são conhecidos?!”, me indagou um pouco surpreso com a curiosidade que eu demonstrara a respeito de algo tão fundamental.

Assim, não é de surpreender que a despeito de todas as transformações ocorridas na vida dos povos indígenas do Uaupés desde os primeiros contatos com os brancos – mas, sobretudo, depois da chegada dos missionários salesianos (e monfortianos) no início do século XX – a cerimônia de nomeação continue a ser amplamente praticada pelos índios. E isto mesmo em contextos mais urbanos como o povoado de Iauaretê (ver Andrello, 2006, p. 280) e o município de São Gabriel da Cachoeira (ver Lasmar, 2005, p. 209-212), onde hoje vive um grande número de famílias provenientes de comunidades do lado brasileiro da bacia do Uaupés. Constituindo o aspecto intangível de um patrimônio ancestral que outrora incluía também certos bens materiais, tais como flautas sagradas, enfeites de dança, ornamentos e outros objetos rituais, os nomes, assim como as rezas xamânicas (*bahseye*, na língua waikhana), as narrativas míticas (*b~~h~~kh~~h~~na yauduhku*, que literalmente significa ‘fala antiga’) e a própria língua, são ainda hoje componentes centrais e essenciais no universo indígena. Por sua intangibilidade, estes puderam ser, em alguma medida, resguardados da repressão missionária; ao contrário do que ocorreu com os elementos mais visíveis da riqueza ancestral e da vida ritual nativa, os quais foram alvos privilegiados da ação truculenta e repressora dos religiosos.

Com uma história de contato de quase três séculos, marcada por muita violência, exploração, escravidão, descimentos e deslocamentos forçados, intolerância e atrocidades de toda ordem, o que hoje é a região do Uaupés guarda, à primeira vista, pouco em

comum com uma realidade à qual os índios costumam se referir como o “tempo dos antigos” ou o “tempo das malocas”. Tais expressões remetem a um período anterior à chegada dos brancos, ou, ao menos, anterior à chegada dos missionários salesianos, ordem religiosa que se estabeleceu no Uaupés nas primeiras décadas do século XX, especificamente na parte brasileira, e que foi responsável por algumas das transformações que afetaram de forma mais drástica a vida das populações indígenas. Através de seu truculento programa de civilização e catequese – implantado estrategicamente em um dos momentos mais críticos e violentos da atuação branca na região¹⁵ – os salesianos iniciaram uma dura investida contra tudo aquilo que era visivelmente valorizado pelos índios e que constituía o cerne de sua vida ritual. De saída queimaram quase todas as malocas que haviam do lado brasileiro do Uaupés, forçando os índios a viverem em aldeias nucleadas com casas separadas para cada família. As malocas, grandes casas comunais de arquitetura *sui generis* (ver fotografia da maloca waikhana recém construída no caderno de imagens deste trabalho) nas quais chegavam a viver até dez famílias, representavam para os índios muito mais do que uma simples moradia. Elas constituíam o centro de sua vida ritual e o coração do grupo local. Chamadas de “casa de dança” na maioria das línguas da região (em waikhana se diz *bahsali wɨ'ɨ*) e imbuídas de profundos significados mítico-cosmológicos, eram o espaço por excelência das mais importantes festas, rituais e cerimônias. Percebendo logo a centralidade das malocas para a vida ritual e espiritual nativa, os padres passaram então a combatê-las veementemente, demonizando-as (os religiosos as chamavam de “casas do diabo”) e obrigando os índios a

¹⁵ Como está fora dos limites e dos objetivos deste trabalho fazer uma explanação desta longa e complexa história do contato na região, remeto o leitor aos trabalhos de Wright (1991, 1992, 2005) e Meira (1994). Ressalto apenas que antes da chegada dos salesianos, estiveram presentes no alto rio Negro, de forma muito esporádica e intermitente, missionários carmelitas e franciscanos que sempre foram coniventes com a exploração do trabalho indígena e com a atuação violenta dos comerciantes e regatões que dominaram a região durante todo o século XIX. Do mesmo modo, este foi um período marcado pela economia da borracha e por todas as mazelas que esta trouxe para a região: exploração da mão-de-obra indígena e escravidão por dívida; violências e abusos de toda ordem cometidos pelos patrões da borracha; doenças e epidemias que se espalhavam rapidamente entre a população indígena. Assim, quando os salesianos chegaram, encontraram um cenário extremamente crítico e prontamente se opuseram às práticas de exploração e violência às quais os índios estavam submetidos. Porém, conforme veremos, exigiram em troca a submissão destes às seus próprios desígnios.

abandoná-las em prol das moradias unifamiliares em aldeias organizadas segundo os preceitos cristãos¹⁶.

Junto a isso, os missionários passaram a reprimir duramente, pela chantagem e pela força, importantes rituais até então realizados por todos os povos da região, como o ritual de iniciação masculina, aonde eram utilizadas as flautas sagradas de jurupari (*miniã pona*, na língua waikhana), e outras cerimônias em que se fazia o uso da bebida *kahpi* (produzida a partir do cipó *banisteriopsis caapi*). Os índios contam que em dias de festa e cerimônias os padres entravam nas aldeias virando cochos de caxiri (*paidu*) e potes de *kahpi*, destruindo cuias de ipadu (*patu*)¹⁷ e ordenando o cessar de suas danças e cantos (*bahsa*), os quais eram acompanhados pelo som de vários tipos de flautas e trompetes. Contam ainda que os religiosos se utilizaram de todo tipo de chantagem para obrigar os seus pais e avôs a entregarem as suas caixas de enfeites de dança (*bahsa bu'sa ahkadó* na língua waikhana) e outros ornamentos e instrumentos sagrados utilizados nas festas e rituais, os quais constituíam itens altamente valiosos do patrimônio ancestral de cada grupo¹⁸.

Através de seus sermões, os padres demonizavam os rituais, o xamanismo e os elementos mais visíveis da cultura nativa, impondo rígidas sanções para aqueles que infringissem as novas regras e resistissem em abandonar tais práticas. Uma das estratégias consistia em negar o acesso a certas mercadorias básicas que a esta altura eram já bem conhecidas dos índios, por conta de suas relações com comerciantes e regatões que controlaram a região até a chegada dos salesianos – relações de extrema violência e exploração, nunca é demais ressaltar. Tais mercadorias, como fósforos, sabão e roupas, passaram a ser estrategicamente monopolizadas pelos missionários como forma

¹⁶ Sobre os significados mítico-cosmológicos da maloca cf. C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979) e Béksta (1988).

¹⁷ Ipadu é um pó muito fino feito a partir das folhas da coca. O modo de utilizá-lo é colocando uma pequena quantidade na boca até que seja totalmente absorvido. Os índios dizem que a substância, consumida em contextos rituais e em certas ocasiões em que os homens se reúnem para conversar e fumar tabaco, reaviva a memória e incrementa a capacidade reflexiva.

¹⁸ Disseram-me que alguns desses enfeites e instrumentos sagrados são os mesmos que hoje ficam expostos no museu do índio em Manaus. Inclusive, houve recentemente, por intermédio do Iphan, ISA e FOIRN, a repatriação de um conjunto destes enfeites que estava no museu e que agora está sob a guarda do Cercii, que é o Centro de Revitalização das Culturas Indígenas de Iauaretê, gerenciado pelos Tukano Oyé. A respeito disso há um excelente artigo de André Martini a ser publicado na Revista de Antropologia (no prelo).

de controlar e submeter as populações nativas aos seus desígnios, inclusive no que se refere à exploração da mão-de-obra indígena para a edificação e manutenção da infraestrutura das missões. Do mesmo modo, o acesso ao batismo e aos cultos católicos; à educação escolar e aos conhecimentos que esta possibilitava – itens da sociedade branca já há muito valorizados e desejados pelos índios –; e, de modo importante, a própria garantia de proteção que os religiosos passaram a representar face à violência e atrocidades cometidas pelos comerciantes e ‘patrões da borracha’, foram também, em grande medida, “benefícios” condicionados à obediência e adequação dos índios às novas regras e valores da veiculados pelo missão.

A passagem abaixo, escrita por Dorvalino Chagas em sua dissertação de mestrado (2001, p. 50), nos dá uma idéia da situação de temor em que se encontravam os Waikhana no período em que os salesianos chegaram à região e do modo com que o discurso da proteção contra a ameaça branca pôde ser utilizado pelos missionários como uma estratégia crucial em seu projeto de civilização e catequese:

Os Waikhana conheceram o homem branco igual a eles, mas de comportamentos diferentes, incompatíveis com seu modo de pensar. Não acatavam a maneira de viver deles. Visto como dono de vários tipos de doenças que lhes causaram o medo excessivo. Esse medo provocado é que fez os antepassados embrenharem na mata ou nas cabeceiras de igarapés para se ocultar do invasor. Pensavam que nesse esconderijo poderiam viver à vontade. Mas não foi bem assim, pois a devastação da população foram as epidemias como a *bisiká* (variola) e o sarapu (sarampo)... Quando os missionários chegaram nessa terra, a partir da primeira década do século XX, pediram aos Waikhana para morarem nas margens dos rios onde seria fácil a administração de catequese e garantia de proteção contra os não-índios.

Como podemos ver, além de toda a violência, exploração e desmandos cometidos pelos comerciantes, seringueiros e agentes governamentais que controlaram a região até o início do século XX, a população indígena do Uaupés também foi drasticamente afetada pelas inúmeras doenças e epidemias trazidas pelos brancos. Há histórias de clãs, ou mesmo de grupos inteiros, que simplesmente desapareceram, pois foram completamente dizimados por epidemias de sarampo e variola. Entre os Waikhana há vários clãs citados nas genealogias e que ainda figuram na relação de nomes oferecida pelos conhecedores, que, no entanto, não existem mais devido às doenças e epidemias que exterminaram por completo sua população. Neste contexto, não é de se estranhar que a chegada dos missionários salesianos tenha representado para os índios uma esperança de salvação na

esteira de seu iminente desaparecimento. É por isso que muitos grupos se resignaram em abandonar suas malocas, seus rituais, suas flautas sagradas de jurupari, suas caixas de enfeites de dança, dentre outros elementos centrais de sua vida ritual, em troca da proteção oferecida pelos padres.

Por constituir um testemunho contemporâneo e extremamente lúcido desse processo de abandono forçado da vida ritual nativa, reproduzo abaixo o trecho de um relatório de Curt Nimuendajú datado de 1927, período em que o etnólogo alemão esteve na região à serviço do antigo SPI (Serviço de Proteção aos Índios); o qual, é bom ressaltar, retiro do trabalho de Cristiane Lasmar (2005, p. 35-36) e não de sua fonte original¹⁹.

Em Urubuquara, encontrei índios Tariana no início de uma festa em estilo antigo: humildemente os chefes se chegaram a mim para me pedir desculpas que ainda assim procediam, pois esta dança seria a última, a despedida dos costumes antigos, e assim que a festa tiver acabado eles tratariam imediatamente de cumprir as ordens do governo aniquilando os seus enfeites antigos e tratando de construir casinhas em alinhamento em lugar de sua imponente maloca que media exatamente 30m X 40m; assim João Padre lhes tinha ordenado. Não pude deixar de protestar: expliquei-lhes que o Governo não lhes proibia absolutamente o uso de seu caxiri, contanto que não cometessem desordens; que tampouco ele proíbe as suas danças e cerimônias como aquelas dos brancos; que eu estimava muito vê-los honrar os costumes dos seus antepassados; que a sua grande maloca era muito mais bonita que as gaiolas dos civilizados, etc. Gastei os meus últimos filmes com esta gente divinamente bela na sua robusta nudez, no esplendor dos seus enfeites selvagens. Eram mais de 120 índios, e não me fartei de observá-los durante a noite toda nas suas danças ao clarão da fogueira ao redor dos possantes esteios da enorme maloca, e quase chorei de indignação e de raiva impotente quando me lembrava que esta festa poderia ser a última. Porque eu ia embora, e João Padre ficava...

Assim, dá pra se ter uma idéia do poder coercitivo e da absoluta intolerância com que os missionários agiram na região, apoiados pelo próprio governo brasileiro em seu projeto civilizatório de integração nacional, e do modo muitas vezes resignado com que os índios acabaram cedendo às suas determinações em troca da própria sobrevivência. É por isso que a despeito da intensa e violenta atuação branca no Uaupés desde os primeiros contatos ainda em meados do século XVIII, os índios costumam apontar a chegada dos padres salesianos como um marco no que toca às transformações ocorridas em seu modo de vida e naquele aspecto de sua vida ritual que eles mesmos vêm chamando de

¹⁹ Este relatório consta também na coletânea de textos de Nimuendaju organizada por Moreira Neto (1982). Ver bibliografia.

“cultura”. Conforme me disseram os Waikhana, o problema foi que estes primeiros padres não conseguiram entender os costumes e o modo de vida de seus antepassados, as festas e cerimônias que seus pais e avôs faziam, e assim começaram a perseguir suas tradições “como se fossem coisas do diabo”: “o que eles não entenderam é que a gente já tinha uma civilização, por isso quiseram impor a civilização dos brancos”, concluíram alguns.

Dorvalino, o antropólogo waikhana, diz que mesmo hoje, apesar de todo o discurso dos padres em torno da idéia de “inculturação” – que implica a defesa da catequese a partir dos próprios elementos da cultura nativa – a intolerância e a intransigência continuam dando o tom da atuação dos religiosos junto à população indígena. Ele contou que certa vez, há alguns anos, vendo que o pessoal de Iauaretê não estava mais respondendo prontamente aos seus chamados e que estava deixando de comparecer às missas e reuniões, os religiosos deram um verdadeiro sermão falando que os índios lhes deviam obediência, pois os padres e as freiras é que lhes tinham ensinado tudo o que sabem hoje, sendo, portanto, superiores a eles. Segundo Dorvalino – o qual, vale lembrar, abandonou o seminário às vésperas de se tornar padre –, os religiosos falam agora em inculturação, em valorizar a cultura nativa, mas eles mesmos não fazem o menor esforço para aprender e entender minimamente a espiritualidade e o modo de vida indígena.

No período em que estive na aldeia Pohsaya Pitó tive a oportunidade de acompanhar uma cerimônia de batismo católico conduzida por um padre de Iauaretê que estava em missão pelas comunidades dos rios Uaupés e Papuri. A visita do padre à aldeia para realizar o batismo de cinco crianças em idades diversas, tinha sido solicitada pelos próprios índios, que há tempos não contavam com a presença de um religioso não-índio entre eles. Tendo em vista que por toda a região o batismo católico é também a ocasião em que as crianças recebem um nome cristão (um nome de branco), por meio do qual serão registradas, conhecidas e chamadas a partir de então (já que os nomes cerimoniais não são nomes de chamamento), era compreensível a demanda e a urgência dos Waikhana para a realização destes batismos, pois na aldeia havia crianças com mais de três anos de idade que ainda não possuíam nome. Mas o que pude perceber é que mesmo

se utilizando de um discurso de respeito e de tolerância para com o modo de vida nativo, o padre se aproveitou da ocasião para atacar alguns dos elementos da cultura indígena, sobretudo o caxiri. Reclamou do exagero e descontrole das pessoas em relação à bebida e também da suposta falta de fé que hoje estaria afetando a vida das comunidades, as quais estariam deixando de cumprir os preceitos cristãos. E mesmo com os protestos de Marcelino, que pediu a palavra para dizer que ali todos estavam vivendo bem, com respeito para com os outros, pois eles faziam e bebiam o caxiri “para se divertir, dar risada, ficar juntos em alegria” e que era isso o que todos queriam, o padre insistiu na questão dizendo que as festas de caxiri eram hoje um dos principais males das comunidades. Depois completou: “o problema é que começam com a intenção de se divertir, brincar, mas aí saem do controle e tudo acaba em brigas e violência. O que começa bem, acaba mal”.

E este discurso recriminatório continuou durante a cerimônia, a qual foi iniciada pelo religioso com os seguintes dizeres: “Vocês pediram o batismo, agora essas crianças entrarão para a nossa comunidade. Vocês estão prontos para encaminhá-las na palavra de cristo?”. Ao que todos responderam afirmativamente. E o padre continuou: “Então vocês renunciam ao pecado e às tentações do demônio?”. E a resposta afirmativa veio novamente em uníssono. Por fim ele disse: “Peçamos então e oremos para que o senhor nos livre do espírito da mentira, da fofoca, *do espírito do caxiri* e outros males que atingem as nossas comunidades...”. Como podemos ver, se é dito hoje que os salesianos mudaram a sua postura da década de 80 pra cá, algumas atitudes perduram, ainda que de forma mais sutil, como esta de demonizar alguns dos mais importantes elementos da cultura indígena. Mas é claro que no contexto atual os índios não precisam mais acatar as ordens e os conselhos dos religiosos em troca da própria sobrevivência; se o fazem em alguns momentos, é por outros motivos e interesses, alguns dos quais veremos no próximo capítulo. Quanto ao caxiri, posso dizer, com conhecimento de causa, que este constitui ainda hoje um dos principais elementos da sociabilidade indígena e que os sermões dos religiosos não fazem muito efeito neste quesito. Dias depois do batismo, os Waikhana de Pohsaya Pitó, junto com suas mulheres e cunhados desana, tukano e tariano, fizeram uma grande festa na maloca da aldeia, cuja quantidade de caxiri preparada durou

até o fim da tarde do dia seguinte. Nesta ocasião, até eu mesma, com o incentivo e as instruções das mulheres, preparei e distribuí meu próprio caxiri!

Contudo, os próprios índios costumam dizer, talvez com certa dose de nostalgia, que as festas de caxiri de hoje e o modo como a bebida é distribuída e consumida são bem diferentes de como eram nos “tempos da maloca”. A primeira coisa que geralmente enfatizam é que nos tempos antigos não havia tanto exagero e descontrole em relação à bebida, pois nas festas e dabucuris (*pooyé*)²⁰ que seus pais e avôs faziam, o mais importante era mostrar ao anfitrião oferecedor de caxiri que os visitantes eram fortes e aguentavam controladamente o caxiri alheio. Por maior que fosse a quantidade de bebida oferecida pelo grupo dos anfitriões, cuja intenção era justamente demonstrar sua capacidade produtiva e sua coesão interna através do preparo da maior quantidade possível de caxiri, ficar fora do controle, passar mal ou arrumar brigas e confusões eram atitudes que traziam uma grande desonra ao grupo dos visitantes.

Dona Maria, que é Desana e esposa de Laureano Cordeiro, atual “cabeça” (chefe tradicional pela hierarquia de senioridade) do clã ao qual pertencem os Waikhana de Pohsaya Pitó, contou-me também que antigamente a distribuição da bebida não era do modo como é feita hoje, com todas as mulheres oferecendo o seu caxiri ao mesmo tempo. Segunda ela, antes da bebida ser distribuída, o chefe da maloca passava experimentando o caxiri de todas as mulheres, sendo que aquele que ele achasse mais gostoso seria o primeiro a ser oferecido – os outros somente seriam distribuídos quando o caxiri eleito acabasse. Depois disso o nome da dona do caxiri escolhido pelo chefe era anunciado a todos, o que constituía uma grande honra para a mulher e também para o seu marido. Outros dizem ainda que nas festas antigas não havia tanta briga e confusão como acontece hoje, pois o chefe da maloca tinha autoridade e respeito suficiente para que tudo transcorresse sob controle. Conforme disse Marcelino: “antigamente todos estavam

²⁰ Dabucuri é uma cerimônia de oferecimento de alimentos e produtos artesanais realizada por todos os grupos da região. Geralmente dá-se entre grupos afins, mas pode ser também realizada entre clãs de um mesmo grupo. Nestas ocasiões os oferecedores se dirigem à aldeia do grupo que será ofertado, munidos de grandes quantidades de peixes, frutas silvestres ou produtos artesanais, como cestos, balaios e tipitis; enquanto os anfitriões os recebem com a maior quantidade possível de caxiri. O que se espera é que a oferta seja posteriormente retribuída, fortalecendo, assim, as relações de reciprocidade e aliança. Para uma interessante descrição de um dabucuri contemporâneo, realizado no povoado de Iauaretê, ver Andreello (2006, p. 347-351)

preocupados em fazer suas danças, seus cantos, tocar cariço e japurutu, se divertir com os parentes e cunhados... sobrava pouco espaço para a confusão”²¹.

1.4. Entre rupturas e continuidades

Esta ética do autocontrole e da harmonia do grupo local é de fato algo bastante enfatizado pelos índios da região quando se referem ao chamado “tempo dos antigos” e constitui ainda hoje um ideal para a vida comunitária. Nas reuniões semanais realizadas na maloca de Pohsaya Pitó, discursos enaltecendo a união da comunidade, o respeito aos parentes, a colaboração nos trabalhos coletivos, a boa convivência com os cunhados e a moderação nas festas de caxiri, pareciam ser bastante frequentes – pelo menos no que me foi dado a saber através das informações pacientes que Marcelino me fornecia ao final de cada reunião, já que tudo era proferido em waikhana ou em tukano. A própria fala de Marcelino no dia da visita do padre à aldeia ilustra um pouco o modo como essa ética comunitária perpassa o discurso nativo, sendo um valor chave para a caracterização do modo de vida indígena no Uaupés, como já bem o demonstrou Lasmar (2005, especialmente p. 64-99). Pedindo a palavra ao padre, Marcelino iniciou sua fala enfatizando o fato de que foram os seus ancestrais que deixaram as bases para essa vida em comunidade e que se os jovens de hoje às vezes aprontam é por que querem imitar os brancos. Assim acabam se desvirtuando. Mas disse que ali todos estavam vivendo bem, sem fofocas, sem sovinice e com respeito para com parentes e cunhados. Depois completou: “estamos na maloca né padre; o senhor sabe, antigamente o chefe da maloca organizava e controlava as festas e o uso da bebida para que tudo saísse direito e sem brigas. E é isso o que a gente quer com as nossas festas, com o nosso caxiri, reunir e divertir”²².

²¹ Cariço e japurutu são instrumentos de sopro tocados nas festas e cerimônias. O primeiro é como uma flauta de pã, feita de tubos de taquara; e o segundo é confeccionado a partir da casca de determinadas espécies de palmeiras – que não a paxiúba, reservada para a confecção do jurupari.

²² De fato, nas festas de caxiri em que pude participar, sempre havia um jovem incumbido pelos mais velhos de moderar na ingestão da bebida para, assim, zelar pelo bom andamento da festa, contendo possíveis brigas e tumultos que por ventura pudessem eclodir conforme o nível de embriaguez coletiva vai se tornando mais crítico. Este parece ser um exemplo desta ética da boa convivência expressa na fala de Marcelino.

Como podemos ver, apesar da idéia de comunidade ter sido introduzida pelos padres (ver discussão das próximas páginas), os princípios éticos, políticos e estéticos que os índios parecem ter em mente quando se referem à noção, remetem, de fato, ao tempo das malocas. Na verdade, algumas pessoas me disseram não gostar muito do termo comunidade, pois este não expressaria muito bem a noção nativa de *mahka*, palavra waikhana que designa os sítios habitados. Segundo Marcelino, a palavra *mahka* conteria em si significados muito profundos que transcenderiam o conceito de comunidade utilizado pelos padres: “nessa palavra tem uma idéia muito grande”, dizia ele sempre que as tentativas de traduções dos termos nativos para o português pareciam mal ajustadas. Para ele, apesar do termo comunidade ter entrado definitivamente para o vocabulário local, a palavra aldeia seria preferível para se referir aos povoados atuais, pois mesmo remetendo a uma realidade socioespacial bastante diferente daquela que vigorava nos tempos antigos, traduziria melhor o sentido de *mahka*. Aqui princípios éticos e estéticos se encontrariam articulados com noções de ancestralidade e descendência ligadas à ocupação do espaço e à organização sociopolítica tradicional.

Penso que uma questão relevante que parece estar implicada na idéia de *mahka* e na ressalva de alguns com o termo comunidade, se refere ao papel exercido pela agnação e pelos princípios da descendência na organização sociopolítica tradicional, cuja importância para a vida social nativa os padres tentaram a todo custo neutralizar justamente por meio da implementação do modelo comunitário. Conforme contam os mais velhos, nos tempos da maloca, os laços agnáticos e o sistema de senioridade eram os princípios estruturantes das relações sociais, do sistema de prestígio e da posição de chefia no âmbito dos grupos locais. O chefe da maloca era também o irmão maior, o “cabeça” do clã, quem detinha a prerrogativa da chefia e o controle da atividade ritual. Do mesmo modo, através de seu espírito agregador e de sua capacidade retórica, era ele quem zelava pela união e pela harmonia do grupo (formado idealmente por um conjunto de irmãos, suas mulheres e filhos), organizando festas e trabalhos coletivos e incitando as pessoas a viverem bem e com respeito para com os parentes e cunhados. O modelo de coesão social que conformava o grupo local assentava-se assim nos laços de fraternidade entre agnatos próximos, irmãos reais ou classificatórios; assim como o sistema das

funções e especializações político-rituais encontrava-se estruturado pelo princípio da hierarquia²³.

Com a implementação do modelo de comunidade proposto pelos missionários em meados da década de 60 (as chamadas “Comunidades Eclesiais de Base”), um novo modo de organização sociopolítica passou então a vigorar nos povoados indígenas. Tal modelo teve como pedra de toque a instituição de um sistema de cargos comunitários eletivos e rotativos, cujo intuito parece ter sido, em grande medida, o de desestruturar as bases tradicionais da chefia e da organização social nativa. Nesta lógica, foram instituídos, em cada comunidade, os postos de “capitão” e de “vice-capitão”, escolhidos por votação, além dos cargos de “animador” e “catequista”: o primeiro responsável pela manutenção do ânimo coletivo para a realização de trabalhos e festas relacionadas ao calendário cristão e o segundo pela condução das rezas e outros assuntos ligados à catequese. Com isso, novos padrões de relações sociais começaram a se sobrepor às formas tradicionais de organização sociopolítica, assim como estes novos papéis sociais – que hoje incluem também, conforme sugeriu Lasmar (2005, p. 91), os cargos de professor e agente de saúde –, passaram a constituir uma via alternativa para a obtenção de influência e prestígio. Os índios dizem que no começo os padres chegavam a interferir diretamente na escolha das pessoas que deveriam ocupar estes cargos, sobretudo o de capitão e de catequista, indicando geralmente indivíduos mais jovens que haviam passado com êxito pelos internatos das missões e que, desse modo, estariam melhor adaptados aos valores cristãos.

Quando refletem a respeito destas mudanças ocorridas no sistema político local, alguns, como o próprio Dorvalino, se queixam de que esse sistema “democrático” dos cargos comunitários imposto pelos padres só trouxe problemas para os povoados da região, pois nem sempre quem é eleito para ser ‘capitão’ detém as qualidades e aptidões necessárias para tanto. Muitos dizem que antes, quando a liderança era dada pelo sistema

²³ É claro que, conforme já ressaltamos em outro momento, este ideal nativo nem sempre se verificaria na prática, já que a cognação e um viés mais igualitário seriam também princípios concorrentes, ou complementares, nas relações sociais e na configuração dos grupos locais no Uaupés. Porém, a agnação e a hierarquia, antes que instituições empíricas, parecem constituir valores éticos/estéticos mais profundos, os quais vigorariam mesmo onde os arranjos sociais e a vida cotidiana apresentam características mais diversas.

tradicional, as coisas funcionavam muito melhor, pois só seria líder quem realmente tinha vocação e detinha as qualidades e prerrogativas para ocupar esta função; ou seja, o irmão maior.

Contudo, apesar destas queixas serem correntes entre os índios hoje, sobretudo entre os mais velhos, mesmo o observador mais desatento não teria como deixar de notar que o princípio da agnação e o idioma da hierarquia continuam sendo fatores relevantes na política local. Podemos dizer até que, em muitos casos, estes constituem ainda os princípios estruturantes do *ethos* comunitário que informa a vida social nativa, cujos valores são, ironicamente, aqueles mesmos que os padres tentaram neutralizar com a introdução do modelo de comunidade. Nesse sentido, mesmo com todas as transformações acarretadas com a implantação das Comunidades Eclesiais de Base no Uaupés, é possível observar uma série de continuidades entre aqueles princípios que os índios muitas vezes remetem ao tempo das malocas e alguns dos valores que conformam as comunidades atuais.

Primeiro que, em muitas delas, os cargos comunitários foram, em grande medida, apropriados e resignificados pelo próprio sistema tradicional. Assim, há muitos casos em que as novas funções, sobretudo a de ‘capitão’, são ocupadas por aqueles mesmos que, pela hierarquia de senioridade, teriam a prerrogativa da chefia – como descreve Lasmar (2005, p.86-99) para o caso da comunidade São Pedro (Tariano). De outro lado, mesmo onde isto não se verifica (como em Pohsaya Pitó, onde o capitão é um homem bem mais jovem), o “cabeça” do clã, como os índios costumam chamar aquele que se situa no topo da hierarquia, continua sendo reconhecido e respeitado como o “chefe tradicional” e, muitas vezes também, como o ‘guia’ espiritual (*kumu*) do grupo.

Do mesmo modo, ainda que na prática os arranjos comunitários e o desenrolar da vida cotidiana apresentem características diversas, é certo que os laços agnáticos constituem ainda um valor importante para o ideal de sociabilidade que rege muitos dos grupos locais, funcionando, digamos assim, como uma espécie de ‘protótipo da moral coletiva’. Uma cena que pude muitas vezes presenciar enquanto estive em Pohsaya Pitó nos dá uma idéia da importância destes laços para o sentido nativo de comunidade, o qual seria melhor expresso pelo termo *mahka*; ao mesmo tempo em que demonstra o esforço

empreendido para que aqueles que são ‘outros’ sejam também integrados nesta coletividade. Sempre antes dos eventos em que as pessoas se reuniam na maloca para beber caxiri, fumar tabaco, se divertir, jogar conversa fora, e, assim, simplesmente levar a vida em comunidade, Marcelino se dirigia ao pátio da aldeia e começava a chamar, por ordem de senioridade, um por um dos homens que hoje compõem o grupo agnático (o clã); inclusive aqueles que há tempos deixaram a aldeia para viver em Iauaretê ou em São Gabriel da Cachoeira. Em seguida, passava a chamar os homens que vieram de outras aldeias, e que pertencem a outros clãs, mas que atualmente moram em Pohsaya Pitó. E por fim chamava também os homens de outros grupos que vivem hoje entre os Waikhana, como um ‘cunhado’ desana (muito respeitado, aliás, por ser um grande benzedor) e um professor tukano que leciona na escola da aldeia. Ele dizia que assim podia trazer para perto os irmãos ausentes e relembrar a todos a importância da união e da boa convivência entre todos na comunidade.

Este fato parece ser ilustrativo daquilo que observou Lasmar (2005, p. 98) a respeito da relação dinâmica que se verifica hoje no Uaupés entre o ideal da agnação e os valores da vida comunitária. Conforme a autora:

No trabalho de constituição da comunidade, o grupo agnático funciona, por um lado, como um modelo de identificação, um pólo de atração centrípeta. E, por outro, se a conexão vertical dos membros do *sib* com a fonte generativa é concebida como dada nas origens, o princípio de unidade entre seus membros precisa ser constantemente reiterado. Nesse processo, a ética comunitária exerce um papel central, pois é ela que opõe resistência à dispersão dos irmãos depois que se casam.

No contexto atual, marcado por um esvaziamento das comunidades em decorrência da migração de muitas famílias para os centros urbanos, os que ficaram parecem mesmo se esforçar para que o elo existente entre os membros do grupo agnático continue vivo, apesar da distância. Aliás, muitos dizem hoje que, com todas as transformações ocorridas na região desde a chegada dos brancos, é preciso um esforço constante para que aquilo que restou da vida, dos ensinamentos e da riqueza deixada pelos “antigos” não tenha o mesmo destino que tiveram muitos daqueles componentes mais valiosos da “cultura” nativa, os quais foram alvos privilegiados da repressão missionária. Quando os índios falam em “cultura”, em “perda” ou em “resgate cultural”,

parecem fazer referência tanto ao modo de vida e aos valores que vigoravam no “tempo das malocas”, quanto àquele patrimônio material e imaterial que fora legado pelos primeiros ancestrais a cada um dos grupos de descendência e cuja integridade estaria hoje comprometida. Nesta lógica, parecem operar uma equação constante entre aquilo que se foi, aquilo que ainda resta e aquilo que é possível “regatar” dessa “cultura” deixada pelos antigos.

As pessoas mais velhas, tanto homens quanto mulheres, costumam lembrar com tristeza dos tempos em que seus pais e avôs realizavam grandes festas e cerimônias, nas quais todos se pintavam e se paramentavam para dançar e cantar ao som de vários tipos de instrumentos musicais. Descrevem com saudades como eram os dabucuris (*pooyé*) de antigamente, as festas de *kapiwaya*²⁴, as cerimônias de jurupari, os ritos de iniciação das meninas e as festas de caxiri que os seus antepassados faziam. Para se ter uma idéia, nas poucas oportunidades que tive de estabelecer contato com o pai de Marcelino, sr. Francisco Cordeiro, que é hoje o homem mais velho do clã ao qual pertencem os Waikhana de Pohsaya Pitó, a conversa tinha sempre que ser interrompida, pois ele não conseguia conter a emoção e a tristeza que suas lembranças traziam. Com lágrimas nos olhos, ele dizia que depois que os padres chegaram e proibiram os seus avôs de realizarem suas festas de *kapiwaya*, levando embora seus enfeites de dança e suas flautas de jurupari, tudo perdeu o sentido e alguns chegaram mesmo a morrer de tristeza: “porque isso era a própria vida deles”, disse ele um dia, em uma de nossas breves conversas.

O que é possível perceber em relação ao discurso dos índios (pelo menos dos Waikhana) a respeito destes rituais do passado é que muitos parecem crer que mesmo com o atual empenho dos diversos grupos em “revitalizar a cultura” tem coisas que não se pode mais “resgatar”. Primeiro que muitos dos ornamentos, flautas e outros instrumentos sagrados que os padres lhes usurparam – e, ao que parece, até mesmo o *kahpi* – faziam parte da parafernália ritual legada a cada grupo de descendência pelos

²⁴ *Kapiwaya* é um conjunto muito valorizado de cantos e danças executado em ocasiões rituais aonde se faz também o uso da bebida *kahpi*. Dizem que somente os grandes *bayas* dominam estes conhecimentos, os quais teriam sido adquiridos pelos primeiros ancestrais ainda nos tempos das origens.

primeiros ancestrais míticos que povoaram o Uaupés no início dos tempos. Por isso seriam riquezas “verdadeiras” e de muito poder, obtidas por estes primeiros ancestrais no percurso de sua longa viagem subaquática à bordo da cobra-canoa; não eram coisas fabricadas ‘neste mundo’ pelas mãos dos homens, como dizem ser grande parte dos enfeites e flautas que alguns grupos hoje possuem.

Em segundo lugar, mesmo reconhecendo a possibilidade de fabricá-los através das técnicas e benzimentos que foram também legados por estes primeiros ancestrais, alguns argumentam que isto seria muito difícil hoje, e mesmo perigoso, já que exigiria um saber extremamente complexo e elaborado que apenas os antigos possuíam de forma completa²⁵. E o mesmo foi dito em relação ao *kahpi*. A impossibilidade dos Waikhana resgatarem o seu uso hoje estaria no fato de que, junto com a perda da própria substância, teriam se perdido também os procedimentos técnicos e os benzimentos necessários para o seu correto preparo e manejo. É por isso que nem mesmo com a troca de conhecimentos e experiências com outros grupos que ainda fazem uso da bebida este resgate seria possível, pois, conforme me explicou Dorvalino, “o benzimento de *kahpi* dos outros não serve pros Waikhana, assim como o benzimento dos Waikhana não serve pros outros”²⁶.

Além disso, todos parecem concordar que essas são coisas muito sérias e que não devem ser tratadas como se fossem brincadeiras. Fabricar enfeites, preparar e consumir o *kahpi*, realizar certos rituais mais poderosos como a iniciação masculina, exigem um preparo corporal e espiritual que hoje, segundo dizem, quase ninguém mais possuiria ou estaria disposto a alcançar. Pois com o tipo de vida que agora se leva, seria muito difícil para as pessoas cumprirem certas regras e restrições que estas tarefas e cerimônias exigem, devido às potências que mobilizam. Desse modo, parece haver um entendimento geral de que tentar resgatar estas coisas sem os devidos conhecimentos e preparos que

²⁵ Por isso, dizem que os ornamentos que eles mesmos começaram a confeccionar desde que iniciaram com estas iniciativas de revitalização da cultura, seriam “meio fajutos”, servindo mais para enfeitar os dançarinos mesmo. Dissseram-me que poucos grupos ainda possuem estas técnicas dos antigos, podendo confeccionar enfeites que, deste ponto de vista, seriam mais verdadeiros. Os Tuyuka seriam um desses grupos.

²⁶ Isto foi dito por Dorvalino num contexto em que conversávamos a respeito de um projeto em curso na cidade de São Gabriel da Cachoeira que envolve a construção de uma maloca xamânica para um possível resgate do uso do *kahpi*. Tal operação seria feita com a ajuda e orientação de conhecedores de determinados grupos que ainda utilizam a bebida em seus rituais, como os Tuyuka, e que, por isso, conhecem as técnicas e as rezas xamânicas necessárias para o seu correto manejo.

elas exigem seria algo muito perigoso, que poderia colocar em risco a própria vida das pessoas²⁷.

Contudo, se é fato que no Uaupés atual pouco resta da vida ritual do passado – quando ornamentos, instrumentos e outros objetos sagrados eram exibidos e quando substâncias rituais como o *kahpi* eram consumidas em grandes festas e cerimônias –, não é preciso muito esforço para constatar que os nomes, os benzimentos, as narrativas míticas, os cantos e a própria língua, continuam a ser itens muito valorizados pelos índios, na medida em que constituem aqueles componentes de seu ‘patrimônio ancestral’ que resistiram à intolerância e truculência com que atuou a empresa missionária. Isto talvez explique, ao menos em parte, a ressalva e desconfiança que muitos hoje manifestam quando se trata de compartilhar seus conhecimentos com pesquisadores e outros interlocutores brancos que chegam ao Uaupés para realizar os seus trabalhos. Pois não é raro ouvir, sobretudo em situações de embriaguez, e mesmo que indiretamente, questionamentos e suspeitas a respeito de nossas reais intenções enquanto pesquisadores da “cultura”: não estaríamos ali para “roubar” aquilo que ainda resta de seus conhecimentos, tal como fizeram os padres com suas flautas e enfeites?

Por outro lado, e de forma aparentemente paradoxal, tal conjuntura nos permite também compreender o grande interesse que os índios hoje demonstram em registrar e passar para o papel estes saberes e conhecimentos que alguns ainda guardam e que constitui a parte imaterial da riqueza deixada pelos antigos: para os índios, colocar no papel estes saberes orais parece representar (dentre outras coisas) um meio de prevenir que, como as outras riquezas que os padres lhes usurparam, estas sejam também perdidas. Pois muitos dizem hoje que, depois do abandono daquelas substâncias rituais utilizadas pelos antigos – *kahpi*, paricá (*wihō*) e até mesmo o ipadu (*patu*), o qual, pelo menos em Pohnsaya Pitó, ninguém mais parece utilizar –, as pessoas já não teriam mais a mesma capacidade de memória que os seus antepassados possuíam. Com isso, exceto alguns velhos e pouquíssimos jovens que hoje estariam se esforçando para apreender sobre os “assuntos tradicionais”, ninguém mais teria as aptidões e mesmo as vivências necessárias

²⁷ Sobre os perigos envolvidos nestas operações e saberes ancestrais, ver a tese de F. Cabalzar sobre os Tuyuka (2010).

para guardar devidamente na memória os cantos, as narrativas míticas e as longas sequências de falas (*yauduhku*) que compõem os benzimentos. Conforme escreveu Dorvalino Chagas na introdução de sua dissertação:

Hoje, para os velhos Waikhana, a não observância do uso do *wihō* (paricá) e do *kahpi* é uma das principais causas do esquecimento dos relatos mitológicos. Porque o paricá faz entrar em êxtase de modo que o praticante consegue penetrar no mundo dos espíritos. Dá os poderes de enxergar o passado, o presente e o futuro. Quanto ao *kahpi* faz com que os iniciados sintam, no momento que atinge no sistema nervoso, uma sensação de estar ouvindo alguém ditando as letras e a melodia do *Kapiwaya* ou relatos mitológicos. Sob esse efeito, a memória reanima fazendo o praticante lembrar de maneira muito clara, o que tinha esquecido. Para os Waikhana atuais que não tiveram essa iniciação de *wihō* e *kahpi*, eles não têm muita possibilidade de conhecer o mundo dos entes sobrenaturais como os seus ancestrais. O outro fator importante, que damos ênfase, é a falta de uma grafia na língua, o que dificulta registrar as histórias e mitos (2001, p. 2).

Como podemos observar, a escrita parece ser encarada neste contexto como um modo de suprir esta ‘carência de memória’ acarretada pela ‘perda’ dos meios tradicionais de apreensão e transmissão de conhecimentos. Ou, mais do que isso, conforme sugeriu Andrello (2010) em um artigo recente que trata deste atual interesse dos diversos grupos indígenas do Uaupés em registrar suas histórias e conhecimentos na forma de livros, registrar no papel estes saberes orais outrora atualizados e mesmo transacionados entre grupos, clãs e indivíduos em determinados contextos rituais, seria uma maneira de investi-los de materialidade e, assim, dar-lhes uma nova visibilidade, através das próprias tecnologias dos brancos. Pois, dirá o autor, a partir do momento em que “são inscritas no papel, estas falas ensejam um novo tipo de materialidade, que aparentemente vem compensar a visibilidade perdida dos grandes rituais do passado” (id., p. 12). A escrita e os livros seriam assim, no limite, novos meios de objetificar e tornar visível as relações com o universo ancestral (id., 2006, p. 282-283), as quais foram sendo pouco a pouco eclipsadas no decorrer desse processo histórico mais recente.

E nesta atual conjuntura regional, marcada por inúmeras iniciativas de documentação e registro de saberes e conhecimentos “tradicionais” e pela movimentação dos diversos grupos em torno daquilo que vem sendo chamado de “movimento de resgate e revitalização da cultura”, antropólogos e outros pesquisadores que, muitas vezes, são vistos com certa desconfiança pelos índios, estão sendo agora solicitados para auxiliá-los nesta nova empreitada. Com suas habilidades de escrita, sua lida com a “cultura” e sua

atuação como um tipo de mediador entre o mundo indígena e o mundo dos brancos, o antropólogo parece ser concebido como uma figura ideal para o tipo de parceria que os índios estão buscando hoje.

Desse modo, como já mencionei na introdução deste trabalho, foi este o tipo de dinâmica que me permitiu chegar até os Waikhana, já que, assim como outros antropólogos que trabalharam no alto rio Negro, a contrapartida de minha pesquisa de campo entre eles foi justamente a de colaborar com o registro escrito da história de origem waikhana, narrada por Laureano Cordeiro, atual “chefe” do subgrupo ao qual pertencem os Waikhana de Pohsaya Pitó. Portanto, minha própria pesquisa se insere também neste contexto, sendo que foi esta experiência colaborativa e o tipo de interesse que parece estar nela implicado que me permitiu levantar muitas das questões e problemas que balizam as discussões dos próximos capítulos.

Aliás, devo ressaltar que a questão do interesse indígena no trabalho do antropólogo é algo que esteve presente em todo o percurso de minha aproximação aos Waikhana, pois, não esqueçamos, o problema de partida deste trabalho diz respeito à existência de uma “autoetnografia” realizada por um antropólogo waikhana. Este é também um ponto a ser tratado nos próximos capítulos.

2. DILEMAS DA VIDA CONTEMPORÂNEA: OS WAIKHANA HOJE

2.1. População e aldeias

É, pois, neste amplo contexto regional acima apresentado que se encontram os Waikhana. Dividido internamente em vários segmentos ou clãs, o grupo conta atualmente umas 1300 pessoas que se encontram distribuídas por uma série de comunidades localizadas tanto do lado brasileiro quanto do lado colombiano da bacia do Uaupés. Em tempos recentes muitas famílias também migraram para os centros urbanos da região, como o povoado multiétnico de Iauaretê, localizado na confluência entre os rios Uaupés e Papuri, e as cidades de São Gabriel da Cachoeira, no Brasil, e Mitú, na Colômbia. Com isso, as comunidades se encontram hoje bastante esvaziadas e mesmo os que ainda vivem nas aldeias possuem um contato intenso e constante com estes centros regionais.

Se comparados a outros povos tukano, como os Tukano, os Desana e os Tuyuka, os Waikhana representam um grupo pouco disperso do ponto de vista territorial, já que o seu território tradicional – o médio curso do rio Papuri – ainda é o local com o maior número de comunidades. Mas subindo o rio Uaupés desde sua foz, um pouco acima de São Gabriel da Cachoeira, até Iauaretê, encontramos também comunidades waikhana em alguns de seus trechos (ver mapa em anexo, p. 156). As primeiras são Uriri e São Tomé, a algumas horas de barco de São Gabriel, que estão praticamente desabitadas já há vários anos. Algumas poucas famílias que ainda mantêm suas casas e suas roças nestas terras passam aí curtas temporadas, geralmente em períodos de férias, retornando em seguida para a cidade. Depois destas, a próxima comunidade com uma presença significativa de famílias waikhana é São Francisco (*Mariwá*), já acima de Ipanoré, que congrega grupos domésticos waikhana e tukano. Mais a frente, a poucos quilômetros de Iauaretê, está Aracú Ponta (*Bo'tea Pehta*), aldeia formada por clãs waikhana que provavelmente saíram do Papuri e se estabeleceram no Uaupés antes da chegada dos brancos. E por fim, logo acima de Iauaretê, fica a comunidade Miriti, que apesar de ser formada majoritariamente por grupos domésticos tukano, também conta com um número significativo de famílias waikhana.

O restante das comunidades estão todas dispostas ao longo das margens do médio curso do rio Papuri, incluindo o igarapé Macucu (*Pohsaya*) na margem colombiana, o qual é reconhecido pelo povo Waikhana como o seu território ancestral²⁸. Passando primeiramente por trechos tariano e tukano no baixo curso do rio, o primeiro sítio de ocupação waikhana no Papuri é Japim (*Ñohsō Nōã*), que hoje abriga apenas uma família, mas que até a década de 60, segundo me disseram, constituía uma aldeia razoavelmente grande. Alguns quilômetros acima de Japim está Teresita, localizada na margem colombiana do rio, a qual foi instituída ainda na década de vinte como sede de missão da ordem católica monforthiana. Mas o povoado de Teresita, na verdade, constitui um agregado de cinco comunidades espacialmente contíguas, uma das quais, onde se localiza a missão, a escola e alguns outros órgãos governamentais, leva este nome (o nome nativo é *Diayó Peó*): as outras quatro comunidades são Estreia, Pira-miri (*Seã Peó*), Tivoli e África (*Nehtenō Tada*), sendo que a primeira é de população desana e Tivoli congrega grupos desana e waikhana. Por sua vez, a comunidade conhecida como África se localiza um pouco mais pra dentro das terras do povoado, nas margens do igarapé Macucu, que deságua no Papuri logo acima de Teresita. Neste igarapé também fica um outro sítio waikhana chamado São Francisco (*Wun# Peó*), que, segundo me contaram, possui atualmente apenas três famílias. Mas as quatro comunidades que formam o povoado de Teresita, excluindo Estreia que é de população desana, abrigam a maioria da população waikhana do rio Papuri (em torno de 200 pessoas) e só perdem em números para Iauaretê, cuja população waikhana hoje é de mais de 350 pessoas (se incluirmos as mulheres casadas no povoado com homens tariano e tukano).

A aldeia Pohsaya Pitó (São Gabriel), onde passei grande parte do período de campo – e sobre a qual já apresentei algumas informações no capítulo anterior –, fica logo acima de Teresita, mas na outra margem do rio. Ela forma hoje o maior grupo local waikhana do lado brasileiro, apesar de sua população não ultrapassar 70 pessoas, contando as crianças e os agregados de outras comunidades e sítios que estão

²⁸ Há também algumas localidades no curso mais baixo do rio Papuri reconhecidas por ter abrigado malocas waikhana em tempos passados, mas que com a migração ou a morte de seus moradores por doenças ou ataques xamânicos, se encontram hoje completamente abandonadas. Muritinga, Ucapinima e Ituim são algumas destas localidades que todos reconhecem como sítios de ocupação waikhana, mas que hoje, segundo dizem, apresentam poucos vestígios de ocupação humana.

temporariamente em Pohsaya Pitó por conta da escola que aí existe desde 2005. Um pouco mais a frente, estão os outros três sítios de ocupação waikhana no Papuri, sendo eles Taracué (*Yuhk# Pitó*), Tucunaré (*Beé Peó* – no mapa da página 156 está Tucunama) e São Paulo (*Sana Kohpedi*), depois dos quais chega-se novamente em território tukano, marcado pela cachoeira de Pato. Os dois primeiros são sítios que contam apenas com uma ou duas casas e *Sana Kohpedi*, que até a década de 90 era uma aldeia razoavelmente populosa, hoje está praticamente desabitada. Poucas famílias ainda possuem casas e roças na aldeia, mas mesmo essas passam apenas breves períodos durante o ano em suas terras, onde pescam, cuidam das roças e torram farinha, para depois retornar à Iauaretê, onde hoje vive a maioria de seus antigos moradores.

2.2. Migrações e transformações recentes: Iauaretê e a escola

Quando olhamos para os dados populacionais do povoado de Iauaretê, realmente chama a atenção o fato de os Waikhana estarem em terceiro lugar na lista de população por etnia: só ficam atrás dos Tariano, tradicionais moradores das terras do povoado, e dos Tukano, que também reivindicam uma ligação ancestral com o território de Iauaretê²⁹. Na verdade, faltam dados concretos sobre a situação populacional dos Waikhana hoje, tanto em território brasileiro quanto colombiano, mas cruzando as informações constantes na dissertação de Dorvalino Chagas (2001) com aquelas constantes no trabalho de Andrello (2006), vemos que a soma das famílias waikhana de todas as comunidades, tanto do Uaupés quanto do Papuri, praticamente se iguala ao número de grupos domésticos hoje residentes em Iauaretê: há aproximadamente 75 famílias vivendo nas comunidades (mais da metade no povoado de Teresita, na margem colombiana do Papuri) e perto de 70 vivendo em Iauaretê. Isto nos dá uma idéia da situação das comunidades waikhana hoje, sobretudo as que se localizam em território brasileiro: muitas se encontram bastante esvaziadas e algumas foram completamente abandonadas (como é o caso dos antigos sítios Ucapinima e Ituim no baixo Papuri, aos quais já me referi).

²⁹ Para uma história e uma etnografia minuciosa do povoado de Iauaretê, conferir Andrello (2006). Agradeço-o também por me ceder as planilhas com os dados pormenorizados de Iauaretê, a partir das quais pude sistematizar grande parte das informações aqui apresentadas.

Para se ter uma idéia, somente dentre as aldeias e sítios da margem brasileira do Papuri (desde Ituí, Ucapinima e Japim, até São Gabriel, Taracú, Tucunaré e São Paulo) são cerca de 30 famílias que se transferiram para Iauaretê nas últimas três décadas, o que representa um contingente de quase duzentas pessoas. A aldeia São Paulo (*Sana Kohpedi*), à qual tive oportunidade de visitar, é talvez o assentamento waikhana mais afetado por essas migrações, pois se até o início da década de 90 constituía uma comunidade razoavelmente grande e populosa, com cerca de doze grupos domésticos, hoje não possui mais nenhum morador permanente: apenas três casas ainda estão de pé no local, as quais são mantidas por famílias que passam curtos períodos na aldeia a fim de cuidar das roças, torrar farinha e obter uma boa quantidade de peixe, para depois retornar à Iauaretê mais abastecidas³⁰. Os sítios Taracú (*Yuhk# Pitó*) e Tucunaré (*Beé Peó*), ambos assentamentos do clã *Yuhk#phin* (conferir Quadro 1, p. 82), também sofreram um esvaziamento drástico nas duas últimas décadas, com a migração de praticamente todos os seus moradores para Iauaretê³¹. Poucos, como o próprio Dorvalino, que é de Tucunaré, ainda mantêm uma ligação com os sítios e de tempos em tempos aparecem para passar alguns dias ou algumas semanas cuidando das roças, pescando ou simplesmente descansando do ‘ritmo urbano’ do povoado.

As que menos parecem ter sofrido com essas migrações, são as aldeias São Gabriel (*Pohsaya Pitó*), no Papuri, e Aracú Ponta (*Bo'tea Pehta*), no Uaupés. Ambas contam atualmente com uma população de cerca de 60 a 70 pessoas, o que inclui as esposas vindas de outros grupos exogâmicos (geralmente Desana, Tukano ou Tariano) e as crianças, que perfazem mais de um terço da população total³². Mas mesmo essas também foram significativamente afetadas por essa onda migratória, já que dos cerca de 70 grupos domésticos waikhana hoje residentes em Iauaretê, cinco são provenientes de

³⁰ Conforme informações fornecidas por Calisto Alves (waikhana originário de *Sana Kohpedi*, mas que hoje mora com a família em *Pohsaya Pitó*), até o início dos anos 90 havia na aldeia doze casas com uma média de seis a oito pessoas morando em cada uma. Isso contabilizaria mais de oitenta pessoas, o que é um número alto para os padrões da região. *Sana Kohpedi* foi originalmente constituída por membros do clã *Yepupé*, o segundo do grupo *Wehetada Bahuí* (conferir Quadro I, p. 82).

³¹ Cada um desses sítios era habitado basicamente por um grupo de irmãos (cinco ou seis indivíduos) com suas famílias, padrão semelhante às antigas ocupações do tempo das malocas.

³² As poucas informações que tenho sobre Aracú foram fornecidas por Rafael Fonseca, waikhana originário desta comunidade e que hoje vive em Iauaretê. Eu até cheguei a cogitar com Rafael a possibilidade de visitar Aracú por alguns dias assim que eu voltasse do Papuri, ao que ele se mostrou muito interessado. Mas infelizmente não foi possível. Espero poder fazê-lo numa próxima viagem a campo.

São Gabriel e seis vieram de Aracú Ponta. Além disso, pelo menos em São Gabriel, a maioria das famílias dizia já ter morado fora da aldeia por algum tempo, seja em Iauaretê, ou mesmo em São Gabriel da Cachoeira, por conta dos estudos dos filhos; e muitas possuem ainda um ou dois filhos solteiros morando na cidade.

O que se passa, na verdade, é que hoje mesmo aqueles que permaneceram nas comunidades mantêm um intenso contato com Iauaretê (e, muitas vezes, também com São Gabriel da Cachoeira) e vivem num trânsito constante entre a aldeia e o povoado. Além da ligação com os parentes que migraram, muitas famílias também possuem casas no local, o que facilita quando precisam passar aí um tempo maior resolvendo algum assunto. Enquanto estive em Pohsaya Pitó, pelo menos uma vez por semana alguém anunciava que estaria descendo para Iauaretê, seja para sacar dinheiro no banco postal (aposentadorias rurais, bolsa família ou salários de professores) e comprar mercadorias no pequeno comércio local; seja para utilizar serviços como os correios, os telefones públicos e o hospital; seja para tratar de algum assunto na missão, na casa da subprefeitura ou nas sedes das organizações indígenas.

A relação com o povoado de Iauaretê e com os códigos da vida urbana é, assim, um componente básico da vida dos Waikhana hoje e mereceria sem dúvida uma investigação a parte. Como isto não está no horizonte deste trabalho, limitar-me-ei apenas a apontar alguns fatores muito gerais que parecem estar por trás desta atual conjuntura, os quais se relacionam a um contexto histórico e regional mais amplo que se estende, de fato, por todo o alto rio Negro. Pois o processo waikhana de abandono das comunidades e de migração para Iauaretê, mas também para outros centros urbanos, não é senão um caso particular de um movimento em curso em toda a região, e que só pode ser compreendido quando levamos em conta dois fatores básicos: de um lado, os processos que marcam a história do contato; de outro, uma questão já bastante discutida pela literatura regional e que diz respeito ao antigo interesse da população rio negrina pelo mundo e pelos conhecimentos dos brancos (a respeito disso ver Lasmar, 2005).

Lembremos que no primeiro capítulo já discutimos alguns dos aspectos que marcaram as dinâmicas do contato na região do Uaupés. Vimos que as transformações

mais drásticas que ocorreram na vida dos povos indígenas se deram, sobretudo, a partir das primeiras décadas do século XX, período em que a região ficou sob o domínio da ordem missionária salesiana. Vimos também, ainda que de forma breve, algumas das principais estratégias utilizadas pelos religiosos para submeter os índios às novas regras e valores veiculados pela missão, as quais iam desde chantagens e promessas de proteção contra a ameaça branca até práticas violentas e repressivas que tinham por intuito desestruturar a vida ritual e a organização social nativa. Contudo, o que não chegamos a mencionar ali é que o projeto civilizatório dos salesianos esteve ainda assentado num amplo programa de escolarização de crianças e jovens indígenas, cujo impacto para a vida nativa foi talvez maior e mais profundo do que todas as outras transformações acarretadas com a política de repressão adotada pela missão. Através da implantação de um rígido regime de internatos, que funcionou por décadas retirando crianças indígenas das comunidades e levando-as para estudar e morar com os padres e freiras nas sedes das missões, os salesianos exerceram um enorme domínio sobre a educação e a formação dos jovens, doutrinando e inculcando novos hábitos e valores a toda uma geração.

Mas o que é importante notar aqui é que o impacto que esta política educacional gerou no universo indígena não esteve ligado apenas ao modo impositivo e autoritário pelo qual ela foi conduzida, mas deve-se também ao próprio interesse que a educação escolar passou a despertar nos povos do Uaupés. Pois conforme já nos atentou Cristiane Lasmar (2005, p. 37), “a despeito da truculência com que era levado a efeito, o projeto de educação dos salesianos foi muito bem acolhido pelos índios, que se desdobravam em esforços para ver os filhos estudarem”. Através da educação escolar, lhes era possível acessar e se apropriar de determinados conhecimentos e habilidades dos brancos já há muito valorizados, tais como a escrita, os números e a própria língua portuguesa.

É por isso que o fechamento dos internatos no início da década de 80 não significou o fim da educação escolar para os índios do Uaupés³³. Pelo contrário, a

³³ São muitos os motivos que levaram ao fechamento dos internatos salesianos. Dentre eles podemos destacar o corte de verbas federais à missão e as denúncias de crimes de etnocídio que pesaram sobre essa ordem religiosa. Tudo isto obrigou os salesianos a afrouxarem sua política civilizatória, fazendo com que assumissem mais tarde um discurso de catequização pela “inculturação”, isto é, a partir dos próprios elementos da cultura nativa. Mas é importante ressaltar que este período foi também marcado pelo início de uma mobilização regional indígena centrada na luta pela demarcação de terras, pelos direitos culturais e

formação escolar passou a ser ainda mais valorizada, e os antigos internatos dos centros missionários, como o de Iauaretê, foram substituídos por colégios que, pouco a pouco, passaram a ser geridos pelos próprios índios. Acontece que neste novo contexto, as famílias indígenas das comunidades não podiam mais contar com a estrutura e assistência que o regime de internatos oferecia para as crianças e jovens que iam estudar nos centros missionários (como moradia, alimentação e outros cuidados básicos): aqueles que quisessem manter os filhos na escola teriam, a partir de então, de arcar sozinhos com as condições necessárias para tal intento.

É neste contexto, portanto, que tem início uma intensa onda de migrações das populações indígenas das comunidades para os centros missionários e mesmo para São Gabriel da Cachoeira³⁴. No caso dos Waikhana, assim como de todas as famílias do lado brasileiro dos rios Uaupés e Papuri que quisessem manter os filhos estudando, não parecia haver outra solução senão arrumar um pedaço de terra em Iauaretê – geralmente junto a grupos Tariano, com os quais já mantinham relações de afinidade – e levar a família toda para viver no povoado. Muitas iam com a intenção de retornar à aldeia depois que os filhos se formassem, mas isso raramente acontecia – muitas vezes eram os próprios filhos que pressionavam os pais para que ficassem.

Com isso, as comunidades foram se esvaziando cada vez mais, enquanto que o povoado crescia num ritmo acelerado. Para se ter uma idéia da explosão demográfica que ocorreu em Iauaretê neste período, se até a década de 70 viviam aí pouco mais de 400 pessoas, grande parte delas seus tradicionais moradores – grupos tariano que ocuparam o território muito antes da chegada dos brancos –, no início da década de 90 sua população já ultrapassava a casa dos mil: 1147 habitantes para o ano de 1992 e 1810 em 1994 (Andrello, 2006, p. 148). Daí em diante esses números só subiram e, a cada ano, mais e mais famílias saíam de suas comunidades nas calhas dos rios Uaupés e Papuri para se fixar em Iauaretê, sempre em busca de educação escolar para os filhos, mas também

pela gerência de instituições até então nas mãos dos brancos, como as próprias escolas – o que culminou na fundação das primeiras organizações indígenas ainda no início da década de 80, com destaque para a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro).

³⁴ Além de Iauaretê, na confluência entre o rio Uaupés e Papuri, os dois outros centros missionários do lado brasileiro da bacia do Uaupés são Pari-Cachoeira, no rio Tiquié e Taracuí, no Uaupés (um pouco acima da foz do Tiquié). Estes dois povoados também sofreram com esta onda migratória ocorrida a partir da década de 80, mas em Iauaretê as transformações sem dúvida foram muito mais intensas.

atraídos por outros serviços que o povoado passava então a oferecer: alguns postos de trabalho, assistência médica-hospitalar, um incipiente comércio, agência dos correios, telefonia e etc.

O resultado disso é que Iauaretê é hoje um centro regional multiétnico onde vivem mais de 3.000 índios de várias etnias diferentes. Além de tarianos, tukano e waikhana, há ainda uma presença significativa de famílias desana, wanano, arapasso e hupda³⁵, além de uma presença mais discreta de homens e mulheres baré, tuyuka, cubeo, miriti-tapuia, carapanã e caboclos. Pode-se dizer que o seu perfil é já o de uma pequena cidade ribeirinha, com todas as vantagens e problemas que isto implica.

A maioria dos Waikhana com quem tive oportunidade de conversar a respeito reclama que, apesar das facilidades que o povoado oferece – energia elétrica, um pequeno comércio, rede de telefonia, hospital, correios, colégio –, a vida em Iauaretê não é nada fácil, sobretudo pra quem não possui nenhuma fonte de renda. Dentre os principais motivos de queixa estão a falta de terras para abrir roças, a escassez de peixe, o descontrole das pessoas em relação à bebida, sobretudo a cachaça – o que acaba acarretando em brigas e confusões nas festas dos finais de semana –, e, o que muitos apontam com certa tristeza, o sentimento de estar num lugar ao qual não se pertence; ou, o que é mais perturbador, que pertence a outros – alguns dizem que Iauaretê é lugar dos Tariano; outros dizem que é próprio dos Tukano. Contudo, mesmo com todas estas queixas, as pessoas que se mudaram para o povoado afirmam que seria muito difícil hoje voltar a viver nas comunidades, sobretudo para as famílias que não mantiveram vínculos com suas comunidades de origem, como casas, roças e uma boa relação com os parentes que ali permaneceram. Além disso, muitos dizem que permanecer em Iauaretê, ou mesmo se mudar para São Gabriel da Cachoeira, seria hoje a única maneira de ficar próximo dos filhos que, depois de concluir os estudos, não querem mais voltar para a comunidade.

³⁵ Os Hupda-maku formam uma comunidade mais afastada, na outra margem do rio, chamada Vila Fátima. É muito raro ver um Hupda pelas ruas do centro de Iauaretê.

2.3. As “perdas da cultura” e os movimentos de revalorização cultural

A partir dos dados acima apresentados, bem como daquilo que foi discutido no primeiro capítulo a respeito da atuação missionária na região, dá pra se ter uma idéia dos tipos de transformações que marcaram a vida dos Waikhana, assim como de todas as populações indígenas dos rios Papuri e Uaupés (e mais além). Primeiro com a intolerância e a política impositiva dos salesianos, os quais reprimiram duramente grande parte daquilo que os índios possuíam de maior valor, no intuito de desestruturar as bases da vida ritual e da organização social nativa. Depois vieram as mudanças advindas com o processo de urbanização de Iauaretê, de abandono das comunidades e da entrada mais intensa de itens da sociedade branca na vida dessas populações: dinheiro, mercadorias, escolas, trabalho assalariado e novas rotinas baseadas no calendário nacional. Com isso, novas linguagens e novos padrões de interações sociais começaram a dividir espaço e mesmo a se sobrepor aos idiomas que até então regiam a dinâmica de suas relações. Carreira escolar e certas profissões, como a de professor, passaram a constituir posições sociais altamente valorizadas e alternativas de prestígio às formas tradicionais de hierarquia. Do mesmo modo, o conhecimento escolar tornou-se pouco a pouco a base da formação dos jovens, muitas vezes, em detrimento dos próprios conhecimentos nativos.

É claro que todas essas transformações foram e continuam sendo, em grande medida, agenciadas pelos próprios índios. Pois apesar de toda a violência e exploração que marcaram os processos de relacionamento entre índios e brancos na região e do modo brutalmente impositivo com que atuou a empresa missionária (pelo menos até a década de 70), o interesse, a aceitação e o amplo acolhimento de vários dos itens da sociedade branca por essas populações – marcadamente na região de Iauaretê – parecem indicar que há aí muito mais do que um simples efeito da dominação e imposição colonial. Isto já foi exemplarmente demonstrado por autores como Andrello (2006) e Lasmar (2005), que se esforçaram por compreender as concepções e perspectivas dos próprios índios a respeito

desses processos, bem como os sentidos e o valor que passaram a conferir às coisas trazidas pelos brancos – dinheiro, mercadorias, tecnologias, conhecimentos³⁶.

Do mesmo modo, quando conversamos com as pessoas, seja em Iauaretê ou na aldeia, a respeito de todas essas mudanças que ocorreram em seu modo de vida, fica evidente que o que os índios lamentam não são as transformações em si, pois consideram que tiveram alguns ganhos com tudo isso – conhecimentos, tecnologias, e, no limite, a possibilidade de lidar de igual para igual com os brancos. Mas o que os entristece é pensar em tudo o que, teoricamente, teriam perdido desde então: de um lado, grande parte daquela riqueza ancestral que constituía o aspecto mais visível de sua identidade indígena, ou melhor, de sua identidade enquanto Waikhana, Desana, Tukano, Tariano; de outro, o respeito e a observância a certas regras e comportamentos que, segundo afirmam os mais velhos, vigoravam de forma exemplar no “tempo dos antigos”. A avaliação que muitos fazem hoje, conforme já apontou Andrello (2006), é a de que todos os conhecimentos e habilidades que os missionários levaram até o Uaupés – como a escrita, os números e a própria língua portuguesa –, apesar de constituírem itens imensamente valiosos e desejáveis, tiveram um preço alto demais a pagar, pois, em troca, os índios tiveram que entregar aos padres porções preciosas de uma riqueza cujo valor se igualava à própria “vida” (*kahtiró*) dos primeiros ancestrais que ocuparam o Uaupés no início dos tempos, e que fora transmitida através das gerações a cada um dos grupos tukano.

Pois não podemos esquecer que, apesar do claro interesse e acolhimento dos índios às coisas trazidas pelos brancos, algumas dessas transformações só puderam ser devidamente pesadas e avaliadas por eles muitas décadas mais tarde, como estas que ocorreram no período mais intenso da atividade missionária; e outras, mais atuais, parecem mesmo se desenrolar a revelia de seus próprios anseios. Refiro-me aqui, particularmente, a um problema que tem afetado os Waikhana do lado brasileiro e que diz respeito ao enfraquecimento do uso da própria língua em prol da língua tukano, processo

³⁶ Muitas dessas coisas passaram a ser lidas na chave dos próprios conceitos e categorias nativas, pois para os índios os brancos seriam detentores de certos poderes e capacidades transformativas (e xamânicas) que passavam, assim, a ser fortemente desejadas. A posição dos brancos em muitas das versões da mitologia de origem dos povos do Uaupés é paradigmático dessas capacidades que ficaram em seu poder lá no início dos tempos. Uma versão waikhana do surgimento dos brancos e da origem de suas capacidades distintivas pode ser visualizada no quarto capítulo deste trabalho (p. 142).

que se desencadeou de forma mais drástica a partir dos anos 90, com as migrações e o contato mais intenso dos Waikhana com o povoado de Iauaretê, cuja língua corrente é o tukano.

Este problema – ao qual eles geralmente se referem com expressões um pouco aflitas do tipo “estamos perdendo a nossa língua” ou “a nossa língua está desaparecendo” – aparece constantemente em suas queixas acerca dos aspectos negativos que todas estas transformações engendraram; e, de certa forma, parece ser encarado como um evento que estaria na esteira de todas as outras “perdas culturais” (expressão também utilizada por eles) que teriam marcado sua história, sobretudo, desde a chegada dos missionários salesianos. Assim como os enfeites de dança e outros objetos sagrados (os quais foram roubados ou destruídos pelos padres), os cantos e danças realizados em certas ocasiões rituais (que também foram alvo da dura repressão dos missionários) ou as narrativas míticas que contam a história do surgimento do mundo e dos seres humanos, a língua também parece ser concebida pelos Waikhana (a exemplo de outros povos tukano), como um dos elementos cruciais que compõem o patrimônio deixado pelos primeiros ancestrais. Desse modo, o seu abandono em prol da língua de outro grupo, ao mesmo tempo em que representaria a perda de uma valiosa riqueza ancestral, parece significar também o desaparecimento de mais um dos signos visíveis e distintivos da identidade waikhana: ao acolher o tukano em detrimento da própria língua, os Waikhana do lado brasileiro estariam, em certo sentido, se “tukanizando”. É por isso que alguns me diziam, de forma um pouco consternada: “Em Iauaretê ninguém mais sabe o que é, todos estão virando tukano”.

Mas até mesmo nas aldeias do lado brasileiro, pouca gente ainda conversa na língua waikhana, geralmente apenas os homens adultos. As esposas, em sua maioria tukano, desana ou tariano, falam majoritariamente a língua tukano – com exceção de algumas mulheres desana originárias de aldeias do lado colombiano, às quais falam ou desana mesmo ou a própria língua waikhana³⁷. Enquanto que as crianças e os jovens (até

³⁷ Os desana de algumas localidades do lado brasileiro do Uaupés também estão sofrendo com este processo de enfraquecimento do uso da própria língua em prol da língua tukano, mas no lado colombiano a língua desana parece ser ainda bastante utilizada. Porém, no povoado de Teresita, na margem colombiana do Papuri, é a língua waikhana que constitui a língua franca, sendo utilizada tanto pelos próprios waikhana, quanto pelos desana que habitam duas das comunidades que formam o povoado (Estreia e Tivoli).

a faixa dos trinta anos), apesar de compreenderem um pouco da língua waikhana, também só conversam entre si em tukano. Os homens mais velhos, que encaram isto com tristeza, geralmente justificam esta situação referindo-se à realidade atual de Iauaretê, onde todos só se comunicam em tukano, e à formação escolar dos jovens de hoje, uma vez que no colégio São Miguel em Iauaretê, onde estudam ou estudaram grande parte dos jovens da região, além das aulas serem por vezes proferidas nesta língua (em alternância com o português), o seu aprendizado faz parte do currículo obrigatório. O outro problema que apontam é a inflexibilidade das mães tukano, o que parece incluir também aquelas que são de outros grupos, mas que só falam esta língua: a queixa é a de que as esposas se recusam a aprender a língua waikhana e não se interessam e nem se importam com que os filhos a aprendam. Isto, segundo eles, seria mesmo uma característica dos Tukano em geral, os quais seriam “orgulhosos” e se recusariam a falar outra língua que não seja a deles: “É por isso que eles estão dominando hoje”, me explicaram alguns.

É de se notar que tudo isto é motivo de grande preocupação para os waikhana mais velhos, os quais vêem sua língua sendo pouco a pouco substituída pela língua de outro grupo e pressentem que, como as outras riquezas que os padres lhes usurparam, a língua waikhana poderá também ser ‘perdida’ se nada for feito para barrar este processo. Já sem as flautas sagradas, sem enfeites de dança, sem festas de *kahpi*, a língua parece restar como um dos últimos itens visíveis do ‘patrimônio’ e da identidade waikhana, e, com isso, de sua diferença perante os outros grupos. A fala de Marcelino a este respeito, o qual é hoje um dos maiores entusiastas destes movimentos de revalorização cultural, sintetiza bem o modo como eles parecem estar encarando o problema:

Se a gente não cuidar, os Waikhana vão ficar como nus diante dos outros grupos. Os Wanano, que são como nossos irmãos menores, ainda falam sua língua, ainda fazem suas danças, suas festas tradicionais, mas a gente já perdeu muito, muita coisa os padres tiraram da gente e agora, aqui [desse lado], todos só estão falando tukano.

Este tipo de reflexão acerca dos enormes prejuízos que os índios teriam sofrido desde o contato com os brancos – primeiro na injusta transação com os missionários e depois na esteira destes processos de urbanização e migrações em massa – é corrente hoje entre os índios do Uaupés e está, de fato, na origem dos movimentos de revalorização

cultural que floresceram na região a partir da década de 90. Entre os Waikhana, estas reflexões e avaliações, muitas vezes expressas em termos de “perdas culturais”, é o que os tem levado a se envolver em uma série de iniciativas em prol daquilo que eles mesmos estão chamando de “movimento de resgate e revitalização da cultura”. Tais iniciativas, conforme já ressaltamos em outro momento, vão desde a reconstrução de malocas, até a retomada de certas práticas rituais e técnicas tradicionais de manejo do meio, mas o seu foco principal tem sido o registro escrito de determinados saberes e conhecimentos que alguns ainda guardam e que constitui a parte imaterial da riqueza deixada pelos antigos. A própria iniciativa de Dorvalino Chagas de realizar um trabalho de pesquisa sobre a mitologia de origem e a organização social que vigorava entre os Waikhana no “tempo das malocas”, se insere neste contexto e parece ter sido empreendida, em parte, como uma tentativa de preservar a memória de certos valores e conhecimentos que, pouco a pouco, foram sendo eclipsados por novos idiomas e por novos padrões de relações sociais.

Conforme vim a saber, a movimentação de Dorvalino em torno de sua pesquisa foi também, em grande medida, o que motivou os Waikhana do Papuri a se empenharem neste tipo de iniciativa. É por isso que, entre fins da década de 90 e início dos anos 2000, período da pesquisa de Dorvalino e momento mais intenso deste movimento waikhana, o pessoal do Papuri promoveu diversos encontros, assembléias e festas, onde puderam se reunir com outros grupos e clãs para debater a situação atual da cultura waikhana; discutir a mitologia de origem e a história dos diversos clãs; relembrar os cantos e danças realizados em antigos rituais; reaprender a confeccionar enfeites e instrumentos musicais utilizados nas cerimônias; dentre outras coisas relacionadas à chamada “cultura tradicional”. Nesse período também se empenharam na construção de uma grande maloca na aldeia Pohsaya Pitó (São Gabriel), nos moldes das antigas malocas nas quais viveram os seus antepassados (ver caderno de fotografias). Inaugurada em 2005 em meio a uma grande festa, na qual compareceram mais de cento e cinquenta pessoas (segundo me contou Marcelino), essa maloca é hoje o centro da vida da aldeia e um ponto de referência para as outras comunidades do médio Papuri: ali são realizadas desde as festas de caxiri e os forrós dos finais de semana, as quinhapiras matinais e outras refeições

coletivas³⁸, as aulas da escola municipal que funciona na aldeia, diversas reuniões e encontros de organizações indígenas, até as rezas católicas.

A idéia da criação de uma escola indígena na aldeia foi também gestada neste contexto e foi pensada como um meio de valorizar os próprios conhecimentos e de desenvolver a escrita na língua waikhana, possibilitando assim, a um só tempo, o registro e a preservação da língua e dos ditos “conhecimentos tradicionais”. Além da autonomia política e pedagógica que a criação de uma escola indígena na comunidade proporcionaria, já que tanto a sua forma quanto seu conteúdo seriam geridos pelos próprios índios, a escola também serviria como um modo de evitar a migração das famílias para Iauaretê (e para São Gabriel da Cachoeira), as quais, como vimos, geralmente partiam em busca de educação escolar para os filhos. Hoje, de fato, a escola não apenas mantém as famílias na aldeia, mas também atrai moradores de outras comunidades waikhana, que se mudam provisoriamente pra Pohsaya Pitó para manter os filhos estudando³⁹.

Fundada em 2005, a escola waikhana de Pohsaya Pitó é hoje parte de um conglomerado maior denominado EIPYWP (Escola Indígena Pinoã Mahsã, Yepá Mahsã, Wihó Mahsã e Pḥ’ḥ), que abrange seis escolas espalhadas por comunidades do médio Papuri e alguns de seus igarapés e da qual participam, além dos Waikhana (que também se autodenominam Pinoã Mahsã – “Gente Cobra”), mais três grupos étnicos: os Tukano (Yepá Mahsã – “Gente Terra”), os Desana (Wihó Mahsã – “Gente Paricá”) e os Hupdamaku (Pḥ’ḥ – “Espuma”)⁴⁰. O projeto político-pedagógico da EIPYWP é unificado e sua elaboração conta com a participação de todas as comunidades (além de representantes de organizações indígenas locais e da secretaria municipal de educação); mas cada escola possui certo grau de autonomia para gerir os conteúdos e a forma com que estes serão

³⁸ Quinhapira é um caldo de peixe com pimenta muito apreciado pelos índios da região. Outros pratos que sempre estão presentes nestas refeições coletivas são o tradicional beiju, os mingaus de fruta como pupunha, bacaba, açaí, patauí e abacaxi e a mujeca, feita com goma de tapioca e peixe cozido.

³⁹ Há também alguns jovens desana da comunidade Estreia (Teresita), do lado colombiano, que estudam na escola e que vão e voltam todo dia para as aulas. Estes são filhos de mães waikhana casadas em Estreia com homens desana.

⁴⁰ As comunidades que participaram do projeto e onde hoje funcionam escolas que vão até a oitava série, são: São Gabriel (Papuri), escola Waikhana; Santa Luzia (Papuri), escola Tukano; Patos (Papuri), escola Tukano; Santa Cruz do Turi (igarapé Turi), escola Desana e Hupda; Santa Marta (igarapé Urucu), escola Desana; São João (igarapé Ingá), escola Desana e Hupda.

transmitidos aos alunos. Além disso, o plano inicial era o de que cada escola se empenhasse em utilizar a própria língua como língua oficial de ensino – desenvolvendo projetos de grafia e materiais didáticos na respectiva língua – e que até a quarta série os conteúdos trabalhados fossem, sobretudo, aqueles relacionados com os próprios saberes e conhecimentos de cada grupo⁴¹.

Um último ponto a ser ressaltado é que, à época da fundação da EIPYWP, a maloca de Pohsaya Pitó havia acabado de ser construída e, por constituir uma espécie de emblema de todo esse movimento em prol da revalorização da cultura, tornou-se a sede dessas escolas e passou a ser usada como sala de aula para os alunos da escola waikhana. Isto, segundo me explicou Marcelino, coordenador geral das escolas do médio Papuri, era algo de grande valor para a cultura waikhana, pois a maloca voltava a servir como uma “casa de formação” para as crianças e jovens da aldeia, como ocorria no tempo de seus antepassados. Refletindo sobre o assunto, ele disse:

Se a gente for ver nossos avôs já tinham escolas, pois a maloca era a escola deles. Dentro da maloca os jovens aprendiam com os pais, com os tios e com os avôs todo o conhecimento cultural dos antepassados; aprendiam a considerar os outros, tanto os parentes quanto os das outras etnias; aprendiam quem eram e de onde vinham. A *bahsali w#u* era uma casa de crescimento, uma casa de formação para os jovens.

Contudo, conforme avaliaram todos aqueles com quem pude conversar a respeito, depois de toda essa movimentação e de todo este trabalho em prol da revalorização da cultura waikhana, em grande medida propiciados pelo esforço e apoio de Dorvalino no contexto da realização de suas pesquisas, nos últimos anos tudo isso tem estado bastante adormecido e mesmo o projeto linguístico – que já alcançou alguns ganhos como a

⁴¹ Já mencionei que em Pohsaya Pitó, pouca gente ainda utiliza a língua waikhana nas conversações diárias. Apesar de todos os esforços empreendidos desde a criação da escola, inclusive com o apoio da linguista Kristine Stenzel – que por conta do seu reconhecido trabalho com os Wanano, foi solicitada pelos Waikhana para os auxiliar com seus projetos linguísticos – a língua tukano ainda predomina no ambiente da sala de aula, tanto entre os próprios professores, quanto entre os alunos. Primeiro que, dos quatro professores que dão aula na escola, dois já são originalmente falantes desta língua – um rapaz tukano originário de Santa Luzia, e uma moça tariano nascida em Iauaretê, esposa de um dos rapazes da aldeia – e os outros dois são jovens waikhana que estudaram no colégio São Miguel em Iauaretê e que, portanto, passaram parte da infância e toda a adolescência ouvindo e falando a língua tukano. Isto é motivo de queixas entre os homens mais velhos que dizem não concordar com o fato de haver professores de outras etnias e, mais ainda, de outras comunidades dando aulas para as crianças e jovens waikhana. Alguns dizem que o certo mesmo seria se todos os professores fossem da própria aldeia e que aqueles que fossem de outra etnia (como as esposas) tivessem de aprender a língua waikhana para poder dar aulas.

padronização de uma grafia, a elaboração de dicionários e cartilhas – não tem surtido grandes efeitos no que se refere à retomada do uso da língua pelas comunidades waikhana do lado brasileiro. Preocupado e um tanto aflito com a situação atual, Marcelino me contou que quando soube de meu interesse em conhecer as comunidades do Papuri e de iniciar um trabalho com os Waikhana, ele ficou animado e esperançoso de que a “nova pesquisadora antropóloga” pudesse auxiliá-los a dar continuidade a seus “projetos culturais”. E, de fato, como já mencionei na introdução deste trabalho, enquanto eu ainda estava em São Gabriel da Cachoeira aguardando uma carona pra poder subir até Iauaretê, Marcelino apareceu no ISA me procurando para dizer que os Waikhana do Papuri estavam animados com a minha visita e que seu “irmão maior” gostaria de me contar a história deles para que eu pudesse colocá-la no papel e, assim, ajudá-los a fazer um livro.

2.4. Mapeando problemas; apontando caminhos

Porém, na medida em que pude pouco a pouco ir me situando dentro de todo este contexto, comecei a me dar conta de que, junto a todo este esforço e este discurso de salvamento e preservação da cultura, da língua e dos conhecimentos dos antepassados, se delineava também uma outra dinâmica de relações em torno da chamada “cultura dos antigos” e que se situava além de uma simples questão identitária. Primeiro que, ao contrário de grande parte dos casos da região, em que tais iniciativas estariam sendo idealizadas e lideradas por clãs ou sibs que ocupam posições de destaque na hierarquia do grupo – caso dos *Koivathe* (Tariano) e dos *Oyé* (Tukano) (cf. Andrello, 2006) – entre os Waikhana, todo este movimento estava sendo empreendido por clãs e indivíduos situados em níveis mais baixos da escala hierárquica: justamente, os Waikhana da margem brasileira do Papuri, que pertencem ao último dos três subgrupos que compõem o grupo como um todo, conforme veremos adiante. Em um contexto em que as relações entre grupos, clãs e indivíduos seriam tradicionalmente norteadas pela problemática da hierarquia e em que a lida com a “tradição” seria, em grande medida, uma prerrogativa dos “irmãos maiores”, comecei a me perguntar quais seriam então os fatores em causa e

os efeitos desta espécie de inversão waikhana no âmbito de suas próprias relações sociopolíticas. Não estariam os Waikhana do Papuri atuando de modo a inverter o que seria uma ordem hierárquica tradicional? Que consequências isto traria para a política de prestígio que ainda rege diversas esferas de sua vida social?

Em segundo lugar, tendo em vista a dinâmica que perpassa a problemática do conhecimento entre os povos tukano, em que o domínio de certas habilidades e saberes de caráter mais esotérico aparece tradicionalmente marcado pelo idioma da hierarquia, aos poucos comecei a suspeitar que algumas destas iniciativas de registro e documentação cultural empreendida pelos Waikhana do Papuri, pareciam consistir, ao mesmo tempo, em instrumentos de acesso a certos saberes e conhecimentos altamente valorizados, mas que se encontram desigualmente distribuídos no interior do grupo. Refiro-me aqui a dois casos em particular que acabaram marcando os rumos deste trabalho e que parecem bastante significativos para refletir acerca de uma série de questões concernentes ao estatuto e circulação do conhecimento entre os povos tukano e de sua relação com o idioma da hierarquia.

O primeiro deles é o próprio trabalho de pesquisa de Dorvalino Chagas (2001), o qual, ao mesmo tempo em que constitui um exemplo daquilo que vem sendo chamado pela literatura de “etnografia nativa” ou “auto-etnografia” (Ramos, 2007), parece envolver algo mais do que uma política de “auto-defesa”, “auto-determinação” e “auto-representação” indígena face à sociedade dos brancos e à própria “antropologia metropolitana”⁴². Pois penso que a questão aqui diz respeito antes a uma ‘política interna’ do que a um jogo de forças no campo das relações interétnicas. Sendo membro de um clã de baixa hierarquia, o próprio Dorvalino admite que todo o conhecimento que hoje possui acerca da “cultura dos antigos” provém das pesquisas que realizou no período de seu mestrado, ocasião em que pôde acessar conhecimentos e ‘falas’ de anciões de diversos clãs waikhana, inclusive daqueles de mais alta hierarquia. É por isso que muitos dizem, às vezes com certa indignação, que tudo o que ele sabe hoje é devido apenas aos seus

⁴² Para uma discussão a respeito da dimensão etnopolítica do atual interesse indígena em produzir etnografias, bem como de suas implicações para a própria prática antropológica, conferir Ramos (2007). Os termos entre aspas são expressões utilizadas pela autora.

estudos como antropólogo, já que sua posição na ordem hierárquica não faria dele um detentor legítimo (ou tradicional) destas ‘falas’ e conhecimentos ancestrais. Mas o que chama atenção neste contexto, conforme veremos, é que o conhecimento adquirido por Dorvalino através de uma pesquisa antropológica institucionalizada é justamente o que lhe tem permitido interpretar a história waikhana e o sistema de clãs cuja gênese ela narra, de modo a atuar numa arena política local, em que assumir um ponto de vista sobre a própria história constitui um dos principais instrumentos de atuação.

Relacionado a isto, o outro caso que penso ser representativo deste tipo de dinâmica remete à minha própria experiência enquanto colaboradora na iniciativa de registro da mitologia de origem waikhana narrada por Laureano Cordeiro, “irmão maior” de Marcelino e atual “chefe” e *kumu* do subgrupo ao qual pertencem os Waikhana de Pohsaya Pitó – mas também os de Taracua, Tucunaré e São Paulo, aldeias da margem brasileira do Papuri. Ao longo do trabalhoso processo de gravação, transcrição e tradução da narrativa, o qual só foi possível por conta do empenho altamente interessado de Marcelino, ficou claro para mim que o interesse deste na ‘fala’ de seu “irmão maior” e mesmo a sua preocupação com a “preservação da cultura” waikhana carregavam sentidos mais profundos do que a princípio o seu discurso deixava transparecer. Pois o que pude perceber é que tal contexto acabou constituindo também uma oportunidade de acessar de forma mais aprofundada um valioso *corpus* de conhecimentos esotéricos e especializados, que, de outra maneira, talvez jamais tivessem sido acessados. Constituindo o cerne daquela faculdade xamânica que os índios denominam de ‘fala’ (*yauduhku* na língua waikhana) – voltaremos a isso no quarto capítulo –, o domínio destes conhecimentos ancestrais contidos nas narrativas míticas é, de fato, a principal condição para um correto manejo de uma série de procedimentos xamânicos fundamentais para a manutenção da vida de qualquer indivíduo waikhana. Assim, entrar em contato com estas ‘falas’, e, sobretudo, poder estudá-las de forma mais aprofundada, algo que um trabalho de transcrição e tradução acabava por possibilitar, parecia representar também um modo de adquirir certas habilidades xamânicas e rituais que, em tese, estariam relegadas aos “irmãos maiores”.

Tudo isto nos dá uma idéia inicial dos tipos de dinâmicas e das problemáticas que, entre os Waikhana, parecem marcar este novo contexto permeado pelo discurso do “resgate” e da “preservação da cultura”. Em primeiro lugar, como em outras partes da amazônia e alhures, chama a atenção o uso abundante que eles vêm fazendo de noções como “cultura”, “patrimônio” e “tradição” para dar sentido a esta nova realidade local. Consistindo, em parte, em uma ferramenta retórica no campo das relações políticas interétnicas, pode-se dizer, no entanto, que o modo como estas noções emprestadas dos brancos estão sendo incorporadas pelos índios no Uaupés constitui uma chave para a compreensão de aspectos cruciais de seu universo sociocosmológico, conforme autores como Andrello (2006; 2010) e S. Hugh-Jones (s.d/b) já vêm demonstrando para o âmbito mais geral do alto rio Negro. Em segundo lugar, mas relacionado a isto, penso que estes discursos sobre a “cultura” e as dinâmicas de relações que, entre os Waikhana, parecem marcar algumas destas iniciativas de registro e documentação dos chamados “conhecimentos tradicionais”, suscitam importantes questões quanto ao estatuto e circulação do conhecimento e quanto à própria natureza da hierarquia entre os povos tukano. Pois, de um lado, estes casos nos levam a questionar os limites entre aquilo que nestas sociedades seria um ‘patrimônio’ coletivo e igualmente acessível a todos e aquilo que constituiria um tipo mais restrito e especializado de saber, tal qual as ‘falas xamânicas’. Tradicionalmente transmitidas por linhas agnáticas, de pai para filho ou de avô para neto, estas ‘falas’ parecem ter, de fato, uma circulação mais restrita e um componente subjetivo que, conforme sugeriu Cristiane Lasmar (2005, p. 235), poderia indicar algo comparável àquilo que ocidentalmente denominamos de “propriedade intelectual”⁴³.

De outro lado, ao mesmo tempo em que apontam para uma situação em que a relação com a “tradição” e a posse de certos conhecimentos mais especializados seriam,

⁴³ O que parece levantar questões importantes para as políticas de Estado relacionadas à patrimonialização e salvaguarda de bens culturais, as quais se fundamentam invariavelmente no regime jurídico dos direitos coletivos. Esta é uma temática que mereceria sem dúvida maiores desenvolvimentos, mas que no escopo deste trabalho não poderá ser devidamente contemplada. Ressalto apenas que o trabalho de M. C. da Cunha (2009) oferece caminhos interessantes para se pensar a questão da propriedade do conhecimento entre os povos tukano e sua aproximação ou afastamento face aos regimes de propriedade e de proteção previstos nas normas jurídicas ocidentais. Destaca-se, em particular, o que a autora discute em relação aos Kayapó (p. 361-362), cuja idéia nativa para isto que nós chamamos de ‘patrimônio’ estaria longe de representar algo coletivamente e homogeneamente compartilhado. Algo parecido parece se dar entre os grupos tukano.

idealmente, uma prerrogativa de grupos e indivíduos situados em posições mais altas na escala hierárquica, as situações acima destacadas nos permitem também compreender aquilo que dissemos no primeiro capítulo a respeito do dinamismo que perpassa a instituição da hierarquia no Uaupés. Pois ainda que as posições hierárquicas constituam o principal princípio estruturador do sistema de status e prestígio que subjaz à esfera das relações em torno da chamada “cultura dos antigos”, estas por si só não dão conta de sustentar as tensões e oscilações à que o sistema está sujeito. Conforme veremos no próximo capítulo, fatores outros tais como territorialidade, crescimento populacional e a própria destreza e competência político-ritual, são também índices importantes de um suposto domínio sobre a “tradição”. Além disso, o próprio modelo hierárquico pode também estar sujeito a transformações e rearranjos a partir do momento em que outros agenciamentos de saberes e outros pontos de vista sobre a história ancestral passam a emergir e a ganhar força no âmbito de uma política local em que as controvérsias sobre precedência, status e prestígio marcam diversas esferas das relações sociais.

As páginas que seguem visam situar algumas das questões aqui levantadas a partir de uma descrição analítica do sistema de clãs waikhana e de sua configuração socioespacial. O intuito é tanto oferecer um panorama geral das dinâmicas que marcam as suas relações internas, tomando por foco o fator territorial, quanto aprofundar alguns dos pontos acima apresentados, sobretudo no que diz respeito à problemática da hierarquia e de seu agenciamento no campo da política tradicional. É importante deixar claro que muito do que será apresentado aqui está baseado nas informações contidas na dissertação de Dorvalino Chagas (2001), a qual constitui para nós tanto uma rica fonte de informações etnográficas, quanto, em si mesma, um dado de campo passível de interpretação e análise a partir das questões acima expostas. Desse modo, o que farei é uma descrição do sistema de clãs waikhana já informada pelo modelo interpretativo deste antropólogo nativo, o qual, por sua vez, nos ajudará a discutir alguns dos problemas anteriormente levantados a respeito do caráter dinâmico que a hierarquia assume no universo tukano.

3. TERRITÓRIO, CLÃS E HIERARQUIA: ENTRE INVERSÕES E PERSPECTIVAS

3.1. Os donos da “tradição”

Olhando para a conformação e distribuição atual da população Waikhana pela bacia do Uaupés, já brevemente exposta no capítulo anterior, vemos que, em certa medida, ela é o resultado de um processo relativamente recente gerado em interface com a sociedade branca: primeiro com a formação de aldeamentos maiores, estruturados em conformidade com as exigências dos missionários; e, em décadas recentes, com o abandono das aldeias e a migração da população para os centros missionários em busca de educação escolar e trabalho. Porém, se olharmos essa configuração socioespacial atual tendo em vista a história mais antiga da ocupação do território pelos grupos waikhana, veremos que esta é também, e acima de tudo, fruto de uma dinâmica interna marcada por fissões e deslocamentos de clãs ou segmentos de clãs pela região. Pois as narrativas que contam a história da formação e dispersão dos grupos waikhana pelo rio Papuri e, posteriormente, pelo Uaupés, desde os locais reconhecidos por eles como seu território ancestral na cabeceira do igarapé Macucu, são caracterizadas por um movimento constante de fundação e abandono de sítios e malocas, ora localizadas nas margens dos rios maiores, ora mata adentro, beirando pequenos igarapés.

Assim, para que possamos compreender a estrutura das divisões e subdivisões por meio das quais os Waikhana se organizam enquanto um grupo de descendência exogâmico, é imprescindível que tenhamos em vista tais movimentos de fissões e deslocamentos que marcam sua história e que, diga-se de passagem, apontam mesmo para uma necessidade de se repensar o suposto sedentarismo tukano, em oposição ao nomadismo maku. Pois entre os Waikhana, assim como entre todos os grupos tukano, segmentariedade e dinâmicas de deslocamentos territoriais são fatores intimamente associados, sendo que só é possível compreendê-los à luz de suas implicações mútuas. Assim, é a partir deste eixo socioespacial que visamos oferecer uma visão geral do modo como os Waikhana se encontram organizados e das dinâmicas que parecem marcar atualmente as suas relações internas.

Adiantando, contudo, que o que será aqui apresentado a respeito do sistema de clãs waikhana, de forma alguma constitui um modelo auto-evidente e inequívoco, pois, na verdade, parece haver uma variação muito grande no modo de apresentá-lo conforme o grau de conhecimento e a posição do narrador no sistema de clãs. Além disso, muitos dizem desconhecer a ordem correta dos clãs e alguns nem mesmo sabem a qual clã pertencem. Desse modo, conforme já ressaltai, o que segue baseia-se em grande medida na sistematização feita por Dorvalino Chagas em sua dissertação de mestrado (2001) e em conversas que tive com ele em Iauaretê. O trabalho de Dorvalino é interessante, pois, além de constituir um esforço de sistematização de diferentes versões da organização dos grupos waikhana, oferece também uma amostra dos tipos de flutuações e rearranjos a que o sistema da hierarquia está sujeito, conforme a perspectiva, as motivações e os interesses daquele que o descreve. Pois lembremos que Dorvalino, além de antropólogo, é um waikhana, membro de um clã que ocupa determinada posição na escala hierárquica, e que, portanto, faz parte de um coletivo inserido em tais relações políticas. Esta questão será melhor explorada no próximo tópico, aonde busco mostrar como a hierarquia tukano parece carregar um intrínseco componente “perspectivista”.

Com isso, sem perder de vista uma possível variação na composição e no ordenamento dos clãs conforme a lugar de onde fala o narrador, apresentarei aqui um modelo no qual os Waikhana se encontram divididos em três subgrupos mais abrangentes, a partir dos quais derivam as suas séries de clãs. Cada um desses subgrupos representa uma unidade nomeada e que se identifica por meio de um ancestral fundador, os quais são hierarquizados conforme a ordem pela qual surgiram. Mas o primeiro desses ancestrais, chamado Wehetada, parece ser reconhecido por todos os Waikhana como o ancestral maior a partir do qual se originaram todas as outras divisões. Talvez por isso, até onde pude perceber, os nomes que os clãs da primeira série carregam, derivados diretamente de Wehetada, constituem o estoque de nomes cerimoniais de todos os clãs waikhana e não somente dos que compõem o subgrupo Wehetada.

Os outros dois subgrupos levam o nome de Sõãliã e Wehetada Bahuí, sendo que o primeiro é maior na escala hierárquica. Ambos surgiram a partir de Wehetada e deram origem a outras séries de clãs, além daquela reconhecida como a série mítica original e da

qual deriva o estoque de nomes que é compartilhado por todos. Por isso, as séries de clãs derivadas de Sõãliã e Wehetada Bahuí parecem ser de conhecimento mais restrito dos anciões de cada um destes subgrupos, enquanto que a série derivada de Wehetada é mais amplamente reconhecida, apesar dos nomes dos clãs variarem um pouco conforme o narrador⁴⁴. Sobre o grupo Sõãliã eu quase não obtive informações, exceto que seus membros vivem hoje nas aldeias do igarapé Macucu (África e São Francisco). O próprio Dorvalino não sabia dizer quais clãs teriam surgido a partir de Sõãliã e, segundo ele, isso seria mesmo uma lacuna em sua pesquisa. Já o Wehetada Bahuí foi o grupo com o qual estive em contato mais intenso durante todo meu trabalho de campo, uma vez que as aldeias da margem brasileira do Papuri – São Gabriel (*Pohsaya Pitó*), Taracuá (*Yuhk# Pito*), Tucunaré (*Beé Peó*) e São Paulo (*Sana Kohpedi*) – são todos sítios de ocupação deste subgrupo. Além disso, o próprio Dorvalino, que é de Taracuá, é membro de um clã pertencente ao grupo Wehetada Bahuí (chamado Manu Yuhk#phin). Desse modo, o modelo da estrutura de clãs aqui apresentado constitui, em grande medida, uma versão apreendida desde a perspectiva dos Waikhana Wehetada Bahuí, a qual, pelo pouco que me foi dado a saber, parece diferir da perspectiva dos narradores pertencentes aos clãs dos outros subgrupos.

O quadro abaixo, em parte retirado de um esquema apresentado por Dorvalino em sua dissertação (2001, p. 29), em parte baseado em informações colhidas em campo, fornece uma visão geral deste modelo e dá uma idéia da distribuição espacial dos grupos Waikhana pelos rios Papuri e Uaupés.

Quadro 1 – Os clãs Waikhana e sua localização espacial⁴⁵

Grupos	Clãs	Aldeias e rios
	Wehetada	?*

⁴⁴ Cada clã chega a ter três ou quatro nomes diferentes, dentre os quais podem aparecer os apelidos e os nomes de lugares reconhecidos como seus antigos sítios de ocupação. Por isso a variação de nomes pode aparecer até mesmo no decorrer de uma mesma narrativa.

⁴⁵ Ressalto que o quadro apresenta os locais de ocupação tradicional de cada clã, pois hoje muitos não vivem mais em suas aldeias. Conforme já discutimos no capítulo anterior, alguns destes grupos locais se transferiram em massa para o povoado Iauaretê ou mesmo para São Gabriel da Cachoeira. Este é o caso, por exemplo, das famílias de Ucapinima e Ituim.

1° Wehetada	Waikhən (Pou)	?*
	Ñali Pedó	?*
	Diami (Ʋhpó, Wayokali, Shunkumpuã)	Japim (médio Papuri), Ucapinima e Ituim (baixo Papuri).
	Manu Kanabudu	Aracú Ponta (médio Uaupés).
	Bəhkəda	Aracú Ponta e Breu (médio Uaupés).
	Ñehkantudu	São Tomé e Uriri (baixo Uaupés).
	Komepahka**	São Francisco (médio Uaupés).
	Kãinoã**	?*
	Duhkudə**	?*
2° Sõaliã	Sõaliã Poné***	Teresita (médio Papuri), África e São Francisco (igarapé Macucu)
3° Wehetada Bahuí	Wehetada Bahuí	São Gabriel (médio Papuri)
	Ñehkantudu Yepupé	São Paulo (médio Papuri)
	Manu Yuhkəphin	Taracuí e Tucunaré (médio Papuri)
	Manu Ʋhashutú	?*
	Yehepoali	?*
	Bi'kudua**	Piramiri e Teresita (médio Papuri) e Jacitara (médio Uaupés)
	Padakodoa**	Miriti ? (médio Uaupés)
	Ñapa**	Chifre de Veado (médio Uaupés)
	Poedoa**	?*

* Clãs cujo destino ou paradeiro quase ninguém mais sabe informar com muita clareza. Alguns são ditos terem desaparecido por completo por conta de epidemias, feitiçaria ou mesmo por falta de descendência masculina – o que pode ser um efeito da feitiçaria. Outros teriam se dispersado e se espalhado pela região, como consequência de brigas, descimentos forçados e também de fugas da violência colonial.

** Clãs classificados na escala hierárquica como grupos de servidores (*peona*)

*** *Poné* significa filho. Portanto *Sõaliã poné* seria ‘filhos de Sõaliã’. Não consegui obter nenhum nome para os clãs deste subgrupo.

O que podemos perceber a partir deste quadro é que os clãs do grupo Wehetada, maiores na escala hierárquica, são os mais dispersos territorialmente e os que mais se afastaram do território tradicional waikhana, formando comunidades no baixo Papuri e em alguns dos trechos do Uaupés, incluindo seu baixo curso. Os Sõãliã e os Wehetada Bahuí, por outro lado, constituem grupos pouco dispersos, cujas comunidades ainda se encontram concentradas num mesmo trecho de rio. Os primeiros nem mesmo deixaram o igarapé Macucu, local reconhecido por todos os Waikhana como seu território ancestral. Já os clãs Wehetada Bahuí saíram do Macucu e se fixaram no Papuri, talvez um pouco antes da chegada dos brancos, formando grupos locais relativamente próximos uns dos outros. Fora do médio Papuri, apenas dois pequenos sítios foram constituídos por clãs pertencentes a este grupo: Jacitara e Chifre de Veado, no Uaupés, formados respectivamente pelos clãs Bi'kudua e Ñapa, os quais eram considerados os “servidores” (*peona*) do grupo Wehetada Bahuí, e cujos membros ainda hoje são chamados de “avô” (*mainkidó*) pelo pessoal de *Pohsaya Pitó* (aldeia São Gabriel).

É interessante notar que no âmbito interno a cada subgrupo, estes clãs reconhecidos como *peona* (que ocupam os níveis mais baixos da escala hierárquica), constituem tanto os grupos locais mais descolados do núcleo de ocupação original, quanto são os que figuram como agregados em comunidades de grupos exogâmicos afins. A situação dos sítios Jacitara e Chifre de Veado, constituídos por clãs de baixa hierarquia do grupo Wehetada Bahuí, é emblemática do primeiro caso, uma vez que estes representam os únicos focos de ocupação deste subgrupo fora do médio Papuri. Já no segundo caso, encontramos aqueles waikhana das comunidades São Francisco e Miriti no Uaupés – a primeira abaixo e a segunda um pouco acima de Iauaretê –, que pertencem a clãs hierarquicamente inferiores e que vivem agregados a grupos domésticos tukano⁴⁶. Estas duas situações parecem se enquadrar naquela tendência geral observada por Cabalzar (2009) de os *sibs* de mais baixa hierarquia constituírem os grupos locais mais periféricos ou os que normalmente se agregam a grupos aliados – situação em que o fator

⁴⁶ Ressalto, no entanto, que o senhor que me deu a informação sobre os waikhana de Miriti, não tinha muita certeza se estes eram realmente do clã padakodoa (conforme consta no Quadro 1); mas disse achar que seriam de um clã bem abaixo na escala hierárquica.

da aliança parece sobrepujar o idioma da descendência enquanto estruturador das relações sociais.

No entanto, o que mais chama a atenção na configuração socioespacial dos waikhana é que esta parece indicar uma situação um pouco diferente daquela descrita por Cabalzar (2009) para o caso tuyuka. Ao contrário do que ocorre com os *sibs* tuyuka, onde a relação entre nível hierárquico e mobilidade espacial parece seguir uma escala inversamente proporcional, entre os Waikhana foi o grupo de mais alta hierarquia que iniciou o processo de ruptura e de dispersão territorial. Isto é verificado tanto pela situação espacial do presente quanto pelos relatos míticos que contam a história das divisões e dispersões dos grupos. Conforme as principais versões constantes no trabalho de Dorvalino Chagas (2001), dentre as quais a própria versão de Laureano Cordeiro – a partir da qual os Waikhana de Pohsaya Pitó pretendem escrever um livro – o grupo liderado por Wehetada foi o primeiro a sair das terras do Macucu, migrando para o igarapé Anta (*Wehkaya*), um pouco abaixo de onde hoje está Teresita; enquanto que os seus irmãos menores, Sõãliã e Wehetada Bahuí, permaneceram no território de origem. Do igarapé Anta, o grupo foi se dispersando ainda mais e seus diversos clãs iniciaram uma série de deslocamentos rio abaixo: alguns se estabeleceram no baixo Papuri, outros no Uaupés (próximo de onde hoje está Iauaretê), e outros ainda foram parar no baixo Uaupés, onde fundaram as aldeias Uriri e São Tomé.

Esta situação socioespacial – em que os “irmãos maiores” constituem o grupo mais disperso e mais afastado do território ancestral, enquanto que os “irmãos menores” são aqueles que ainda permanecem ligados ao território tradicional – parece causar algum impacto sobre o princípio da hierarquia e do prestígio que ainda rege diversas dimensões da vida social no Uaupés. Pois o fato de o nexo regional mais importante, aquele situado no médio Papuri (local reconhecido por todos os outros grupos como território Pira-Tapuia), ser constituído em grande parte por clãs pertencentes ao último grupo da escala hierárquica, de forma alguma constitui um fenômeno irrelevante dentro do universo tukano. Isto parece conferir ao grupo Wehetada Bahuí certa notoriedade, já que eles são vistos por outros, de maneira até um pouco idealizada, como aqueles waikhana que ainda

mantém uma ligação com a tradição ancestral, não apenas em termos territoriais, mas também em relação aos conhecimentos e modos de vida dos antepassados.

Isto ficou bastante marcado em dois momentos do trabalho de campo em que tive a oportunidade de conversar com senhores waikhana pertencentes a outros clãs e originários de aldeias do Uaupés. O primeiro foi um senhor de São Tomé, no baixo Uaupés, com o qual tive uma longa conversa quando eu ainda estava em São Gabriel da Cachoeira. Este senhor, que leva a vida entre a comunidade e a cidade, disse nunca ter subido até o Papuri e me contou, em um tom de voz respeitoso, que os Waikhana de lá é que ainda guardam a história e o conhecimento dos antigos. Disse ainda não saber exatamente à qual clã pertence e que essas coisas é o pessoal do Papuri que sabe; depois completou: “o que eu posso te contar é a história de São Tomé e Uriri, mas a história dos Pira-Tapuia mesmo, são eles lá que guardam”.

O outro senhor com quem pude conversar algumas vezes enquanto estive em Iauaretê, é de Aracú Ponta (*Bo'tea Pehta*) no Uaupés, mas já há vários anos deixou a comunidade e foi morar no povoado. Ele, como a maioria dos waikhana de Aracú, é do clã Manu Kanaburu, o quinto do grupo Wehetada, sendo, portanto, hierarquicamente superior ao pessoal do Papuri. Quando falava deles, este senhor sempre enfatizava o fato de serem os menores dos clãs e de seu próprio pessoal estar acima na ordem hierárquica, mas ao mesmo tempo, parecia reconhecer neles um certo prestígio por terem permanecido no Papuri e, assim, “conservado muita coisa do conhecimento dos antigos”: “É por isso que são eles que estão metido hoje com essas coisas de resgate cultural”, falou num tom um pouco indignado. Sua indignação se devia justamente ao fato de que, apesar de estarem abaixo na escala hierárquica, os Waikhana do Papuri podiam gozar de certa reputação, sendo mesmo os protagonistas nestes movimentos que, conforme ele mesmo disse, vêm “mexendo com cultura”.

Fato significativo também foi a listagem que este mesmo senhor me forneceu quando lhe pedi para que me explicasse sobre a organização dos clãs waikhana, pois o que ele me apresentou foi uma relação que incluía apenas os clãs da primeira série (com uma pequena variação nominal). Então lhe perguntei sobre o clã do pessoal do Papuri, ao que ele me respondeu que estes estariam lá no fim da lista, por isso ele nem os tinha

considerado. Disse ainda, em tom de troça, que o apelido deles é *Bua Poné* ('filhos da cutia'), em analogia a este animal "que está sempre roubando escondido por aí"! Depois começou a se queixar de que, apesar de serem os menores dos clãs, eles foram os que mais cresceram, sendo hoje em maior número, enquanto que os outros estão desaparecendo: "Esses aí são um bando; por isso eles não aceitam mais essa coisa de que irmão menor seja servidor dos irmãos maiores", completou.

Esses exemplos dão uma amostra dos tipos de oscilações que marcam a problemática da hierarquia no Uaupés. Em primeiro lugar, fica evidente que a posição dos clãs na escala hierárquica não é suficiente para a manutenção do renome e do prestígio, mas, como disse Cabalzar, esta "deve estar associada a todo um conjunto de modos de ser e estar" (2009, p. 339). No caso waikhana, a permanência no território tradicional parece constituir hoje um fator extremamente relevante nesta política do prestígio, uma vez que a própria prerrogativa de contar a história e guardar certos "conhecimentos dos antigos" está de alguma forma ligada ao fator territorial. Ao lado disso, o crescimento demográfico também parece constituir um elemento de tensão na dinâmica da hierarquia uaupesiana, como podemos perceber pela própria fala do senhor waikhana de Aracú. Ao se tornar mais numeroso, um clã de baixa hierarquia pode vir a perturbar a ordem normal das coisas, pelo menos no que se refere às relações práticas que subjazem ao sistema hierárquico – como aquelas que se estabelecem entre "chefes" e "servos".

Podemos conjecturar se todos estes fatores que parecem marcar a atual predominância dos Wehetada Bahuí na política waikhana, tais como a ligação com o território tradicional, o suposto domínio sobre a "tradição" e o próprio crescimento demográfico, não estariam, em certo sentido, relacionados e encadeados de modo bastante significativo no universo tukano. Pois se a permanência no território tradicional é, de fato, um índice importante de uma maior ligação com a "tradição ancestral", do mesmo modo, como já sugeriu Andrello (2006, p. 306), o crescimento populacional parece constituir um "índice visível do controle de capacidades xamânicas e rituais sobre as quais o sistema hierárquico também se assenta". Controlar estas capacidades é também controlar as potências transformativas do mundo mítico dos primeiros ancestrais, as quais

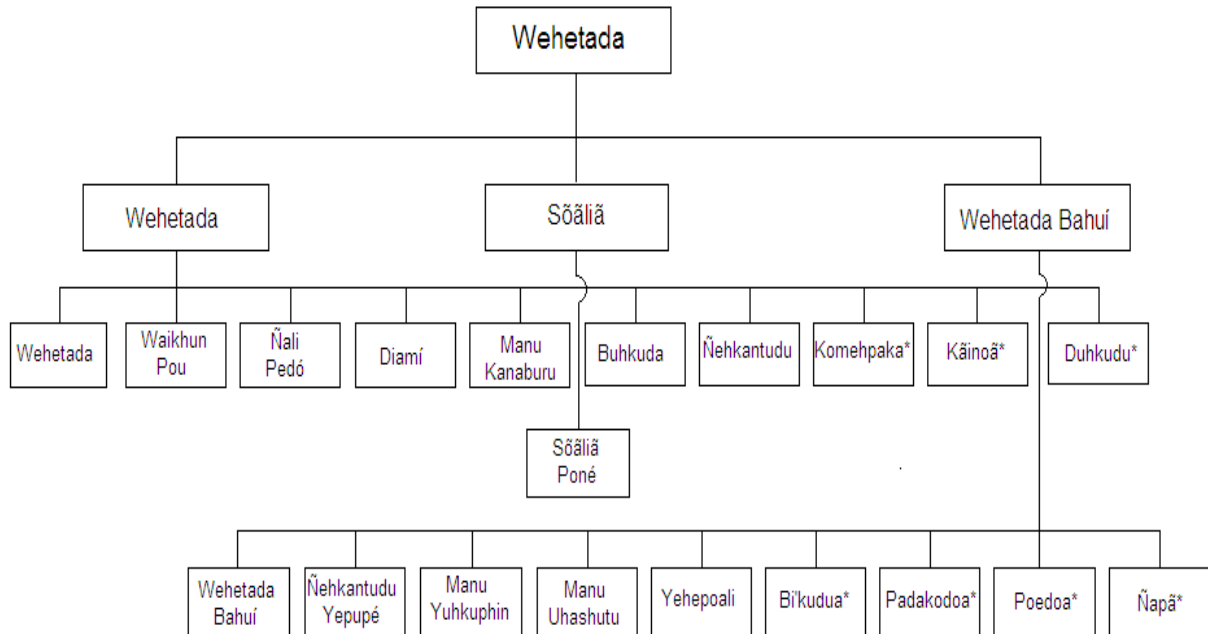
são responsáveis pelo crescimento, pela multiplicação e pela própria vitalidade de pessoas e grupos, conforme veremos no próximo capítulo. Portanto, ao que parece, é o encadeamento destes fatores que tem permitido aos “irmãos menores” atuar nesta política interclãs, senão de modo a alterar o que seria a ordem mítica da hierarquia, ao menos subvertendo alguns de seus mais importantes princípios e prerrogativas.

3.2. Pontos de vista em disputa

Mas o fato é que, apesar dos Wehetada Bahuí constituírem o último dos subgrupos Waikhana, a sua própria condição na estrutura hierárquica está longe de ser um dado inequívoco, uma vez que, como já dissemos, parece estar sujeita a variações conforme o lugar de onde fala o narrador. Não tenho dados suficientes para afirmar isto com clareza, mas parece que do ponto de vista dos indivíduos do grupo Wehetada, por exemplo, tudo se passa como se o sistema se resumisse aos clãs da primeira série: os outros dois subgrupos nem mesmo figuram na listagem dos clãs, tão abaixo que estariam na escala hierárquica – estes apareceriam abaixo dos clãs de “servidores” dos Wehetada. Mas no modelo apresentado por Dorvalino, os três subgrupos aparecem como conjuntos mais ou menos autônomos, compostos cada qual por uma escala que vai dos “chefes” aos “servidores”. Com isso, apesar de haver uma reconhecida hierarquia de senioridade entre os ancestrais fundadores de cada subgrupo, o modelo parece evidenciar uma certa igualdade estrutural entre os clãs que ocupam uma mesma posição dentro de cada subgrupo.

Para que isto fique mais claro, apresento abaixo um esquema baseado em alguns modelos e ilustrações constantes no trabalho de Dorvalino, que traçam a genealogia dos ancestrais ascendentes dos clãs Waikhana.

Quadro 2. Genealogia dos clãs Waikhana



Podemos ver que o modelo apresenta os ancestrais dos três subgrupos como um conjunto de irmãos, os quais descenderiam do ancestral mítico Wehetada. O irmão maior, também chamado Wehetada – e que em certas narrativas se confunde com o próprio Wehetada ascendente –, é o que dará origem aos clãs da primeira série, cujos nomes compõem o estoque de nomes cerimoniais waikhana. Dos irmãos menores, Sõãliã e Wehetada Bahuí, derivam mais duas séries de clãs, sendo que apenas aquela derivada do segundo está propriamente representada no modelo – os clãs que se originaram de Sõãliã são chamados genericamente de *Sõãliã Poné*, isto é, ‘filhos de Sõãliã’, por causa da já mencionada falta de informação a respeito da composição deste subgrupo. O primeiro clã de cada série, cujo nome é o do próprio ancestral do grupo, é reconhecido como o clã dos “chefes” (*p#todó*), enquanto que os últimos (assinalados com um asterisco) são aqueles classificados como *peona*, isto é, “servidores”, que nos tempos da maloca tinham funções

específicas nos afazeres do cotidiano e nos rituais. A relação entre “chefes” e “servos” se limita, portanto, ao âmbito interno a cada série de clãs, sendo que na esfera intergrupar não há qualquer menção à existência de relações de subordinação. Porém, pela fala do senhor de Aracú parece que esta não é uma visão unânime, já que a possibilidade de uma relação desta natureza estaria dada se não fosse a força que os “irmãos menores” vieram a adquirir em decorrência de sua expansão populacional.

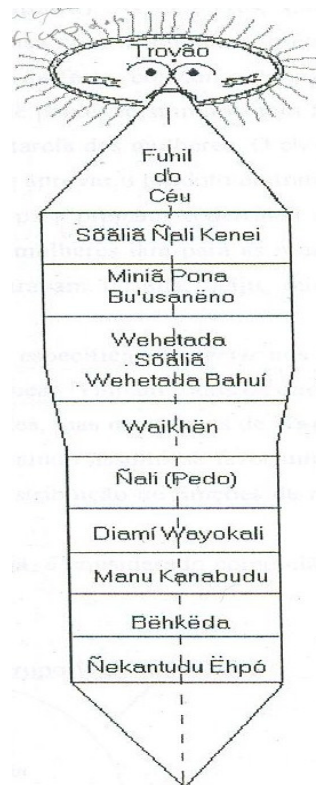
Vale mencionar também que na relação de clãs waikhana oferecida por Brüzzi (1962, p. 114) – a qual constitui, aliás, a única referência mais detalhada ao grupo dentre estes trabalhos pioneiros –, os Wehetada Bahuí, citados como *Bua Poné* (“filhos da cotia”), aparecem em 17^o posição em uma lista com 21 nomes de clãs, a qual, segundo o religioso, teria sido coletada junto aos Waikhana de Teresita. O fato interessante é que, segundo o autor, os *Bua Poné* teriam sido apontados por alguns, juntamente com os outros clãs do final da lista, como os “escravos” dos Pira-Tapuia. Se, por um lado, tal dado sugere que esta relação de subordinação pode mesmo ter existido no passado, por outro, parece validar a hipótese de que os princípios e prerrogativas associados às posições hierárquicas estão sujeitos a flutuações e inversões, decorrentes tanto das contingências da história, quanto de uma habilidosa atuação na esfera político-ritual.

Mas o que os modelos apresentados por Dorvalino sugerem é que estas flutuações e rearranjos a que o sistema está sujeito parecem operar não apenas no nível das relações práticas e da política de prestígio, mas na própria forma de conceber a estrutura da hierarquia. Enunciada a partir de diferentes posições e descrita com base em interpretações concorrentes, tal estrutura parece estar aberta a agenciamentos diversos, que se utilizam da história para validar ou redimensionar aquilo que seria a ordem fundadora da hierarquia. Penso que é justamente isto que os modelos construídos por este antropólogo waikhana nos ajudam a compreender. A partir deles vemos que a configuração da estrutura hierárquica se coloca, em grande medida, como uma questão de ponto de vista, uma vez que se mostra aberta a variações e rearranjos conforme o lugar ocupado por aquele que enuncia. Desse modo, ao mesmo tempo em que constituem uma rica fonte de informações etnográficas a respeito da organização social waikhana, tais

modelos prestam-se a evidenciar o caráter dinâmico da hierarquia no contexto tukano, apontando, no limite, para certa qualidade perspectivista que parece também defini-la.

A ilustração abaixo, reproduzida diretamente de uma figura constante no trabalho de Dorvalino (Chagas, 2001, p. 32), e que representa a hierarquia dos ancestrais fundadores dos clãs waikhana cravada num bastão-maracá (*Yag#*)⁴⁷, mostra bem o tipo de manobra a que o sistema está sujeito, pelo menos no que se refere a seu aspecto formal.

Ilustração 1. Ordenação hierárquica dos grupos waikhana, conforme Dorvalino Chagas (2001, p. 32)



O desenho representa a ordenação hierárquica dos ancestrais waikhana a partir do ser criador, chamado por eles de Èhpó Kōãkhën e traduzido para o português como Deus

⁴⁷ *Yag#*, também chamado cetro maracá ou bastão de comando, é um objeto ritual que teria sido dado pelo Avô do Universo aos primeiros ancestrais míticos para que esses pudessem comandar a grande viagem de transformação até o centro da terra (ver capítulo 4).

Trovão. Ƴhpó Kōākhɛn foi o criador do universo e dos seres que mais tarde se transformaram em humanos e deram origem aos diversos povos indígenas do Uaupés. Um desses seres, que se chamava Sōāliā Nāli Kenein, é considerado o primeiro ancestral do povo Waikhana, o qual foi sucedido por Bu'sanɛno, seu irmão menor, reconhecido como o dono dos enfeites de dança (*bahsa bu'sa*)⁴⁸. Wehetada foi o terceiro a aparecer, mas foi a partir dele que o povo Waikhana começou a se multiplicar, uma vez que Kenein, o irmão maior, por só ter tido descendentes do sexo feminino, teria partido pra outras terras e se misturado a outro grupo – alguns dizem que ele se misturou aos Cubeo, outros que ele se juntou aos Wanano –, enquanto que Bu'sanɛno, o segundo irmão, teria abandonado o grupo e rumado para o sul, para as terras do rio Japurá. Portanto, Wehetada é considerado o ascendente de todo o povo Waikhana, pois foi a partir dele que surgiram os ancestrais fundadores dos três subgrupos. O primeiro desses ancestrais, que também ganhou o nome de Wehetada – e que conforme já ressaltai, aparece às vezes como o próprio Wehetada ascendente – teve vários filhos e desses filhos surgiram os clãs da primeira série, classificados como *wamisɛmā* (“irmãos maiores”). Sōāliā e Wehetada Bahuí, o segundo e o terceiro descendentes de Wehetada, também tiveram muitos filhos, os quais ficaram como “irmãos menores” (*baané*) dos filhos de Wehetada.

Contudo, vemos que na figura apresentada por Dorvalino, Sōāliā e Wehetada Bahuí aparecem no topo da hierarquia, no mesmo bloco do Wehetada, enquanto que os clãs da primeira série, apesar de serem maiores hierarquicamente, estão listados abaixo. Tenho a impressão, pelo modo como o senhor de Aracú me apresentou a listagem dos clãs, de que este esquema seria bastante contestado por membros dos clãs do primeiro grupo, os quais provavelmente colocariam os outros dois subgrupos no final da lista, em um padrão linear de encadeamento hierárquico.

Mas pelo que foi descrito até aqui, vemos que este modo de apresentar a ordenação das divisões e subdivisões waikhana não deixa de representar um ponto de vista possível sobre o sistema de clãs, para o qual a estrutura hierárquica aparece mais enquanto um esquema de múltiplas escalas e que enfatiza certa transversalidade nas

⁴⁸ *Bu'sanɛno* é também chamado de *Miniā Pona*, nome que designa as flautas de Jurupari na língua Waikhana. Este ancestral mítico, dono dos enfeites de dança, personificaria também as flautas sagradas outrora utilizadas nos rituais de iniciação masculina.

linhas de descendência, do que como um modelo linear e vertical. Pois ainda que não deixe de evidenciar a existência da assimetria relacionada à ordem de nascimento/surgimento dos ancestrais fundadores de cada subgrupo, esta perspectiva parece conceber cada subgrupo como um subsistema mais ou menos autônomo que, em si mesmo, reproduziria a cadeia de relações hierárquicas tida como uma estrutura de ressonância global pelo outro ponto de vista, linear e vertical. Aqui as posições de “chefes” e “servos” são enfatizadas apenas no interior dos subsistemas, sendo eclipsadas quando se passa ao nível mais macro do grupo de descendência. Para dar um exemplo prático, tudo se passa como se fosse mais prestigioso ocupar o topo da escala hierárquica do último subgrupo, do que ser membro de um clã de baixa hierarquia do primeiro, pois ali se ocupa ainda a posição de “chefe”.

É claro que para que pudéssemos aprofundar este argumento seriam necessários dados mais detalhados e consistentes, coletados também junto aos Waikhana dos outros subgrupos, sobretudo do Wehetada. Como isto não se apresenta agora em nosso horizonte de possibilidades, arrisco-me aqui a abrir um breve parêntese para indicar apenas algumas idéias muito gerais que podem, talvez, ajudar a abrir um caminho para uma análise e um desenvolvimento futuro.

Pois esta diferença de perspectiva a respeito do sistema de clãs waikhana faz lembrar o famoso caso winnebago analisado por Lévi-Strauss em seu clássico artigo sobre as organizações dualistas (1975, p. 155-189); o que, por sua vez, nos remete às análises de Tânia Stolze Lima a respeito da problemática dualista (2008, p. 209-263)⁴⁹. Lembremos que ali, mesmo em um sistema social supostamente dualista como dos Winnebago, se delineavam duas visões nativas concorrentes e aparentemente contraditórias a respeito da organização socioespacial de suas metades, as quais variavam de acordo com a posição dos informantes no sistema social: os da metade “de baixo” apresentavam-na como uma estrutura concêntrica; os da metade “de cima” como uma

⁴⁹ Agradeço ao professor Edmundo Peggion que no exame de qualificação chamou a minha atenção para este trabalho de Tânia Stolze Lima e para a possibilidade de sua aplicação no tratamento da hierarquia enquanto um perspectivismo intra-humano. Creio que há realmente muito o que explorar em relação a esta problemática, mas por ora não me sinto em condições de aprofundar uma análise desta natureza. O que apresento aqui constitui apenas uma aproximação muito parcial e incipiente ao trabalho da autora e à própria problemática em questão.

estrutura diametral. Servindo como fio condutor das análises do autor – as quais se estendem a outras sociedades supostamente duais, tais como os Bororo – esta divergência de ponto de vista entre os informantes de cada metade prestava-se a evidenciar, por um lado, a erupção da própria assimetria no coração de um sistema pretensamente simétrico; mas também, como sugeriu Lima, trazia à tona a problemática etnográfica da *perspectiva*. Para a autora, seria este, aliás, o passo decisivo dado por Lévi-Strauss em seu tratamento ao problema do dualismo: evidenciar que este “implica não só oposições e complementaridades, mas, também, perspectivas...” (Lima, 2008, p. 232). As ditas sociedades dualistas, que durante muito tempo serviram como exemplos quase perfeitos do que seria a própria essência do social – se não fossem as ‘anomalias’ que insistiam em borrar o sistema –, escapavam, na verdade, a uma apreensão ditada pelas nossas categorias. A aparente contradição entre os pontos de vista nativos a respeito de sua própria realidade, antes que uma falha ou uma imprecisão do sistema, apontava, conforme dirá a autora, para uma evidência fundamental, a de que “existe não uma única, mas duas perspectivas diferentes a partir das quais os Bororo [e os Winnebago, poderíamos também acrescentar] se concebem” (2008, p. 231). Assim, avançará Lima:

O ponto digno de nota é este: quer se maneje a perspectiva diametral, quer a concêntrica, o ponto de vista é sempre da ordem das metades, é sempre da ordem das partes (...) não há ponto de vista do todo! de um todo superior à metade! O que não significa, todavia, que uma perspectiva não seja um todo (Lima, 2008, p. 231).

Para Lima, se bem compreendo o seu esforço de “dissolução perspectivista do dualismo” (a partir dos caminhos abertos pelo próprio Lévi-Strauss), tratava-se, pois, de levar a sério esta “indecidibilidade”, ou esta divergência de perspectivas, como uma positividade constitutiva do próprio pensamento e universo indígena, o qual seria irredutível à nossa lógica classificatória (e à nossa ontológica, poderíamos também dizer). Aqui não caberia a idéia de uma estrutura social *mais real*, ou total (coisa em si, em suma), sobre a qual se construiriam as representações nativas parciais ou as versões particulares de cada metade, e à qual caberia ao analista desvendar. Cada perspectiva seria em si tão real quanto total, na medida em que não haveria nada que as englobasse enquanto partes de um todo superior: para além da perspectiva haveria apenas outra(s) perspectiva(s).

Apesar de estarmos um tanto distante do solo dualista – mas não, vale ressaltar, dos sistemas segmentares – penso que o tratamento dado pela autora ao problema do dualismo pode oferecer elementos interessantes para se pensar a própria problemática da hierarquia no universo tukano. Pois se é talvez exagerado imaginar uma ‘dissolução perspectivista da hierarquia’, por outro lado, parece plausível afirmar, a partir do que foi apresentado até aqui, que esta implica não apenas *rank* e assimetrias, mas também perspectivas. Pois o que parece haver são maneiras diversas de conceber a estrutura e a natureza da hierarquia, as quais variam de acordo com o pólo enunciador do discurso, isto é, de acordo com a posição ocupada por aquele que conta a história das segmentações e que apresenta o princípio de sua organização. Conforme conjecturamos acima, entre os Waikhana ao menos duas maneiras diversas de conceber o sistema da hierarquia interclânica parecem operar, dentre outras possíveis: uma que enfatiza a verticalidade e linearidade de suas relações, e outra que ressalta certa transversalidade nas linhas de descendência e que destaca uma estrutura de escalas variadas. Em outras palavras, teríamos, de um lado, uma perspectiva para a qual a hierarquia apareceria concentrada numa única escala linearmente ordenada, do maior para o menor, a partir do princípio mais básico da senioridade; de outro, um segundo modo de olhar a partir do qual o princípio da hierarquia funcionaria de forma mais nuançada e expandida, distribuindo-se transversalmente entre as três escalas que formam, cada qual, um dos subgrupos waikhana.

Podemos dizer que ambas as perspectivas, além de outras que sem dúvida operam na política interclânica, apontam para dimensões possíveis a partir das quais o sistema pode ser concebido: ora enfatizando as relações verticais da descendência e da hierarquia, ora destacando seu aspecto mais horizontal, ou transversal, conforme viemos discutindo até aqui – já que a assimetria entre *siblings* é, em qualquer circunstância, um dado do sistema. Como nos casos bororo e winnebago discutidos por T. S. Lima, penso que não se trata, pois, de versões ou representações mais ou menos parciais acerca de uma estrutura empírica que existiria independentemente de qualquer perspectiva. Ao contrário, é o próprio sistema que parece se fazer e se refazer a partir dos diversos pontos de vista em disputa. Assim, estas divergências de forma alguma se colocariam enquanto uma

contradição passível de resolução, já que, como no caso do dualismo, contradição seria aqui uma qualidade do próprio sistema, algo ativamente produzido; antes, é o que parece constituir a socialidade e a imaginação desta socialidade no universo tukano e o que conforma a dinâmica das relações interclânicas.

Contudo, digressões a parte, duas questões devem ser ressaltadas aqui. Primeiro que, ainda que o sistema se mostre aberto a oscilações e redimensionamentos conforme venha a ser agenciado por perspectivas divergentes, as classificações hierárquicas dos clãs enquanto *wamisumã* (“irmãos maiores”), *baané* (“irmãos menores”) e *ñehkumsumã* (“avôs” ou “servos”), parecem ser de uso corrente entre os Waikhana e, até onde pude perceber, não são alvos de contestações. Os Waikhana de Pohsaya Pitó (aldeia São Gabriel), por exemplo, chamam aos parentes dos outros grupos (Sõãliã e Wehetada) de *wamí* (“irmão maior”), aos parentes dos clãs menores de seu próprio grupo de *bañ* (“irmão menor”) e aos parentes pertencentes aos clãs reconhecidos como antigos *peona* (“servos”) dos Wehetada Bahuí, chamam de *mainkidó* (termo usado para “avô” no tratamento direto) – os quais, por sua vez, os chamam de *panamí* (“netos”)⁵⁰. Mas hoje, ainda que os termos de tratamento persistam, as relações práticas que existiam entre “chefes” e “servos” não mais vigoram entre os Waikhana⁵¹; e, do mesmo modo, as relações entre irmãos maiores e menores estão marcadas por dinâmicas que vão além da simples hierarquia de senioridade, conforme pudemos observar no caso das inversões no sistema de prestígio.

Em segundo lugar, de modo importante, a própria possibilidade de assumir uma perspectiva sobre a história ancestral e sobre o sistema de clãs cuja gênese ela narra, parece estar condicionada ao domínio de certos conhecimentos que, sobretudo nos dias de hoje, nem todos parecem portar. Nesse sentido, a ampliação do acesso e da circulação destes saberes por meio das atuais iniciativas de registro e documentação cultural (dentre

⁵⁰ Na verdade, o uso do termo “avô” parece ser reservado apenas para determinados contextos em que se visa enfatizar estas distâncias hierárquicas; pois, no geral, como um sinal de respeito, prefere-se a denominação de “irmão menor”, mesmo para os clãs de servidores.

⁵¹ Também não há informações a respeito de qualquer relação dos Waikhana com grupos maku, seja no presente ou no passado. Mas um dia, conversando com Marcelino a respeito dos maku e de suas relações com os Desana do igarapé Turi, ele me revelou sua vontade de “arrumar um maku” pra cuidar de suas coisas na aldeia enquanto ele estivesse fora por conta das inúmeras viagens que faz como coordenador da EIPYWP. O que mostra que mesmo no contexto atual estas relações estariam abertas a atualizações e resignificações.

as quais a etnografia de Dorvalino Chagas), parece suscitar novas perspectivas e criar novos espaços de atuação nessa política tradicional na qual as controvérsias sobre precedência, status e prestígio marcam diversas esferas das relações sociais.

Tudo isto, portanto, nos ajuda a compreender melhor alguns dos pontos acima anunciados a respeito da problemática da hierarquia e do conhecimento no universo tukano, bem como das dinâmicas que, entre os Waikhana, parecem marcar este novo contexto permeado pelo discurso do “resgate” e da “preservação da cultura”. No entanto, penso que o foco até aqui priorizado tem abarcado apenas um aspecto dos problemas que parecem envolver esta discussão, posto que se limita à um campo de relações circunscrito ao que, para usar uma expressão de Flora Cabalzar (2010, p. 47, 53, 55), poderíamos chamar de “política dos homens”. Pois as questões relacionadas à hierarquia e ao controle de certos conhecimentos que aqui estou chamando de ‘esotéricos’, bem como o interesse em acessá-los através destas novas iniciativas de registro, não dizem respeito apenas à possibilidade de atuação em uma política interna envolvendo grupos, clãs e indivíduos em torno de controvérsias e disputas sobre precedência, prestígio e reconhecimento. Tais questões envolvem também um campo mais amplo de relações e que poderia ser propriamente caracterizado como uma cosmopolítica. Aqui, antes que honra e prestígio, o que parece estar em jogo é o domínio de certos saberes e capacidades xamânicas e rituais que permitem mediar e controlar diversos tipos de relações com o ‘exterior’, seja este o próprio universo ancestral, seja o “mundo de baixo”, povoado pela Gente Peixe (*Wai Mahsã*) e outros seres hostis. Relação necessária, porquanto que vital, o contato com o universo ancestral, fonte de poderes transformativos (mas também de potências perigosas), depende, no entanto, do domínio de um *corpus* de saberes mais especializado que, sobretudo nos dias de hoje, poucos parecem possuir. Do mesmo modo, é o correto manejo destes saberes que garante a eficácia de uma série de procedimentos de proteção fundamentais para a manutenção da vida de qualquer indivíduo waikhana neste mundo repleto de perigos.

Isto posto, é hora de abrirmos o nosso foco de análise para esta dimensão cosmopolítica que parece também envolver os problemas e questões que até aqui têm

balizado a nossa discussão. Conforme veremos, o interesse passa agora da história que conta a gênese das segmentações e dispersões dos clãs waikhana pelo território, para uma história mais antiga, que remete ao universo propriamente mítico do surgimento e transformação dos primeiros ancestrais. Esta constitui o cerne destes conhecimentos que aqui venho chamando de ‘esotéricos’, mas que, seguindo Flora Cabalzar (2010) – o os próprios Tuyuka –, poderíamos também chamar de “conhecimentos de maior valor” (*niromakañe*, na língua tuyuka).

4. AS FALAS ANCESTRAIS E A COSMOPOLÍTICA WAIKHANA

4.1. Sobre saberes e conhecedores maiores

Conversando com Dorvalino Chagas certo dia em Iauaretê, eu o questionava sobre o que o teria levado a se interessar e a se empenhar na realização de suas pesquisas a respeito da história de origem waikhana e do modo de vida de seus antepassados. Depois de refletir um pouco ele pôs-se então a me contar que por mais estranho que pudesse parecer havia sido justamente os seus estudos como seminarista que despertara nele, já na idade adulta, o interesse por sua própria cultura e por sua própria história. Tendo passado por quase todas as etapas da formação para se tornar padre salesiano, Dorvalino disse ter dedicado muito tempo de sua vida aos estudos de história, filosofia e teologia, até começar a se questionar se em sua própria cultura não haveriam também saberes tão grandes quanto estes que ele estava a apreender com os brancos: “comecei a pensar comigo: será que tudo isso que os padres querem que eu aprenda é mesmo importante pra minha vida?... será que só os brancos têm conhecimentos grandes assim?”. Com essas inquietações, passou então a questionar sua própria formação como seminarista, ao mesmo tempo em que se viu cansado do discurso da igreja que, segundo ele, só sabia repetir a mesma “falação” em torno da idéia de “pecado, diabo, inferno...”. Disse que foi por isso que resolveu abandonar o seminário, chegando à conclusão de que tudo o que havia apreendido em sua formação junto aos salesianos não fazia parte de sua história, mas da civilização dos brancos: “pensei, mas essa não é minha história, não é minha cultura, não é minha religião... aí larguei tudo”.

Ao desistir de se tornar padre, Dorvalino voltou para Iauaretê, onde sua família já havia se instalado depois de sair do Papuri, e começou a lecionar no colégio São Miguel. Disse que este foi um período difícil, pois a vida no povoado exigia dele saberes que havia negligenciado em prol daqueles conhecimentos adquiridos no seminário. Começou a receber afrontas de certos moradores mais antigos, sobretudo dos Tukano, que diziam que ele tinha estudado tanto com os brancos, mas de que adiantava se de sua própria história ele mal sabia: “diziam que eu era um à toa, um qualquer... que não sabia de nada, nem quem eu era, nem de onde eu vinha...”. Estas provocações, segundo ele, eram

constantes e geralmente ocorriam nas festas de caxiri, quando alguns, já embriagados, começavam a confrontá-lo com insultos desse tipo.

Assim, se desde o seminário já se questionara a respeito da validade daqueles conhecimentos aos quais estava se dedicando e sobre a possibilidade de existirem saberes equivalentes em sua própria cultura, diz que foi sobretudo este período em Iauaretê que o fez despertar para a necessidade de conhecer a história waikhana e para a importância dos conhecimentos dos velhos. Pois, segundo ele, até mesmo o seu pai já teria crescido sem estes saberes e por isso ele próprio não teve a oportunidade de aprendê-los. Foi então com esse sentimento que começou a buscar junto aos Waikhana, primeiro dentre aqueles de seu próprio clã, mas depois também com gente de outros clãs, velhos conhecedores que ainda guardassem os saberes antigos e com os quais pudesse iniciar um projeto de registro do “conhecimento cultural waikhana”. Disse que a possibilidade de fazer o mestrado com Renato Athias na Universidade Federal de Pernambuco surgiu também mais ou menos neste período, quando a idéia de pesquisar e começar um trabalho de registro dos conhecimentos de seu grupo já era algo que o mobilizava. Assim, o mestrado teria sido o estímulo que faltava para que pudesse de fato iniciar o seu projeto.

Já mencionei em outra ocasião que o período em que Dorvalino realizou as suas pesquisas foi também o momento de maior agitação dos Waikhana em torno destas iniciativas de revalorização cultural. Alguns diziam mesmo que foi graças a ele que o pessoal do Papuri começou a se mobilizar e a se empenhar nestas iniciativas e que muitos puderam ter contato com saberes que, outrora atualizados e transacionados em certas ocasiões rituais, estariam hoje deixando de circular até mesmo entre pais e filhos. Nesse sentido, os encontros, as reuniões e as festas realizadas neste período, aonde os conhecedores de diversos clãs eram chamados a narrar em público as suas versões da história de origem waikhana e também apresentar os cantos e danças dos “antigos”, parecem ter representado um novo modo de circulação e mesmo de apreensão destes conhecimentos ancestrais.

Contudo, apesar de reconhecerem o papel fundamental de Dorvalino no sentido de “animar” os Waikhana para a retomada de suas “atividades tradicionais”, algumas pessoas, tanto em Pohsaya Pitó quanto em Iauaretê, também se queixavam de que depois

que seu trabalho de pesquisa terminou, ele teria abandonado o movimento, deixando todos desanimados novamente. Alguns chegaram mesmo a dizer que na verdade ele só teria feito tudo isso pra “pegar o conhecimento dos velhos”, tendo agora muita coisa guardada com ele: gravações, filmagens, escritos. É por isso que muitos diziam que tudo o que ele sabe hoje seria devido apenas aos seus estudos como antropólogo, pois sendo de um clã de baixa hierarquia, e irmão menor dentro de seu próprio clã, Dorvalino não seria um detentor tradicional deste tipo de conhecimento.

As pessoas costumam dizer que hoje no Uaupés restariam poucos conhecedores grandes, velhos que cresceram com esses saberes e que os teriam aprendido de outros velhos (seus pais e avôs) que viveram antes da chegada dos missionários. Entre os Waikhana ouvi dizer que poucos dos maiores ainda estariam vivos e que a maioria dos que já se foram não chegaram a transmitir seus conhecimentos para os filhos e netos. Por isso o material coletado por Dorvalino no período de sua pesquisa seria algo de muito valor, pois reuniria as falas (*yauduhku*) de alguns dos maiores conhecedores waikhana, inclusive de alguns que já morreram. A própria fala de Laureano Cordeiro, conhecedor maior dos Wehetada Bahuí, e a partir da qual o pessoal de Pohsaya Pitó pretende escrever um livro, também teria sido acessada por Dorvalino neste contexto, sendo ela uma das principais versões compiladas em sua dissertação (Chagas, 2001).

O senhor Laureano Cordeiro é hoje reconhecido como o “chefe” ou “cabeça” dos Wehetada Bahuí, já que, segundo dizem, ele seria o mais próximo descendente vivo do ancestral que dá nome ao grupo. Como irmão maior, Laureano é também considerado por todos os Wehetada Bahuí (e, ao que parece, também pelos outros clãs) como um dos grandes conhecedores waikhana, encarnando ao mesmo tempo as importantes qualidades de chefe (*putodó*), *kumu* (benzador) e *baya* (dançarino/cantor). Sua posição enquanto cabeça e conhecedor maior dentre os descendentes de Wehetada Bahuí, é explicada pelo fato de seu avô ter sido o primeiro filho do segundo irmão deste ancestral, cujos últimos descendentes diretos teriam morrido sem deixar filhos homens⁵². Assim, dentre todos os velhos do grupo, ele é o que estaria hoje mais próximo do mundo dos antigos (*buhkuna*).

⁵² Este caso parece corroborar com a tese de que entre os povos tukano haveria uma fraca memória genealógica, pois vemos que na quinta geração ascendente (a partir de Laureano) chega-se já ao ancestral Wehetada Bahuí.

Mas além de sua posição na hierarquia de senioridade, o que faz de Laureano um conhecedor maior entre os Waikhana do Papuri é o tipo de sabedoria (*mahsiñe*) que carrega. Dizem que ele é um dos poucos ainda vivos que cresceram no meio dos antigos e que foram preparados desde pequenos para serem grandes benzedores (*kumu*) e conhecedores de cantos e danças (*baya*). Laureano conta que quem o criou e o introduziu no universo destes saberes maiores foi o irmão de seu avô, Raimundo, também chamado por ele de *mainkiró* (avô). Pois seu pai, Angelino Cordeiro, que era filho único, morreu quando ele ainda era criança; e o pai de seu pai, chamado Henrique Cordeiro, morreu muito antes dele nascer. Assim, boa parte da vida ele passou ao lado de seu tio-avô Raimundo, que além de chefe do grupo era também um grande líder ritual e, portanto, um profundo conhecedor da história de origem waikhana, dos benzimentos, dos cantos, das danças e das entoações cerimoniais.

Desse modo, mesmo tendo nascido e vivido já num período de intensa atuação dos missionários salesianos, motivo pelo qual ele próprio não chegou a passar pelo ritual de iniciação masculina com o uso das flautas de jurupari, o conhecimento que Laureano guarda e também o nome cerimonial que carrega, foram transmitidos por aqueles que viveram nos tempos dos antigos. Tempo em que os Waikhana ainda viviam em malocas, ainda realizavam os mais importantes rituais, possuíam ornamentos e flautas, faziam uso do *kahpi*, e em que, como consequência, a vida (*kahtiró*), os nomes (*wa'me*) e os saberes (*mahsiñe*) carregariam potências maiores do que hoje se supõe que carreguem. Por isso, o que Laureano aprendeu e herdou de seu avô (incluindo sua própria alma/nome), e que fora incrementado pelo que ouviu também de outros velhos em rodas de conversa e em cerimônias de transmissão de saberes (*kihty yauyé*) na antiga maloca de Raimundo, constituiria uma riqueza ancestral valiosa, composta de falas (*yauduhku*) cujo domínio estaria restrito a um pequeno número de conhecedores maiores.

É certo que grande parte dos homens adultos possui algum conhecimento sobre a história de origem waikhana e domina, assim, uma gama de benzimentos (*bahseye*) mais simples que os permitem proteger a família de determinadas doenças e perigos que não apresentem grandes riscos para a vida das pessoas. Pois se diz que sem estes saberes básicos, um homem, sobretudo se tem filhos pequenos, terá que depender de outro

benzedor para tudo. Outros, mais velhos, dizem conhecer um pouco mais sobre a história antiga e sobre os saberes que ela carrega, incluindo alguns cantos, danças e determinados benzimentos que exigem um conhecimento um pouco mais aprimorado da mitologia. Contudo, poucos seriam hoje os conhecedores maiores, que foram preparados pelos antigos para ser grandes benzedores (*kumu*) e dançarinos/cantores (*baya*) e que, por isso, dominariam um *corpus* de saberes muito mais profundo e potente. Coincidindo geralmente com a figura do irmão maior, tais conhecedores seriam detentores de um saber minucioso sobre a história da origem do mundo e dos seres humanos apreendida conforme os próprios ancestrais míticos e pós-míticos vieram transmitindo ao longo das gerações. Por isso, estes é que teriam a prerrogativa e as habilidades necessárias para conduzir as cerimônias e para manejar os mais importantes e vitais *bahseye* (benzimentos).

4.2. O *kumu* e seu *yaudó*: a potência da fala

Este tipo de conhecedor maior, que hoje entre os Waikhana parece estar representado pela figura do benzedor (*kumu*) – de modo um pouco diferente dos Tuyuka que, conforme F. Cabalzar (2010, p. 119), destacariam, sobretudo, os poderes do *baya*⁵³ – seria condizente com aquela especialidade de xamã que S. Hugh-Jones (1996) denominou de “xamã vertical”, em contraste com uma categoria de xamanismo mais comum na Amazônia, chamada pelo autor de “xamanismo horizontal”. Típico de sociedades que enfatizam a segmentariedade e a hierarquia e que são orientadas pela ideologia da descendência, como os tukano e aruak do noroeste amazônico, o “xamã vertical” seria um especialista de alto status social, cujo conhecimento e ofício estariam baseados no domínio de um *corpus* de saberes esotéricos transmitido de forma hereditária no seio de um círculo mais restrito de conhecedores. Ao contrário do “xamã horizontal”, figura

⁵³ A autora dirá, se baseando nas concepções tuyuka: “O conhecedor prototípico é um dançador antes de tudo (*baya*), mas também benzedor (*baseg#*), entoador (*wederige*), iniciador dos meninos, chefe de maloca (*wimak#*). No sentido mais forte, o dançador e benzedor é também liderança principal de uma maloca ou de uma região” (2010, p. 119). Pelo menos nos dias de hoje os waikhana parecem enxergar esse conhecedor prototípico na figura do chefe e *kumu*, antes de tudo, apesar de valorizarem muito os saberes e habilidades do *baya*.

ambígua e por vezes temida, cujo processo de aprendizado estaria assentado na busca e na vivência individual através de experiências auto-induzidas de transe e possessão⁵⁴, o xamã vertical, ou o *kumu* tukano, derivaria o seu poder de um acurado domínio da mitologia de origem e de um *corpus* de conhecimentos verbais relativamente fechado e altamente especializado. Tais saberes ou ‘falas’, pronunciadas em contextos de cura e/ou proteção e em determinadas ocasiões rituais, constituiriam os instrumentos por excelência da atuação do *kumu*, o qual se destacaria de outros conhecedores/benedores menores por possuir um domínio muito mais completo e profundo destas ‘falas’ ou encantações, e dos eventos mitológicos a elas associados. Conforme S. Hugh-Jones:

What distinguishes the real *kubu* is his total mastery of a much wider range of such spells, his knowledge of their associated mythology, and his ability and willingness to use this knowledge to interpret and control events for the benefit of a wider community of which he is the focus and, often, the leader (S. Hugh-Jones, 1999, p. 42)

Atuando em benefício de todo o grupo, o *kumu*, como conhecedor maior, teria, assim, uma importância fundamental para a manutenção da vida humana e para a própria reprodução do *socius*. Pois mais do que prevenir, diagnosticar e curar doenças, sua função seria a de mediar a necessária conexão com o passado ancestral, fonte de vitalidades, mas também de potências perigosas. Por meio de seu conhecimento, de seu pensamento e de sua fala, ele seria capaz de estabelecer um contato seguro e controlado

⁵⁴ Entre os povos tukano esta espécie de xamã seria representada pela figura do *yai*, comumente chamado de pajé ou pajé-onça. Considerado um ser poderoso e perigoso, o *yai* é um outro tipo de especialista que atuaria por meio de técnicas de cura e/ou agressão caracterizadas pela intervenção e manipulação direta do corpo do paciente e por experiências de transe com uso de alucinógenos. Enquanto o *kumu*, por meio de sua fala/pensamento e da fumaça do cigarro, atua, sobretudo, nas relações com o tempo-espaço da criação, com o universo ancestral, fonte das vitalidades das linhas e da hierarquia, o *yai* atuaria mais em uma política cósmica que envolve metamorfoses corporais e viagens aos diferentes domínios do cosmos, onde habitam diversos tipos de seres. É claro que na prática, estas duas especialidades não estão tão separadas assim, haja vista os Makuna (Cayón, 2010, p. 320-321) e os Cubeo (Goldman, 2004, p. 300-303), cujos xamãs parecem articular as duas funções. Além do que, o próprio *kumu* também atua em uma cosmopolítica que envolve relações com outros seres e domínios. De qualquer forma, esta distinção parece ter sim certa operacionalidade, atestada, por exemplo, no modo como os Tuyuka, segundo F. Cabalzar (2010, p. 56), destacam *niromakañe*, saberes maiores associados ao *baya* (dançarinos/cantores) e *baseg#* (benzedores), de agências de cura e agressão, ligadas ao xamã de tipo horizontal, ou *yai*, pajé-onça. No trabalho de Reichel-Dolmatoff (1971, p. 125-139) podemos encontrar também uma interessante análise a respeito das diferenças entre estes dois tipos de xamãs tukano.

com o universo mítico e com os poderes gerativos que ele carrega, atualizando-os neste mundo em prol da perpetuação da vida e da reprodução e crescimento do grupo. Nas palavras de S. Hugh-Jones:

Though the kubu has an important role in the prevention and cure of illness, his prime function is to effect the transitions – birth, initiation, and death – that ensure the socialization of individuals, the passage of generations, and ordered relations between the ancestors and their living descendants (Hugh-Jones, 1996, p. 44).

O que estou chamando aqui de ‘fala’, como correlato destes saberes e encantamentos verbais ressaltados por S. Hugh-Jones, é aquilo que os Waikhana chamam de *yauduhku* (ou *yaudó*) e os Tukano chamam *u’ukunsehé* (ou *u’uró*)⁵⁵. Tal conceito, que, como me alertava Marcelino, carrega “uma idéia muito grande” para ser traduzida em português, diz respeito tanto aos conhecimentos quanto às faculdades, habilidades e poderes que um conhecedor maior possui e que devem ser atualizados em determinados contextos rituais e em procedimentos de proteção e cura. Pois não basta conhecer estas ‘falas’ para que elas tenham a sua eficácia. É preciso saber pronunciá-las ou soprá-las corretamente, utilizando as palavras e as sequências certas, aquelas que se prestam a veicular as próprias falas, pensamentos e atos criativos e transformativos dos demiurgos e dos primeiros ancestrais míticos que viveram os eventos que elas narram. Manejadas pelo *kumu*, narrativas míticas, entoações cerimoniais, nomes, benzimentos e cantos, saberes que estariam inclusos neste conjunto de riquezas verbais também chamado de *yauduhku b#hk#na* em waikhana (“fala antiga” ou “fala ancestral”), funcionariam assim como veículos das vitalidades e potências gerativas dos tempos da criação e transformação do mundo e dos primeiros seres humanos.

Na verdade, conforme veremos, no tempo-espço mítico dos primeiros ancestrais não há diferença entre pensar, falar e agir. O que os ancestrais pensam e fazem constituem também suas falas, assim como o que dizem e pensam são também suas ações. Desse modo, as falas sopradas pelo *kumu*, na medida em que veiculam as potências criativas destes tempos primevos, teriam o poder de provocar efeitos concretos

⁵⁵ Para o teor deste conceito na língua tukano conferir Andrello (2006, p. 268; 281; 350; 353; 359) e Lasmar (2005, p. 219-236).

no mundo, criando, transformando, perpetuando a vida, o crescimento e a multiplicação. Ou ainda, como disse Andrello (2006, p. 268), o seu poder seria o de “reintroduzir no presente o passado mítico”, fonte de vitalidades e potências transformativas, abrindo assim uma passagem segura e controlada entre esta realidade espaço-temporal e o universo ancestral.

Podemos imaginar então a importância que a língua assume nesta configuração verbal de saberes e poderes. Pois como veículos das potências criativas do passado mítico, as falas cerimoniais seriam também manifestações das capacidades e essências espirituais distintivas associadas à língua (idioma) de cada grupo de descendência. Adquiridas pelos primeiros ancestrais no curso de sua longa viagem de transformação até o centro da terra (o que hoje é a região do Uaupés), as línguas, ao lado das flautas, enfeites e outras propriedades materiais e imateriais, seriam uma expressão da própria essência de vida (*kahtiró*) ou da alma (*hedipona*) dos ancestrais fundadores de cada povo. Por isso as diferenças entre as línguas, bem como entre os conjuntos de enfeites e flautas dos diversos grupos – diferenças muitas vezes imperceptíveis aos nossos olhos – estariam, sobretudo, naqueles componentes intangíveis que elas carregam: certas propriedades espirituais que conformam a identidade e a distintividade dos grupos de descendência e que, enquanto princípio vital, seriam responsáveis pela sua perpetuação.

Desse modo, se entre os povos tukano a língua parece funcionar como uma espécie de emblema da identidade do grupo, conforme argumentou Jackson (1983, p. 165), seria justamente por esta constituir uma expressão visível, ou audível, da força de vida (*kahtiró*) ou da alma (*hedipona*) do grupo – como, aliás, o próprio S. Hugh-Jones já havia chamado a atenção em seu artigo sobre nomação. Nas palavras do autor:

Jackson está correta ao afirmar que, na região do Vaupés, a língua funciona como um emblema codificado da identidade do grupo. No entanto, é muito mais do que isso. É também uma manifestação da essência, do espírito e da potência do grupo, uma essência e uma potência que estão condensadas nos vários nomes sagrados que um grupo possui e na língua que fala (2002, p. 48)

Nesse sentido, não é fortuito que a noção de língua, tanto como idioma quanto no que diz respeito às capacidades discursivas do xamã, seja também fundamental para o amplo conceito de *ketioka* makuna analisado por Cayón (2010). De acordo com o autor

(p. 160), o termo *ketioka*, que ele traduz por Pensamento, articularia duas palavras, *keti*, que significa cura, e *oka* que significa palavra, história e língua (idioma). Portanto, uma tradução literal de *ketioka*, conceito extremamente complexo e polissêmico que, segundo Cayón, estruturaria todo o sistema epistemológico e ontológico dos makuna, seria “palavra de cura” ou “linguagem de cura”, numa alusão ao poder criativo e transformativo que a língua e a fala assumem neste universo. Estas seriam expressões do pensamento e de suas potências criativas; expressões do poder primordial do tempo-espaço ancestral: esta outra dimensão da realidade em que pensar e falar é também agir e criar e que constitui a fonte das vitalidades e potências responsáveis pela perpetuação da vida. *Ketioka*, nesse sentido, segundo dizem os makuna, tentando aproximar o conceito de palavras em espanhol, seria também vida, alma, conhecimento, poder, bruxaria, ou, conforme Cayón, “pensamento-conhecimento-poder-habilidade-agência-multiplicidade-singularidade” (id., p. 162).

Em referência a todas estas acepções, *ketioka* teria ainda a ver, segundo o autor, com as características ou poderes xamânicos próprios a cada grupo de descendência, com o seu “ethos” (id., p. 161 e 315-316). Pois cada grupo teria seu *ketioka*, seu pensamento, seus conhecimentos, seus poderes, suas falas, sua força de vida, seus lugares sagrados, assim como tem sua língua, seu conjunto de enfeites, suas flautas de jurupari, propriedades materiais e imateriais oriundas do passado mítico e que seriam as manifestações de seu princípio vital e potências distintivas. Legadas pelos demiurgos e ancestrais fundadores de cada povo e transmitidas ao longo das gerações através das linhas agnáticas, tais propriedades vitais é que fariam de um indivíduo membro de determinado grupo de descendência, distinguindo-o ao mesmo tempo dos demais⁵⁶. Como disse F. Cabalzar (2010, p. 91-92), numa referência à mitologia de origem tuyuka e tukano em geral: “os grupos se distinguem pelo modo de transformação, pelo que pegaram, adquiriram nas diferentes Casas⁵⁷. É com isso que têm hoje, suas almas

⁵⁶ Nesse sentido, conforme já ressaltamos em outro momento, filiação e descendência teriam mais a ver com transmissão e circulação de vitalidades do que com questões genéticas e/ou jurídicas.

⁵⁷ A autora se refere às “Casas de Transformação” que na mitologia de origem dos povos tukano constituem pontos de parada ao longo do percurso da grande viagem de transformação dos ancestrais míticos até o centro da terra, no bojo de uma cobra-canoa. Adiante apresentaremos uma síntese desta saga mítica a partir da versão waikhana narrada por Laureano Cordeiro.

nomeadas no nascimento (benzimento do nome) e iniciação”. E aqui a língua parece fundamental na medida em que é ao mesmo tempo parte destas riquezas adquiridas e instrumento por meio do qual outras propriedades espirituais são transmitidas ao longo das gerações.

Desse modo, falar em transmissão de poderes e vitalidades no universo tukano seria também falar em nominação e iniciação. Conduzidas pelo *kumu*, esse conhecedor maior, tais cerimônias constituiriam os mais importantes canais de conexão com o passado mítico e, nesse sentido, desempenhariam um papel fundamental no processo de constituição da pessoa e no cuidado com a continuidade do grupo. Através das falas/pensamentos do *kumu*, mas também das danças, enfeites e flautas no caso da iniciação masculina, essências espirituais e princípios vitais oriundos do passado mítico se atualizariam neste mundo de modo a compor almas e corpos e a incrementar a força de vida (*kahtiró*) dos grupos. Conforme veremos adiante, tais princípios vitais ou força de vida transmitida na nominação, e mais tarde reiterada na iniciação, estariam encarnados em certos objetos e propriedades ao mesmo tempo materiais e espirituais, como bancos, cuias, cigarros, enfeites e flautas, bem como nas línguas, conhecimentos e lugares sagrados associados a cada grupo de descendência. Soprados verbalmente pelo *kumu*, e assim transportados do universo ancestral para o tempo presente, estes objetos, juntamente com os nomes, seriam os componentes espirituais que constituiriam a própria alma (*hedipona*) das pessoas, seu sopro de vida. Por seu lado, os enfeites e flautas manejados e exibidos nos rituais seriam como que as manifestações materiais e visíveis destes princípios espirituais e potências ancestrais responsáveis pela perpetuação da vida.

Dentre os poderes e habilidades de um conhecedor maior, as que devem ser mobilizadas no benzimento da alma (*hedipona bahseye*), atrelado ao nascimento e à nominação, e em determinados contextos rituais, sobretudo na iniciação masculina, mas também nas cerimônias de *kahpiwaya* e nos dabucuris, parecem ser as mais importantes e prestigiadas. Pois estes representam eventos chaves no processo de constituição da pessoa e na manutenção da vitalidade do grupo, exigindo do conhecedor um profundo domínio da mitologia de origem e uma acurada capacidade retórica que seria a manifestação de seu *yaudó*, isto é, dos poderes criativos de sua fala. Benzer a alma de um recém-nascido

ou de um jovem em processo de transição para a vida adulta, assim como conduzir as entoações cerimoniais nos contextos públicos dos grandes rituais, implica percorrer em pensamento/fala todo o processo da criação/transformação do mundo e dos primeiros seres humanos, e assim refazer a longa viagem subaquática dos primeiros ancestrais míticos até o centro da terra, através das “Casas de Transformação” existentes ao longo do trajeto. Nestas Casas, locais de origem de tudo o que hoje compõe o patrimônio de cada grupo de descendência, e a partir do que se deu o processo de transformação/humanização destes primeiros ancestrais, é que se buscam os nomes, os objetos, os ornamentos e as substâncias que constituirão a alma (*hedipona*) e que conformarão a vida (*kahtiró*) de homens e mulheres, adultos e crianças, conhecedores e pessoas comuns, irmãos maiores e menores. Do mesmo modo, entoadas publicamente nos mais importantes rituais, estas falas de origem (*yauduhku b#hk#na*), ao lado dos enfeites, flautas e outros instrumentos, é o que tornaria manifesta a força de vida e os poderes distintivos de cada grupo; ou, poderíamos dizer, o que tornaria manifesto o seu *ketioka*.

Dominar isto que os Waikhana chamam de *yauduhku b#hk#na*, fala antiga ou fala de origem, parece ser algo semelhante ao que os Tuyuka, segundo F. Cabalzar (2010, p. 119), consideram como uma especial capacidade oratória dos grandes conhecedores de entoar cerimonialmente “a bonita linha de origem”. Performadas no contexto da Casa em Festa, ritual de cantos e danças aonde são exibidos os enfeites e em que se faz o uso do *kahpi*, as entoações cerimoniais, *wederige hire* em tuyuka, seriam procedimentos de proteção e de incrementação da vitalidade e dos poderes distintivos do grupo por meio de uma operação retórica capaz de mobilizar de forma controlada as forças criativas do passado ancestral na medida em que percorre todo o caminho de origem e transformação das linhas de descendência, chegando até os tempos históricos. Como no benzimento da alma, o que se refaz através do pensamento/fala destes conhecedores de maior poder é a própria viagem ancestral pelas “Casas de Transformação”, a qual dará origem à verdadeira humanidade. Com isso se atualizam potências transformativas e humanizadoras que passam a compor almas e corpos e a incrementar a força de vida dos grupos. Por isso é que o benzimento da alma e as entoações cerimoniais estariam dentre

os mais valorizados procedimentos xamânicos inclusos na categoria de *niromakañe* (saberes de maior valor), exigindo habilidades e um grau de conhecimento apenas controlado pelos irmãos/conhecedores maiores. Como dirá F. Cabalzar (id., p. 101): “Estes dois procedimentos são comparados, pois cada qual a seu modo, atravessa a linha das Casas de Transformação. Fonte de vida e poder que o benzedor percorre atualizando a vida e poder”.

Mas no âmbito destes conhecimentos de maior valor, que consistem em saberes de caráter esotérico, haveria ainda uma série de outros *bahseye* (benzimentos) cujo manejo e eficácia dependem igualmente de um acurado domínio da mitologia e de uma capacidade retórica própria aos grandes benzedores, representados na figura do *kumu*. Aqui estariam inclusos os encantamentos para a cura de alimentos, para a purificação de lugares, para auxiliar e proteger no momento do parto, para proteção contra doenças e ataques de seres invisíveis, genericamente chamados de *Wai Mahsã*, Gente Peixe, dentre outros procedimentos igualmente cruciais para a manutenção da vida de homens, mulheres e crianças num mundo onde tudo parece conter um potencial de perigo. Apresentando graus variados de dificuldade e potência, tais benzimentos se encontram igualmente informados no *corpus* mitológico que o *kumu* domina e entoa nas ocasiões rituais e constituem instrumentos por meio dos quais é possível mediar e controlar as necessárias relações cosmopolíticas que envolvem os humanos, os ancestrais e outros seres inimigos.

4.3. Um futuro sem grandes conhecedores

No tempo em que passei entre os Waikhana pude ouvir em diversas ocasiões algo parecido com o que F. Cabalzar (2010) ouviu de seus interlocutores Tuyuka: o juízo corrente de que hoje, mesmo entre os maiores, ninguém mais estaria sendo preparado para ser grande benzedor e conhecedor de cantos e danças e que os saberes e benzimentos atualmente em circulação seriam mais simplificados e bem menos potentes do que eram no tempo dos antigos. Esta situação, segundo os índios, seria uma consequência das mudanças no modo de vida acarretadas com o estreitamento do contato com a civilização

dos brancos, processo que levou ao abandono de parte das práticas rituais tradicionais e à adoção da educação escolar como principal via na formação dos jovens. Dizem que com isso os velhos foram parando de falar e de transmitir aos filhos e netos os seus saberes, ao mesmo tempo em que começaram a abrandar os benzimentos para adequá-los aos novos padrões de vida, de comportamento, de alimentação.

Os próprios benzedores costumam contar que com a vida desregrada que muitos levam hoje, sem respeitar as restrições alimentares e de comportamento, benzer a alma das crianças e jovens com nomes e poderes de grandes potências seria muito perigoso, já que sem os devidos cuidados corporais que é preciso manter em determinados períodos do ciclo de vida, as potências que a pessoa carrega poderiam acabar lhe “estragando” ao invés de fortalecê-la. Primeiro porque, ao que parece, os próprios poderes criativos oriundos do passado ancestral que o benzedor mobiliza para compor a alma das crianças e dos jovens que entrarão para a vida adulta, exigem um trabalho de domesticação através de restrições alimentares e de comportamento cujo rigor será diretamente proporcional à profundidade espaço-temporal que ele percorre para buscar os nomes e outros elementos que constituirão o *hedipona* (alma-coração) da pessoa. Quanto mais longínquos estiverem, mais potentes eles serão, mas serão também, por isso mesmo, mais perigosos, tanto para a pessoa quanto para o próprio benzedor. Em segundo lugar, revestir a alma com grandes poderes sem que se tome os devidos cuidados alimentares e comportamentais, tornaria a pessoa ainda mais vulnerável aos ataques de *Wai Mahsã* (Gente Peixe) e outros seres hostis, na medida em que lhe daria maior visibilidade frente ao chamado “mundo de baixo”. Por isso é que seria mais prudente hoje abrandar os benzimentos e compor a alma com nomes e objetos menos potentes, mas que, por outro lado, deixariam as pessoas menos vulneráveis.

Diz-se que os grandes conhecedores que ainda restam são os que tiveram sua alma-nome benzida com poderes maiores, com ornamentos e flautas⁵⁸. Preparados desde

⁵⁸ Podemos encontrar em Cayón (2010, p. 317-324) e em F. Cabalzar (2010, p. 110-118) dados muito interessantes a respeito da nomenclatura e da diferença de procedimentos conforme as prerrogativas daquele que está sendo nomeado. Cayón nos fala de objetos diferenciais que entram na composição da alma das pessoas conforme suas profissões/especialidades e F. Cabalzar trata da composição diferencial da alma-nome dos conhecedores/irmãos maiores face àqueles que são *buri nira*, “um qualquer”. Meus próprios dados de campo não me permitem aprofundar a análise dos procedimentos de nomenclatura no nascimento e

pequenos para serem *kumus* e/ou *bayas*, por meio de ensinamentos, encantamentos e práticas corporais, os conhecimentos que hoje guardam seriam mais completos e potentes, apreendidos diretamente dos antigos através de seus pais e avôs. Como me dizia Laureano sempre que conversávamos a respeito destes saberes maiores, isto que um conhecedor fala, e que ele próprio estava a falar, não era invenção da cabeça, mas sim histórias/pensamentos que os Waikhana mais antigos contavam e que foram transmitidas pelos próprios *Pamulin Mahsã*, “Gente da Transformação”, os primeiros ancestrais míticos que povoaram o Uaupés no início dos tempos. Por isso seriam saberes de muito valor e poder, que exigiriam determinados cuidados por parte destes que os portam e que os mobilizam para proteger e curar pessoas, alimentos, lugares.

Já mencionamos que antigamente estas falas de origem eram entoadas pelos velhos conhecedores nos mais importantes rituais, como o jurupari, *kahpiwaya* e nos grandes dabucuris. Realizadas nos intervalos entre os movimentos de cantos e danças, as entoações tinham o poder de conectar o presente ao passado ancestral, mobilizando assim os poderes criativos dos tempos míticos. Do mesmo modo, ao lado dos enfeites e outros instrumentos sagrados, serviam para relembrar e reforçar publicamente as linhas de origem, os poderes distintivos e as prerrogativas de grupos e clãs, seja internamente, seja perante os afins, como no caso dos dabucuris. Com isso, tais saberes acabavam tendo uma maior visibilidade e uma mais ampla circulação, permitindo que grande parte das pessoas tivesse pelo menos um entendimento geral da história de origem de seu grupo e de seu clã.

Contudo, dizem que era entre os maiores que estes conhecimentos de maior poder eram transmitidos e ensinados de forma mais completa e profunda, pois justamente estes é que deveriam ser grandes benzedores e conhecedores de cantos e danças. O preparo começava desde o nascimento, com o benzimento da alma-nome com poderes maiores, e prosseguia por um longo período da vida para aqueles que realmente demonstrassem aptidão e interesse pelo ofício. Os neófitos tinham que se submeter a rígidas restrições e

na iniciação e sua diferença conforme as especialidades e as posições hierárquicas. O que sei é que os maiores, que seriam preparados também para serem chefes, *kumus* e/ou *bayas*, receberiam outros objetos (de maior poder) além daqueles que compõem a alma das pessoas comuns, dos menores (tanto homens, quanto mulheres), como bancos, cigarros e cuias. Dentre estes objetos de maior poder estariam os enfeites, o cetro-maracá ou bastão de comando (*yag#*) e as flautas sagradas.

práticas corporais que envolviam dietas, jejuns, abstinência sexual, banhos diários na água fria da madrugada, ao mesmo tempo em que passavam noites inteiras sentados junto aos velhos para escutar e memorizar as extensas falas ancestrais de seu grupo. Segundo Laureano, primeiro se aprendiam os benzimentos e cantos mais simples e de mais fácil memorização e somente quando estes estavam já bem fixos no pensamento é que se passava para o estágio seguinte. E assim aos poucos os saberes iam se complexificando e se aprofundando, o que exigia uma capacidade de memória e de reflexão cada vez mais apurada, assim como um maior autocontrole. A utilização de substâncias como o ipadu e o *kahpi* era também fundamental na medida em que estas auxiliavam no aprendizado e na memorização, expandindo o pensamento e a capacidade reflexiva dos jovens iniciandos⁵⁹. Além disso, neste processo os jovens aprofundavam os seus conhecimentos da língua paterna, a qual passaria a ser seu principal instrumento de atuação enquanto benzedor e entoador das falas de origem.

Mas como já mencionamos, dentre os velhos de hoje, segundo dizem, somente alguns poucos teriam tido essa formação e aprendizagem com os antigos, ou ao menos algo próximo a isso. Pois depois do abandono das malocas, de grande parte das práticas rituais, da introdução da educação escolar e de todas as mudanças no modo de vida, quase ninguém mais teria sido preparado propriamente para ser grande benzedor e dançarino/cantor, mesmo entre os maiores. Com isso, os saberes outrora mobilizados, transmitidos e transacionados em certas ocasiões rituais, apesar de serem ainda essenciais para a vida de todos, teriam perdido parte de sua visibilidade e estariam hoje sendo transmitidos de forma muito mais simplificada e enfraquecida.

Refletindo sobre este contexto atual alguns diziam mesmo achar que estes saberes maiores poderão acabar morrendo junto com os velhos que ainda os têm, já que muitos dos conhecedores não querem mais falar e os próprios filhos e netos não estariam mais interessados em ouvir e aprender as falas de seus pais e avôs. Como disse uma senhora waikhana de Iauaretê: “esses aí [os jovens] só dão valor pros velhos quando a mulher fica grávida do primeiro filho e eles vêm que não sabem nada de benzimento pra proteger a

⁵⁹ Para o processo de formação do *kumu*, em contraste com o do pajé, *yai*, ver S. Hugh-Jones (1996) e Reichel-Dolmatoff (1971, p. 125-139). No trabalho de Lasmar (2005, p. 231-235) é possível encontrar também uma elucidativa e sintética consideração a este respeito.

família... aí correm pra chamar os velhos”; o problema, dizia ela, é quando já não puderem mais contar com a ajuda deles. Ou, conforme se indagava Marcelino em seus momentos de reflexão sobre o futuro da cultura waikhana: “quando estes últimos velhos que ainda têm o conhecimento morrerem o que vai ser da nossa cultura?”. Já sem os rituais em que estes saberes eram mobilizados, transmitidos e atualizados, tanto entre as patrilinhas, quanto em círculos mais amplos de relações, e com a suposta falta de interesse dos mais jovens em apreendê-los, alguns parecem mesmo aventar um futuro em que não haverá mais quem saiba fazer nominação, proteção de parto, de comida, de lugares.

E entre os Waikhana do lado brasileiro este tipo de preocupação parece ser ainda maior já que até mesmo a própria língua estaria sendo abandonada pelas novas gerações falantes de tukano. O que se passa é que a perda da língua parece significar, no limite, a possível perda ou enfraquecimento dos saberes e poderes distintivos que ela veicula e que são responsáveis pela própria perpetuação da vida. Pois apesar de ser admissível que alguns benzimentos sejam feitos em tukano, e mesmo por benzedores de outros grupos, como os Desana, que são tidos como grandes especialistas em procedimentos de cura/proteção, parece haver um entendimento geral de que somente a própria língua pode veicular e transmitir com propriedade as potências distintivas do grupo. Por isso, parece ser ainda um tanto impensável para os waikhana mais velhos que as narrativas de origem, outrora entoadas nos rituais, e certos procedimentos mais vitais como a nominação, sejam seriamente operados por meio de outra língua que não seja a waikhana⁶⁰. É por isso que os grandes conhecedores seriam também os maiores eruditos da língua, o que lhes daria o poder de falar conforme os próprios ancestrais míticos e pós-míticos vieram falando desde a transformação.

⁶⁰ É claro que isto é passível de ajustes e ressignificações, já que grupos como os Tariano e Arapasso, que há tempos não falam mais a própria língua, não deixaram, contudo, de realizar seus benzimentos e falas de origem, as quais são pronunciadas em tukano. Mas hoje a língua parece ser ainda encarada pelos Waikhana como um elemento fundamental na transmissão de conhecimentos e propriedades vitais distintivas do grupo.

4.4. Negociações em torno de uma fala

Era isso o que o próprio Laureano me dizia sobre sua fala, a qual foi gravada, transcrita e traduzida com o intuito de produzir um livro com a história de origem waikhana, tarefa para a qual fui solicitada a colaborar. Ele, como um conhecedor maior, formado entre os antigos, não estava “falando à toa” na frente do gravador. Suas palavras seriam aquelas que foram transmitidas pelos próprios *Pamulin Mahsã*, através dos velhos com os quais conviveu, sobretudo o seu avô Raimundo, que fora chefe e líder ritual dos Wehetada Bahuí ainda no tempo das malocas. Hoje, tais saberes e falas que Laureano guarda fixados em sua alma e em seu pensamento são mobilizados em contextos mais discretos do que eram no tempo de seu avô, quando os Waikhana ainda realizavam os grandes rituais e festas tradicionais: particularmente nos contextos em que ele é solicitado para benzer um parto, o primeiro banho da criança, fazer a cerimônia de nomeação, proteger lugares onde se construirá uma nova casa ou em época de abertura de roça, dentre outros procedimentos de proteção fundamentais para o incremento e manutenção da vida de todos em Pohsaya Pitó⁶¹. Talvez por isso a idéia de passar sua fala para o papel tenha sido acatada por Laureano como uma possibilidade de restaurar em alguma medida a visibilidade que estes saberes tinham no passado.

Pois a idéia de gravar e registrar no papel a sua fala não foi exatamente de Laureano, mas sim de Marcelino, seu irmão menor⁶². Marcelino, que foi meu principal interlocutor durante o tempo que passei em Pohsaya Pitó, é uma figura muito importante e muito ativa na vida da aldeia, já que dirige a escola waikhana e coordena todo o conjunto de escolas do médio Papuri (EIPYWP). Por causa de sua posição, ele parece demonstrar uma grande preocupação com a formação dos jovens e com o futuro da

⁶¹ Há ainda em Pohsaya Pitó um homem desana, casado com uma mulher waikhana de lá, que é também considerado um grande benzedor, sendo solicitado em diversas situações para benzer parto, curar doenças e, pelo que me foi dado a saber, ele teria mesmo realizado a nomeação de um bebê waikhana que nasceu no período em que estive em campo. Quanto a isso, pode-se dizer que o fato gerou certa polêmica, pois ouvi alguns reclamarem que não estaria certo um desana benzer a alma de uma criança waikhana, pois sendo coisa muito séria, o benzimento do nome só deveria ser realizado por um benzedor do próprio grupo.

⁶² Marcelino é o terceiro dos filhos de Francisco Cordeiro, o homem mais velho do grupo hoje. O avô de Francisco era o irmão menor de Henrique – avô de Laureano que faleceu muito antes dele nascer – e do velho Raimundo – que foi quem o criou e o introduziu no universo dos saberes maiores. É por isso que, mesmo sendo dez anos mais novo que Francisco, Laureano é considerado seu irmão maior.

cultura waikhana, uma vez que no contexto atual, conforme ele mesmo disse, os pais e os avôs estariam deixando de passar para os filhos e netos os seus conhecimentos sobre a história de origem, sobre a importância dos benzimentos, sobre o modo de vida dos antigos e, no caso waikhana, até mesmo sobre a própria língua. Com isso os jovens estariam aderindo cada vez mais ao modo de vida e aos valores dos brancos, tornando-se “rebeldes” e desinteressados por sua própria cultura. É por isso que, em sua visão, todo esse conhecimento ancestral que alguns, como Laureano, ainda possuem, deveriam ser gravados e registrados no papel para que fossem bem guardados e, assim, transmitidos para as futuras gerações como parte dos conhecimentos escolares.

Nesse sentido, o seu interesse em receber uma antropóloga na aldeia, que pudesse ajudá-los com o registro e a escrita destes saberes orais relacionava-se, em grande medida, a esta sua preocupação com a preservação da cultura e com o futuro das novas gerações. Pois, segundo ele, depois do suposto afastamento de Dorvalino do âmbito destas iniciativas, quase nada mais teria sido feito em prol do fortalecimento cultural do povo Waikhana.

Contudo, como já tive oportunidade de mencionar, aos poucos foi ficando claro que o seu interesse na narrativa de Laureano – ou em sua fala (*yauduhku*) – e mesmo a sua preocupação com o futuro da cultura waikhana, envolviam questões mais profundas do que, a princípio, o seu discurso deixava transparecer. Explico. É que já nos primeiros dias de minha estada em Pohsaya Pitó, comecei a me dar conta de que o trabalho de registro da fala de seu irmão maior parecia representar para ele uma oportunidade de acessar e aprender de forma mais aprofundada determinados conhecimentos que mesmo seu pai, o mais velho do grupo Wehetada Bahuí hoje, já não possuiria. E o primeiro indício desta situação foi que, de forma um pouco diferente do que Marcelino havia dito sobre o interesse de seu irmão maior em me contar a história waikhana para que eu pudesse ajudá-los a colocá-la no papel – aliás, uma das funções reservadas hoje aos antropólogos no rio Negro (a respeito disso ver Andrello, 2010 e S. Hugh-Jones, s.d/b) –, dias depois em que cheguei à Pohsaya Pitó, ele veio me chamar para que fôssemos ‘negociar’ com Laureano a respeito da gravação e do registro da narrativa.

E foi, de fato, uma longa negociação. Sentados no barracão que fica em frente à casa de Laureano, os dois conversaram durante várias horas e uma aura de extrema formalidade parecia revestir toda a conversa. Vez ou outra Marcelino se dirigia a mim pra explicar ou perguntar alguma coisa, fazendo o papel de intérprete entre eu e seu irmão maior, apesar deste falar e entender perfeitamente o português, o que deixava o encontro ainda mais formal. E o pouco que pude compreender desta longa conversa, é que Marcelino argumentava com Laureano a importância de registrar e guardar a história sagrada dos Waikhana, assim como os Desana e os Tukano já haviam feito com as suas histórias⁶³. Ele tentava mostrar para seu irmão maior que escrever um livro com essa fala antiga, seria como possuir uma bíblia waikhana, que poderia ser lida e estudada pelos mais jovens. Argumentava ainda que eles deveriam aproveitar a presença da antropóloga branca (*pehkasã*) e seu interesse em ouvir a história deles, já que eu poderia auxiliá-los com a escrita e a confecção do livro.

Por fim, depois de muita conversa, Laureano concordou em gravar a narrativa dizendo que se ele tinha essa história e se eu estava realmente interessada em ouvir e ajudar a colocá-la no papel, ele não iria soviná-la – conforme me contou Marcelino, que na ocasião fazia o papel de intérprete. Então acordaram como e onde a gravação seria feita e no dia combinado eu, Marcelino e o atual “capitão” da aldeia (sobrinho de Marcelino) nos dirigimos à casa de Laureano, que, para minha surpresa, nos aguardava com um *wha boho*⁶⁴ pendurado no pescoço. A impressão era de que, para ele, esta passava a representar também uma ocasião em que ele podia exhibir e fazer reviver aquilo que ainda guardava da riqueza deixada pelos antigos e, ao mesmo tempo, enfatizar sua posição enquanto “cabeça” dos Wehetada Bahuí.

O contexto de gravação da narrativa foi assim uma ocasião bastante solene. Posicionando-se à frente de seus ouvintes, e bem em baixo de um grande coro de sucuri que ele guarda fixado em uma das vigas de seu barracão, Laureano iniciou sua longa fala

⁶³ Dentre os oito volumes da coleção “Narradores Indígenas do rio Negro”, quatro são Desana e dois são Tukano. É a estes livros que Marcelino se referia.

⁶⁴ Ornamento feito de pedra de quartzo polida em forma de cilindro e usado como adorno de pescoço. Entre todos os grupos da região se reconhece que a sua posse e o seu uso é uma prerrogativa dos “chefes”, indivíduos que ocupam as posições mais elevadas na hierarquia de senioridade. Goldman (1963, p. 98 e 152) conta que entre os Cubeo somente aqueles pertencentes à sibs de alto *rank* poderiam portar este ornamento.

referindo-se a ela, em português, como o “antigo testamento”. A narração durou quase três horas e durante todo tempo pude perceber que, ao mesmo tempo em que demonstravam uma grande admiração em ver Laureano falar, aqueles que o ouviam carregavam no olhar certa tristeza e um ar bastante pensativo. No final Marcelino me disse que ouvindo essa fala de Laureano ele realmente ficava um pouco chocado com o que aconteceu com a vida deles depois que os brancos e os padres chegaram e que o entristecia pensar no modo como todos vivem hoje, sem as festas que os seus avôs faziam, sem os enfeites de dança e sem os rituais tradicionais. Além disso, desabafou, “lembrar dos antigos deixa a gente sempre triste de saudades”.

Os dias que se seguiram à gravação da fala de Laureano foram de intenso trabalho para mim e, sobretudo, para Marcelino. O seu empenho na transcrição da gravação e a sua disposição em sentar-se comigo diariamente para trabalhar com a tradução da narrativa, renderam bons frutos, para mim e para ele. Neste período travamos longas conversas e tivemos a oportunidade de refletir e discutir a respeito de vários temas que interessavam a ambos. E foi aqui que pude ter certeza de que o seu interesse na narrativa de seu irmão maior estava além do que o seu discurso enquanto dirigente da escola waikhana (e coordenador da EIPYWP) deixava transparecer. As falas antigas ou falas de origem, *buhkuna yauduhku*, como as narrativas míticas são por vezes designadas, estavam longe de representar simples histórias a serem arquivadas em livros para as futuras gerações⁶⁵. A possibilidade de acessá-las em níveis mais profundos, algo reservado, idealmente, a indivíduos de mais alta hierarquia, significava, ao mesmo tempo, a possibilidade de entrar em contato com um poderoso *corpus* de saberes ancestrais que permitiria manejar de forma correta uma série de procedimentos xamânicos fundamentais para a vida dos índios, como a própria cerimônia de nomeação (*wa'me bahseye* ou *hedipona bahseye*) e vários tipos de benzimentos de proteção e cura (*bahseye*). Transmitidas pelos próprios ancestrais míticos que viveram a grande história que elas

⁶⁵ Vale ressaltar, contudo, que os próprios livros, enquanto objetos, estariam assumindo hoje entre os grupos tukano um significado e um valor propriamente cosmológico, ou ritual, conforme demonstrou Andrello (2010) em um artigo recente. Como o autor já havia sugerido em outro momento, os livros de mitologia não seriam “reificados como coisas em si mesmas, mas considerados objetos de valor, pois aquilo que registram é foco de alta estima subjetiva. São, ao mesmo tempo, objetificação e personificação...” (2006, p. 283).

narram, e hoje controladas por poucos velhos que teriam tido o privilégio, ou a prerrogativa, de herdá-las de seus pais ou avôs, estas falas e os saberes que elas informam seriam ao mesmo tempo veículos das vitalidades e poderes ancestrais e instrumentos de atuação em uma cosmopolítica envolvendo os humanos, os ancestrais e outros seres invisíveis que ainda hoje ameaçam a vida das pessoas, genericamente chamados de *Wai Mahsã*, Gente Peixe.

Desse modo, foi num contexto de mútua negociação que tanto eu quanto Marcelino pudemos ter acesso à fala de Laureano e que pudemos dialogar e aprofundar um entendimento da mitologia de origem waikhana, cujo teor passo agora a apresentar. Ressalto que o modo como o material será exposto visa oferecer apenas uma explanação geral desta mitologia no intuito de aprofundar alguns dos temas que viemos tratando até aqui. Farei, portanto, uma apresentação bastante livre e sintética do conteúdo narrado por Laureano, incorporando na própria exposição dados e informações apenas implícitos na narrativa original, provenientes tanto dos comentários e interpretações de Marcelino, quanto de algumas outras versões da mitologia de origem waikhana, constantes no trabalho de Dorvalino; além, é claro, de minhas próprias considerações.

Vale enfatizar também que pontos importantes da narrativa identificados por Laureano, e mesmo por Marcelino, como trechos ou substratos de benzimentos, não puderam ser devidamente traduzidos e aprofundados por nós, em parte por falta de tempo, mas também por uma visível evitação de ambos, sobretudo de Laureano, em expor abertamente este tipo de saber. Percebendo tal ressalva, acabei não insistindo. Este foi um dos motivos pelos quais não consegui ter acesso a nenhuma sequência de falas tal qual elas são pronunciadas/sopradas nos contextos específicos dos benzimentos. O que tenho são somente indicações de pontos da narrativa que seriam a base de determinados procedimentos de proteção hoje operados pelos benzedores. Além disso, no decorrer do processo de tradução, o próprio Marcelino dizia achar que Laureano poderia estar ocultando, ou “sovinando”, como eles dizem na região, alguns trechos ou eventos míticos que ele mesmo sabia que seu irmão maior tinha, mas que não constavam na gravação. Talvez por isso, certos eventos que são por vezes centrais na mitologia tukano, como os que se referem ao jurupari, por exemplo, estão ausentes na narrativa de Laureano.

Tal fato é interessante e nos faz pensar naquilo que observou F. Cabalzar (2010) a respeito do paradoxo que permeia estes saberes maiores, os quais entrariam numa “complexa interação entre o segredo e a revelação, o encobrimento e a exibição” (id., p. 78). Como dirá a autora, baseando-se nas análises de S. Hugh-Jones⁶⁶:

É importante ressaltar que o conhecimento, para ter valor, precisa ser de um lado, mantido secreto, de outro, apresentado, performado, exibido (S. Hugh-Jones, 2002). Se ficar totalmente secreto, ninguém saberá que você tem. Se for totalmente aberto, perde a capacidade de diferenciar entre velhos e jovens, conhecedores maiores / gente que não sabe nada (à toa ou *buri nira*), maiores e menores, meu grupo e outro grupo, homem / mulher (id., p. 77).

Desse modo, adianto que o que apresentarei a seguir consiste apenas numa aproximação inicial e muito geral ao *corpus* mítico-cosmológico que estas falas informam e que constitui a base para as práticas e ações xamânicas necessárias para a perpetuação da vida das pessoas e do próprio grupo.

4.5. Povo Peixe e Gente Cobra: o princípio da vida

Os Waikhana, assim como a grande maioria dos povos tukano, reconhecem que os seus primeiros ancestrais surgiram no extremo leste da terra, num local chamado *Ahpenkô Taro*, Lago de Leite, ao lado dos ancestrais Tukano e Desana. Criados por *Uhpó Kôãkhun*, Deus Trovão ou Avô do Universo⁶⁷, a partir de resíduos encontrados nos diferentes domínios do cosmos, e vivendo inicialmente como *Wai Mahsã*, Gente Peixe, estes primeiros ancestrais chegaram ao Uaupés depois de uma longa viagem subaquática a bordo de uma cobra-canoa, denominada *Pamulin Yhkhsoa*, “Canoa de Transformação”. Constituindo, ao mesmo tempo, uma passagem entre distintas dimensões espaço-temporais, ou entre distintos níveis cósmicos, a viagem ancestral do Lago de Leite até o Uaupés, região considerada como o centro do mundo, representa

⁶⁶ O trabalho de Hugh-Jones (2002) referenciado pela autora é o seu artigo sobre nomação já citado por nós. Ver bibliografia.

⁶⁷ *Uhpó* é trovão e *kôãkhun*, que hoje todos traduzem por Deus, Divindade, significaria literalmente osso-ser: *kôã* é osso e *khun* é uma palavra que singulariza o substantivo ao qual está associada; por isso os índios a traduzem por “ser”. Adiante apresento uma breve nota acerca do significado que tem o osso na cosmologia tukano.

também um longo processo de transformação e desenvolvimento a partir do qual estes primeiros seres ancestrais puderam finalmente alcançar a forma humana. Por isso, eles mesmos ganharam o nome de *Pamulin Mahsã*, “Gente da Transformação”, aqueles que passaram pelo processo de humanização⁶⁸. Do mesmo modo, determinados pontos ao longo do trajeto identificados como locais ou malocas onde os ancestrais encostaram para descansar, benzer, fazer festa e vivenciar uma série de eventos cruciais para a sua transformação em seres humanos verdadeiros, serão chamados de *Pamulin W#’#*, “Casas de Transformação”. Hoje estes são locais de muito poder, que constituem as fontes dos nomes e vitalidades mobilizadas pelos benzedores nos procedimentos de proteção e cura.

As “Casas de Transformação” são também os locais onde estes primeiros ancestrais míticos obtiveram uma série de artefatos, capacidades e conhecimentos que passaram a compor seu aparato ritual e a servir como meio de proteção e intensificação de sua “potência de vida” (*kahtiró*). Dentre estas aquisições encontram-se aqueles bens materiais e imateriais já ressaltados por nós em diversos momentos deste trabalho, tais como ornamentos de dança, objetos cerimoniais, substâncias rituais, rezas xamânicas, cantos, danças, nomes, a língua e as próprias falas que contam a história desta saga ancestral. Transmitida agnaticamente através das gerações, esta riqueza (*doedikhen*) é o que passará a compor o patrimônio ritual de cada grupo de descendência, sendo ao mesmo tempo a manifestação e o veículo dos princípios espirituais e das potências envolvidas no processo de transformação/humanização ancestral. Por isso é que as “Casas de Transformação”, e as riquezas que foram nelas obtidas, são ainda hoje cruciais nos procedimentos xamânicos de constituição da pessoa e de manutenção da vitalidade do grupo, ainda que grande parte de seu aspecto visível e tangível tenha sido eclipsado com a repressão missionária.

É interessante notar que as falas de origem waikhana, e em particular a que foi entoada/narrada por Laureano, possuem três momentos distintos, os quais parecem

⁶⁸ *Pamulin* significa algo em torno de ‘fermentar’ e ‘transformar’. Quando perguntei para Marcelino em quais outros contextos se utilizava esta palavra, ele imediatamente se referiu ao caxiri no cocho, fase em que passa pelo processo de fermentação e adquire sua capacidade de embriaguez. Para uma análise da articulação entre estes dois processos – o processo da fermentação do caxiri e da transformação ancestral – conferir Andreello (2006, p. 353).

apresentar graus variados de importância, complexidade e poder. O primeiro momento, conforme veremos, narra os passos dados pelo Avô do Universo em seu trabalho xamânico de criação e incrementação da vida (*kahtiró*) dos primeiros ancestrais da verdadeira humanidade. Nele encontram-se as bases para alguns dos mais importantes e vitais *bahseye*, bem como trechos ou falas essenciais para uma operacionalização mais completa e potente do benzimento da alma (*hedipona bahseye*). Por isso, esta primeira parte da narrativa parece ser altamente valorizada pelos grandes benzedores, pois seria o fundamento dos procedimentos xamânicos de maior dificuldade e poder. Por outro lado, justamente por remeter a uma maior profundidade espaço-temporal e, desse modo, constituir a fonte de potências maiores, parece exigir um manejo mais cuidadoso e controlado, pois, do contrário, pode mesmo se tornar uma fonte de perigos.

O segundo momento remete à grande viagem de transformação dos primeiros ancestrais à bordo da cobra-canoa e é caracterizado por uma fala que refaz todo o percurso da embarcação desde o Lago de Leite até o centro do mundo, passando pelas inúmeras “Casas de Transformação” existentes ao longo do percurso. O que os ancestrais vivenciam nestas Casas constitui as bases para a configuração atual do mundo, informando, assim, diversos tipos de procedimentos técnicos, regras sociais e ações xamânicas hoje fundamentais para a vida nesta terra. Esta é também uma parte muito valorizada da narrativa e constitui, digamos assim, o núcleo da mitologia de origem dos povos tukano. Quanto mais Casas um conhecedor/benzedor é capaz de citar e quanto mais detalhado é o seu conhecimento a respeito dos eventos relacionados a cada uma delas, mais completa e poderosa será a sua fala. É por isso que as discussões entre conhecedores muitas vezes recaem em polêmicas a respeito de quem teria a relação mais completa destas Casas, bem como a ordem correta e os eventos a elas associados.

Já o terceiro momento da narrativa representa uma outra etapa da história ancestral, que podemos mesmo considerar como um período pós-mítico; ou, conforme C. Hugh-Jones (1979, p. 39), como uma “*descent era*”. Esta se inicia após a chegada dos ancestrais waikhana à última Casa, chamada de *Hedi Wʰʰ* (Casa do Suspiro) e localizada nas cabeceiras do igarapé Macucu. Deste ponto em diante o que vemos é a história de um tempo propriamente humano, marcada pelo crescimento dos Waikhana enquanto um

grupo de descendência exogâmico, pelas alianças matrimoniais com grupos afins e pelas segmentações internas. Do mesmo modo, aqui as histórias dos diversos subgrupos e clãs se particularizam, permeadas por brigas, disputas por prerrogativas, rupturas, deslocamentos e migrações. São estas histórias que, no limite, dão conta de explicar a atual configuração socioespacial do povo Waikhana, apresentada de forma sucinta no terceiro capítulo deste trabalho, com base no modelo interpretativo de Dorvalino Chagas – ele próprio baseado, em grande medida, na narrativa de Laureano.

Ressalto que, por falta de tempo, esta parte final da narrativa não pôde ser devidamente traduzida durante o período em que estive em campo. O que pude obter foi apenas uma síntese geral feita por Marcelino na medida em que ele ia escutando a gravação. Contudo, adianto que este não é o motivo principal pelo qual a apresentação que farei aqui da fala de Laureano se concentra sobretudo nos dois primeiros momentos da história de origem waikhana. A questão relevante, me parece, é que no que diz respeito aos conhecimentos de caráter mais marcadamente esotérico, ou aos saberes de maior valor – cuja importância no universo sociocosmológico waikhana viemos tentando demonstrar ao longo deste capítulo – estes foram os momentos destacados por meus próprios interlocutores. Pois é aqui, dizia Laureano, que estaria “a Grande História Waikhana”, fonte de saberes e poderes maiores. Portanto, vamos a ela.

4.5.1. O tempo da criação

Conta-se que, antigamente, num tempo anterior ao surgimento dos primeiros ancestrais, o mundo era uma casa, uma maloca, em cujo seio corria um rio. Esta casa, que continha todo o universo, chamava-se *Tauro Wu'u* (Casa da Barragem). Foi *Uhpó Kõãkhun*, Deus Trovão ou Avô do Universo, quem criou *Tauro Wu'u* através de seu pensamento. *Uhpó* apareceu por si mesmo na Casa de Pedra de Quartzo (*Uhta Boho Wu'u*) e no início era somente ele. Manifestava-se como ‘puro pensamento’ (*tu'otuaye bahueye*)⁶⁹ e foi assim que fez aparecer *Tauro Wu'u*, a casa-universo. Aí viveram as primeiras ‘gentes’ (*mahsã*) criadas por ele através do sopro da fumaça do cigarro. Mas

⁶⁹ “Pensamento que faz aparecer”.

essas ‘gentes’ do início, por não terem conseguido viver de acordo com os ensinamentos de *Uhpó*, foram exterminadas pelo grande dilúvio que assolou *Tauro Wt’u* no início dos tempos. Teria sido o próprio *Uhpó* quem decidiu acabar com a sua primeira criação, pedindo a *Se’ê Pino*, uma grande cobra que podia também se transformar em pássaro, para que tampasse com o seu rabo a saída de *Tauro Wt’u*. Com isso, as águas que antes fluíam pela grande maloca se acumularam lá dentro, devastando toda a terra.

Com o desaparecimento de todos os seres, exceto *Yairo Kôãkhun*, um pássaro-pajé que sobreviveu ao dilúvio protegido sob sua cuia de bronze e pedra de quartzo, *Uhpó Kôãkhun* se viu novamente sozinho. E de sua morada na Casa de Pedra de Quartzo ele começou a pensar em como poderia fazer para criar uma nova geração de ‘gentes’. Decidiu que era preciso primeiro limpar e ajeitar a casa *Dia Tauro*, transformando-a num lugar bom e acolhedor para se viver, pois com o dilúvio muitas doenças e perigos haviam sido disseminados pelo mundo. Em seguida, resolveu mudar o nome da casa-universo para *Dia Ahpenkô Wt’u* (Casa do Rio de Leite) e decidiu que seria este o local onde faria aparecer as novas ‘gentes’ que agora povoariam a terra.

Com o seu pensamento, *Uhpó* começou então a preparar as coisas com as quais daria início à sua nova criação. A primeira coisa que ele preparou foi *yuido*, o suporte de cuia, que colocou com cuidado no centro do pátio de *Ahpenkô Wt’u*. Em seguida fez aparecer a ‘cua da vida’ (*kahtidi wahastoa*), arrumando-a delicadamente sobre o suporte. Depois chamou (*wa’metiaga*) os ‘cigarros da vida’ (*kahtidi mtnokt*): o ‘cigarro de transformação’ (*pamulin mtnokt*), o ‘cigarro de leite’ (*ahpenkô mtnokt*) e o ‘cigarro de água’ (*ahkó mtnokt*). E por fim preparou *sâlinopt*, a forquilha porta cigarros. Depois de arranjar estes objetos cuidadosamente, colocando cada um no seu devido lugar (os cigarros na forquilha, a forquilha na cuia e a cuia no suporte), *Uhpó* começou então a benzer, chamando e soprando na ‘cua da vida’ uma série de substâncias doces, tais como o mel, o leite e o sumo de diversas frutas.

Esta parte da narrativa, que é também um trecho utilizado em uma série de benzimentos de purificação e proteção, foi traduzida como segue:

Na cuia ele começou a soprar e foi chamando as gotas de água doce e chamando o sumo doce do abiu, juntando tudo com cuidado. Depois chamou as doces gotas do mel e as doces gotas do leite.

Chamou o sumo doce da fruta *kanako* e o doce da fruta buriti. O líquido doce do abiu e do mel ele misturou delicadamente na cuia que benzia. E também a terra de leite de transformação, a terra preta, a terra branca de leite, o sumo doce do ingá, com cuidado e delicadamente, ele misturou na cuia da vida que benzia.

Conforme explicou Laureano, estes são elementos que tem o poder de limpar e purificar todas as coisas com a sua doçura, afastando os perigos e transformando aquilo que está sujo e contaminado em algo puro e tranquilo. São também substâncias que nutrem, fortalecem, dando força e vitalidade. Benzendo assim, *Uhpó* estava preparando a cuia que guardaria a ‘vida’ (*kahtiró*) dos primeiros ancestrais da humanidade.

Hoje esta fala constitui parte importante do *hedipona bahseye*, o benzimento do coração ou benzimento da alma-nome. Pois os passos dados pelo Avô do Universo na criação dos primeiros ancestrais são também os passos que devem ser seguidos para dar uma alma-nome às crianças: é pela replicação dos procedimentos que possibilitaram a criação do primeiro *Waikhñn* (o primeiro ser Waikhana) que o benzimento do coração leva até as crianças a ‘essência da vida’ que as fará verdadeiros Waikhana. Ademais, o benzimento com frutas, leite e mel, substâncias consideradas puras e mansas, é também usado para purificar lugares e caminhos, livrando-os de doenças, perigos e tristezas que podem ameaçar a vida das pessoas. Ele é realizado, por exemplo, com graus variados de intensidade, nas ocasiões em que se abre uma nova roça; em que se constrói uma casa em um novo espaço da aldeia; em que se vai fundar um novo assentamento num local antes desabitado; dentre outras inúmeras situações em que é preciso transformar e amansar as potências agressivas e patogênicas presentes no mundo.

Assim, teria sido o próprio *Uhpó Kōākhñn* o primeiro a fazer o benzimento de purificação. Mas diz-se que terminando de benzer a ‘cuia da vida’ com leite, mel e sumo de frutas doces, ele ainda não sabia ao certo de que forma poderia fazer para repovoar esta terra, para criar as novas ‘gentes’. Então continuou pensando e resolveu que procuraria por este mundo, pelos quatro cantos da terra, as coisas com as quais poderia criar as novas vidas. E foi procurando por todo o universo, pelos distintos domínios dos cosmos – pelo espaço, pela terra e pela água – que ele finalmente encontrou aquilo que seria o princípio da vida das novas ‘gentes’: o ‘coração’, o ‘sopro de vida’ (*hedipona*) dos

primeiros seres que, mais tarde, se multiplicariam e povoariam a terra, dando origem aos atuais seres humanos. A viagem de *Uhpó* pelas camadas do cosmos é narrada como segue:

Então *Uhpó Kōākhun* se levantou e no mesmo instante o seu pensamento se elevou às alturas, chegando até a ‘casa do céu’ (*#’muse w#’#*), e depois baixou e correu até o leste, onde o sol nasce e para onde as águas correm (*dia to’pea*). Em seguida, todo o seu pensamento seguiu para a ‘casa do poente’, o oeste, onde os rios nascem e o sol se esconde (*dia po’te*). Por fim, baixou até o sul e na casa do sul procurou. *Uhpó* tateava com uma das mãos todo o universo e todos os cantos por onde o seu pensamento corria. E assim ia juntando em sua mão tudo aquilo que conseguia recolher nas casas por onde passava. Quando terminou de procurar, depositou a fina poeira que conseguiu juntar na cuia que havia benzido. E isto era o próprio ‘coração’ (*hedipona*), a ‘essência da vida’ dos Desana. É por isso que eles são ‘Gente do Espaço’, ‘Gente do Universo’: são os *Dehkoli Mahsã*, ‘Gente do Dia’. Foi *Dehkoli* o primeiro a surgir.

Então, vendo que sua jornada pelo universo havia dado certo, *Uhpó* resolveu percorrer novamente os quatro cantos da terra para tentar encontrar outras coisas com as quais poderia dar continuidade à sua criação. E mais uma vez subiu até o céu, correu para o leste, para o oeste e para o sul, mas desta vez nada encontrou. Então pensou em procurar na terra, na ‘terra de transformação’ (*yepá pamulin di’ita*)⁷⁰. E procurou na terra preta (*di’ita niño*), procurou na terra branca (*di’ita yesedó*), procurou na terra vermelha (*di’ita sōāno*). Em todas essas terras ele procurou, buscando por todo o chão deste mundo as coisas com as quais poderia criar as novas vidas. E enquanto pensava e procurava, foi tateando a terra com uma das mãos, apanhando tudo o que conseguia alcançar. Em seguida, depositou na cuia benzida a poeira de terra que havia recolhido. Fazendo isso, *Uhpó* estava colhendo o ‘coração’ (*hedipona*), a ‘essência da vida’ de *Dahseido*, os Tukano. Por isso é que eles serão *Yepá Mahsã*, ‘Gente Terra’.

Em seguida, *Uhpó* se pôs mais uma vez a pensar e sentiu que faltava ainda alguma coisa. Então começou a procurar novamente por todo o universo, por todos os cantos do espaço. Subiu até o céu, correu até o leste, até o oeste e até o sul. Mas nada encontrou. Voltou então a procurar pela terra, pela ‘terra de transformação’. Procurou na terra preta, na terra branca, na terra vermelha. E mais uma vez não encontrou nada. Então decidiu descer até o rio, o rio de ‘água de transformação’ (*pamulin ahkó*) para continuar a sua busca. E procurou por todo o mundo das águas, tateando com uma das mãos. Tateou a foz, na casa do nascente. Depois procurou pelas cabeceiras, na casa do poente. E foi assim que conseguiu encontrar o outro ‘coração’ (*hedipona*), a

⁷⁰ Em waikhana há três palavras que cobrem os vários sentidos que a palavra ‘terra’ pode ter em português. Para se referir ao mundo, ao planeta terra, se diz *pa’ti* (*a’li pa’ti*, toda esta terra). Terra no sentido de solo, chão, elemento, se diz *yepá*. Já em referência a um punhado ou a um tipo específico de terra se diz *di’ita* (preta, branca, vermelha e etc).

outra ‘essência de vida’, a qual depositou na cuia benzida. Agora eram três ‘corações’, três ‘elementos de vida’ que logo ‘viriam a ser’. Foi assim que *Uhpó* criou os seus netos; e foi na água que ele nos encontrou: nós somos netos do *Waikhana*, ‘Povo Peixe’. Por isso é que temos esse nome, por esse trabalho que fez *Uhpó Kōākhun*. Mas também ali, na beira do rio de ‘água de transformação’, é que apareceu *Koleinogun*, o Arapaço. E é por isso que Arapaço é por nós considerado irmão menor. Mas foram somente estes que surgiram em *Dia Ahpenkō*, somente estes vieram de lá. Pois muitos dos outros [das outras etnias] só apareceram em Ipanoré. Em *Dia Ahpenkō Wun’wun* (Casa do Rio de Leite) eram somente *Dehkoli*, *Yepá*, *Waikhana* e *Koleinogun*, que apareceu depois.

É, pois, de domínios específicos do cosmos que provém a ‘essência da vida’, o ‘sopro’, ou a própria ‘alma’ (*hedipona*) dos ancestrais que darão origem a cada um desses povos. E junto com este princípio vital aparecem também os seus nomes. Esses nomes, que serão posteriormente transmitidos aos seus descendentes, carregarão com eles a ‘potência de vida’ (*kahtiró*) desses primeiros ancestrais e todo o poder criativo dos domínios de onde eles provêm. Pois é da água que os *Waikhana* tiram sua força, assim como os *Tukano* (*Yepá Mahsã*) a tiram da terra e os *Desana* (*Dehkoli Mahsã*) do ar e dos raios de sol. O ancestral *Desana* terá a capacidade de voar, de viajar pelo ar e pousar nos topos de árvores e montanhas e o ancestral *Waikhana* terá a habilidade e a força necessária para comandar a futura viagem pelo rio de água de transformação. Dizem até que a cobra-canoa, na qual todos embarcarão rumo ao centro da terra, era, na verdade, o próprio corpo de *Waikhun*, o primeiro ancestral *Waikhana* (também chamado de *Kenein* em algumas narrativas). É por isso que os *Waikhana* são também *Pinoã Mahsã*, Gente Cobra, aqueles que surgiram no mundo das águas, no rio de água de transformação. Os outros que surgirão da água, como *Koleinogun*, o Arapaço e, mais tarde, o ancestral dos *Kootiria* (os *Wanano*), serão chamados de ‘irmãos menores’ por *Waikhun* (*Kenein*), já que suas vidas virão de um mesmo domínio cósmico. E *Yepá* e *Dehkoli* farão o mesmo com aqueles que, no curso da grande viagem, aparecerão de seus respectivos domínios, a terra e o ar.

Mas a poeira encontrada por *Uhpó Kōākhun* em sua jornada pelos diferentes planos dos cosmos, resíduos do mundo que fora devastado pelo grande dilúvio, era

apenas o ‘sopro’ (*hedipona*) inicial daquelas vidas. Para que surgissem as novas ‘gentes’ e para que os seus planos de repovoar a terra fossem cumpridos, era preciso ainda muito trabalho. Então, depois que colocou na cuia benzida tudo o que encontrou em sua jornada pelo espaço, pela terra e pelas águas, *Uhpó Kōākhun* deu prosseguimento à sua criação.

A primeira coisa que fez foi preparar três cigarros: um para a vida de *Kunno* (Desana)⁷¹, um para a de *Dahseido* (Tukano) e outro para a de *Waikhno* (Waikhana). Com estes cigarros ele soprou dentro da cuia benzida para que a fumaça levasse a eles o poder do crescimento e da multiplicação. Em seguida, preparou uma tampa de cipó, *ba’tikulidó*, e com ela tampou com cuidado a cuia que continha toda a vida (*kahtiró*). Fazendo isso ele estava benzendo o ‘coração’ daqueles que povoariam a terra, para que pudessem se desenvolver e crescer fortes e bem protegidos. É por isso que, conforme explicou Laureano, quando se faz o benzimento do coração (*hedipona bahseye*), o *ba’tikulidó* deve ser benzido com muito cuidado, para que feche bem a cuia da vida da criança. Pois é isto o que fará com que ela cresça e se desenvolva cheia de saúde e vitalidade. “Foi o próprio *Uhpó Kōākhun* que começou a benzer assim, e desde então nossos antepassados sempre mantiveram vivos estes benzimentos como coisa de muito valor”, completou Laureano.

Não se sabe muito bem quanto tempo a ‘cuia da vida’ ficou assim bem tampada em cima do suporte, mas conta-se que certo dia *Uhpó Kōākhun* quis saber o que havia acontecido dentro da cuia e decidiu levantar a tampa para espiar. E então viu que algo lá dentro se mexia sem parar. Maravilhado com o que via e satisfeito em ver aquelas vidas se desenvolvendo, tampou a cuia novamente e começou a benzer, pois os seres que ali cresciam ainda estavam fracos e moles, eram como corpos sem ossos. Assim, diz-se que, benzendo e soprando, ele foi colocando cuidadosamente ossos de peixe, *wa’i kōā*, naqueles corpos, colocando nome (*wa’me didole*) dentro de cada um dos corpos, juntando o ‘coração’, a ‘alma’, a ‘essência de vida’ nos corpos. E com isso ele fez com que aqueles corpos ficassem fortes, duros e resistentes.

⁷¹ *Kunno* na língua Waikhana significa serra ou montanha. Por isso o uso do nome *Kunno* para se referir aos Desana seria por que esta palavra traz uma referência à altura, ao ar e ao céu, já que os Desana são Gente do Espaço, Gente do Universo. É comum o uso de até três ou quatro nomes diferentes para se referir aos ancestrais dos diversos grupos.

Este trecho da narrativa, que pelos motivos já apontados, acabou ficando sem uma tradução mais acabada, informa também uma parte importante do benzimento da alma. Parece-me que aqui ela explicita e adianta uma noção que será mais tarde reiterada, e que consiste na associação existente na cosmologia tukano entre os ossos, os peixes e os nomes-objetos que constituem o *hedipona* da pessoa; associação esta já sugerida e esmiuçada por Andrello (2006, p. 260-270; p. 363-381) em sua análise da nominação e da narrativa Tukano. Não tenho condições de desenvolver aqui uma apreciação mais aprofundada sobre a questão, mas ressalto que para os Waikhana, assim como para muitos dos povos tukano, os ossos constituem um elemento primordial e poderoso, que é também associado ao quartzo. Por isso mesmo são tidos como a parte mais importante do corpo da pessoa, a qual, transmitida patrilinearmente através do sêmem, seria como que a manifestação primária da ‘força de vida’ ancestral. Assim, se diz que quando a criança nasce, ela já carrega um aspecto desta força em seus ossos, a qual, contudo, seria ainda muito incipiente para torná-la um ser humano verdadeiro. Desse modo, é somente na nominação, realizada um pouco depois de seu nascimento, que essa ‘força de vida’ será, de fato, potencializada e tornada efetiva através da atribuição do nome e da transmissão conjunta daqueles ‘objetos de vida’ – banco, cuia, cigarro, dentre outros ornamentos – que conformarão sua alma.

A questão é que estes objetos transmitidos juntamente com os nomes, e que, conforme veremos, foram adquiridos pelos ancestrais no tempo em que viveram como Gente Peixe no mundo invisível da camada subaquática, serão igualmente tidos como ossos: como os ossos dos ancestrais, e, mais ainda, como ossos de peixe. Nesse sentido, tanto os ossos que compõem o corpo, quanto os ossos que compõe a alma, digamos assim, carregariam ainda hoje essa “peixitude” original, na medida em que seriam derivados deste tempo primordial em que os próprios ancestrais eram também *Wai Mahsã* e em que corpo/alma, osso/nome seriam ainda absolutamente e mutuamente permeáveis, conforme a própria narrativa atesta.

Desse modo, é digno de nota que a ‘potência de vida’ responsável pelo processo de humanização ancestral virá, em grande medida, dos peixes. Isto dá conta de explicar parte da hostilidade e do sentimento de vingança que os *Wai Mahsã* que não se

transformaram nutrem hoje pelos humanos. Como dirá Andrello (id., p. 263), “foi, afinal, em suas casas que os ancestrais obtiveram os objetos de transformação, isto é, seus nomes. Por isso, a Gente Peixe, os *wa'i-masa*, está constantemente buscando se vingar dos humanos”. Conforme veremos, esta relação tensa e perigosa que existe entre a Gente Peixe e os seres humanos exige hoje o manejo de uma série de procedimentos de proteção que visam neutralizar seus malefícios potenciais. Mas este é assunto para outra ocasião. Por ora, voltemos à narrativa.

Então, diz-se que terminando de benzer com ossos de peixe as vidas que cresciam na cuia, *Uhpó* sentiu que já era hora de levá-las para viver em *Ahpenkō Taro* (Lago de leite). E com esse pensamento começou a limpar e purificar o lago com sumo de frutas doces, leite e mel para livrá-lo de qualquer perigo que pudesse ainda ameaçá-los. As palavras que soprou foram as mesmas que ele usou para benzer a ‘cua da vida’ onde foram guardados os três ‘corações’. Depois disso foi buscar a ‘cua da vida’ em *Dia Ahpenkō W#’#* (Casa do Rio de Leite), trazendo-a para a beira do Lago de Leite. Em seguida, retirou devagar a tampa que cobria a cuia e com muita calma e delicadeza começou a despejá-la (*we'eopodo*) no lago. E sem qualquer mudança brusca, a mesma vida que estava guardada na cuia foi calmamente fluindo para dentro das águas de *Ahpenkō Taro*.

Segundo Laureano, este modo de despejar, de maneira calma e cuidadosa, deve ser expresso pelo termo *we'eopodo*, que significa despejar devagar, com delicadeza. Ele disse que é este o jeito certo de falar no benzimento que acompanha o parto, cuja origem está aqui. Pois a eficácia dos benzimentos está em conhecer as palavras certas, aquelas que foram usadas por *Uhpó* e pelos próprios ancestrais no início dos tempos – ou as que têm o poder de traduzir de maneira fiel cada um de seus atos. Na verdade, conforme já ressaltamos em outro momento, neste tempo das origens não há distinção entre pensar, falar e agir, pois que o pensamento e as palavras são também ações e os atos do Avô do Universo ou dos primeiros ancestrais, são também suas falas. Por isso que as palavras proferidas nos benzimentos de hoje, herdadas destes primeiros tempos, tem o poder de produzir efeitos práticos no mundo: elas atuam sobre as coisas e as pessoas, promovendo o crescimento, a proteção e a cura.

Assim, foi o cuidado e a delicadeza com que *Uhpó* transferiu os seus futuros netos da ‘cuia da vida’ para o Lago de Leite que fez com que tudo corresse bem. As três pequenas vidas mal sentiram a mudança e nas fartas águas do lago puderam se nutrir e crescer. Conta-se que em *Ahpenkō Taro*, os ancestrais da futura humanidade viveram por muito tempo e que foi aí que tomaram a forma peixe (*wa’i*)⁷². Mas eles não eram iguais aos peixes que vemos hoje, pois, na verdade, tudo nesse mundo do início existia como puro espírito, puro pensamento. Aos olhos dos atuais humanos, exceto dos pajés poderosos que conseguem enxergar através dos diferentes níveis cósmicos, este era um mundo invisível, onde as coisas e os corpos não tinham a mesma materialidade que vieram a adquirir depois. Mas foi ainda nestes primeiros tempos que a passagem para esta realidade corpórea em que hoje vivemos teve início. Pois desde sua imersão na ‘cuia da vida’, preparada e benzida por *Uhpó*, estes primeiros ancestrais iniciaram um longo processo de crescimento e transformação por meio do qual, tempos depois, conseguiram finalmente alcançar a forma humana. O tempo em que viveram no Lago de Leite foi, assim, uma das etapas cruciais desta longa transformação: aí eles se nutriram e cresceram, ganhando força e vitalidade.

Portanto, depois de tanto tempo vivendo no Lago de Leite, os netos de *Uhpó* já estavam bem mais fortes e mais desenvolvidos: já começavam até a fazer tentativas de sair da água. E vendo os pequenos sinais que eles começaram a deixar na beira do lago, *Uhpó Kōãkhun* sentiu que os seus netos já estavam prontos para deixar o Lago de Leite. Porém, ele sabia que não seria fácil retirá-los da água, pois sempre que o viam os pequenos corriam assustados e se escondiam em baixa d’água. Então *Uhpó* pensou, repensou e resolveu esperar. Quando a noite caiu foi até a beira do lago e, vendo que seus netos haviam saído novamente pra terra, começou a benzer. Conta-se que, no seu pensamento, ele chamou e fez aparecer a ‘esteira de pari de vida’ (*kahtie ka’sa*) e a ‘esteira de pari de criança’ (*mahkanã ka’sa*), que, com cuidado, foi desenrolando e esticando por toda a superfície do Lago de Leite. Com isso, os seus netos não conseguiriam mais mergulhar até o fundo do lago na hora em que voltassem de seu passeio noturno.

⁷² Lembremos que *Uhpó* havia benzido e colocado ossos de peixe (*wa’i kōã*) dentro dos corpos daqueles seres que cresciam amorfos na cuida da vida.

E foi o que aconteceu. Ao retornarem para o lago um pouco antes do amanhecer, os netos de *Uhpó* não conseguiram mergulhar até o fundo da água, como de costume, pois foram impedidos pelo grande pari de proteção. Desse modo, *Uhpó* pode finalmente retirá-los do lago, segurando um por um dos seus netos pelas mãos e puxando-os para a terra. Assim, teria sido o próprio *Uhpó Kōākhun* o primeiro a fazer o benzimento com pari, o qual é considerado um dos mais importantes *bahseye*. Este é realizado hoje em situações de muito perigo, sobretudo no dia do parto, por conta do primeiro banho da criança. Por isso deve ser realizado por alguém que conheça bem todas as fórmulas e as falas necessárias para que seja bem sucedido, senão a criança pode até morrer.

Quanto a isso, Laureano explicou que para proteger os pais e a criança do ataque da Gente Peixe, o benzedor deve armar, através de sua fala e de seu pensamento, um grande pari de proteção em torno do local do parto, em torno de todo o caminho até o porto e sobre a superfície da água, para que a criança e os pais possam tomar banho em segurança. Pois, com isso, os *Wai Mahsã* não conseguem se aproximar para tentar roubar a alma do recém-nascido⁷³. Segundo ele, este benzimento é coisa muito séria, que deve ser bem conservado e sempre realizado por ocasião do nascimento de uma criança, caso contrário o recém-nascido pode ter sua vida roubada por estes seres invisíveis que a levam para suas casas subaquáticas. Disse que é por isso que “todos vão atrás de quem tem esse benzimento”.

Há, de fato, muitas histórias de bebês que morreram ou ficaram com graves sequelas por conta de terem tido suas almas roubadas ou trocadas pelos *Wai Mahsã*. Contaram-me que, anos atrás, a própria filha de um jovem Waikhana, ex-morador da aldeia, teve sua alma trocada pela Gente Peixe, por não ter sido acompanhada por um benzedor durante o seu nascimento. Apesar dela não ter morrido, hoje não anda, não fala e não tem nenhuma sustentação no corpo. Dizem até que um grande pajé Desana que um dia estava de visita à aldeia, levou um susto quando a viu, pois, segundo ele, o que via era na verdade uma cobra. Disse que as pessoas normais não conseguiam enxergar, mas que

⁷³ Marcelino me informou também que quando o banho termina o benzedor deve desarmar e recolher a proteção de pari para não prejudicar os pescadores, que, do contrário, não conseguiriam capturar os peixes, já que estes ficariam presos embaixo da esteira. Disse ainda achar que a falta de peixe em alguns locais hoje poderia bem ser por conta da ação de alguns pajés maléficos que estariam trabalhando na armação de paris para prejudicar as pessoas.

ele sabia e via o que tinha realmente acontecido: os *Wai Mahsã* teriam levado a alma dela e deixado a deles no lugar⁷⁴. Voltaremos a falar da relação entre a Gente Peixe e os seres humanos em outro momento. Por ora, retomemos a narrativa.

O benzimento com pari havia, portanto, dado certo e *Uhpó* estava feliz e satisfeito. Olhava para seus netos e sentia um grande orgulho pela sua criação, pois com os benzimentos apropriados, os pequenos iam crescendo fortes e bem protegidos e, pouco a pouco, iam se tornando ‘gentes’. Então, vendo todo este desenvolvimento, *Uhpó Kõãkhñ* decidiu que já era hora de levá-los para *Dia Ahpenkõ Wñ’ñ*.

Conta-se que nesta Casa eles ficaram por algum tempo e depois seguiram para *Dia Tupaku Wñ’ñ*. Teria sido nesta segunda Casa que *Uhpó* fez aparecer o ‘banco da vida’ (*kahtie kumuno*), para que os pequenos pudessem se sentar e descansar. Por isso, em *Tupaku Wñ’ñ* eles ficaram por muito tempo, pensando e refletindo sentados sobre seus ‘bancos da vida’. Desse modo foram crescendo e se tornando cada vez mais espertos, pois o banco passou a ser a base de sustentação da vida e da sabedoria deles. É por isso que hoje quando a criança nasce, uma das primeiras coisas que o benzedor dá a ela, através de sua fala/pensamento, é o seu banco de vida. Nele ficará apoiada toda a sua força de vida, o seu pensamento e as potencialidades que farão com que cresça e se desenvolva como um ser humano pleno. Já na puberdade, o benzedor troca o banco de vida e nascimento pelo banco de vida e sabedoria, onde ficarão assentados todo seu poder, conhecimento e o seu próprio pensamento⁷⁵. Assim, parece que é pela importância que este objeto ritual assume no processo xamânico de constituição da pessoa que a fala de Laureano enfatiza o seu surgimento nesta Casa.

A narrativa conta ainda que foi em *Dia Tupaku Wñ’ñ* que teria surgido também as primeiras mulheres. Pois vendo que os seus netos eram todos homens, *Uhpó* pensou, repensou e decidiu criar irmãs para eles. Para o *Waikhñno* (Waikhana) criou sua irmã

⁷⁴ Há no universo mítico-cosmológico tukano uma espécie de indiscernibilidade entre peixe e cobra, já que estas seriam duas formas corpóreas que se metamorfoseariam reciprocamente. Ou, mais exatamente, a cobra grande, sucuri, seria como um protótipo dos *Wai Mahsã*, o modo como eles muitas vezes aparecem aos olhos dos pajés ou mesmo de pessoas comuns que já tiveram alguma experiência sobrenatural. Não é a toa que a garota apresentava, aos olhos do pajé Desana, o aspecto ou as afecções de uma cobra.

⁷⁵ Para a importância e significado deste objeto no universo cosmológico dos povos tukano ver Reichel-Dolmatoff (1971, p. 110-111) e também Cayón (2010, p. 295, 310).

*Holipahkó*⁷⁶; para *Dahseido* (Tukano) criou a irmã *Yepá Mahsono*; para *Kununogule* (Desana) também criou uma irmã e *Koleinogulé* (Arapaço) também recebeu a sua irmã. E foi por causa delas que os seres humanos atuais surgiram. Pois do Lago de Leite eles vieram todos juntos: *Waikhun*, *Dahseido*, *Kununogule* e também *Kolénogule*, cada um com sua irmã. Assim, mais tarde eles se tornariam cunhados (*pe'nno*), sendo bem considerados uns pelos outros. Por isso, comentou Laureano, “entre nós Waikhana, *Holipahkó* é o nome de benzimento que se dá à primeira filha; como também fazem os *Yepá* (Tukano) e os *Dehkoli* (Desana), colocando o nome dessas irmãs na primeira filha. Tudo isso foi *Uhpó Kōākhun* quem pensou e criou”.

4.5.2. A grande viagem de transformação e a chegada à última Casa: de *Wai Mahsã* à *Pamulin Mahsã*

Depois de muito tempo em *Tupaku Wuh*, o dia da grande viagem foi então se aproximando. *Uhpó* sentia que os seus netos já estavam prontos para começar sua longa trajetória até o centro da terra, mas ainda não sabia ao certo como faria para enviá-los até lá. Foi então que teve a idéia de criar uma grande canoa, que era na verdade uma cobra, na qual os seus netos poderiam embarcar e seguir viagem pelo fundo do rio de água de transformação. Esta canoa recebeu o nome de *Pamulin Yuhksale*, Canoa de Transformação, pois em seu ventre os ancestrais da futura humanidade poderiam crescer e se transformar e, assim, finalmente repovoar a terra. O surgimento da Canoa de Transformação e a partida dos primeiros ancestrais em direção ao centro da terra é narrada como segue:

Sentado com seus netos na maloca *Tupaku Wuh*, *Uhpó Kōākhun* pensava e refletia sobre os seus planos de repovoar a terra. E, então, apontando o dedo para o poente, falou para os seus netos:

– Aqui não é o centro do mundo. É para lá que está o centro de toda esta terra-universo (*dehko pati*), e é para lá que enviarei vocês.

Em seguida desceu para o porto e ficou pensando em como poderia fazer para enviar os seus netos até o centro do mundo. E no momento em que pensava, fez aparecer uma grande canoa,

⁷⁶ *Holi* é pintura, desenho e *pahkó* é mãe. Portanto, *Holipahkó* é a ‘mãe da pintura’.

que era na verdade uma cobra, à qual chamou de *Pamulin Y#hk#sale*, Canoa de Transformação. Contemplando por alguns instantes a grande canoa, *Uhpó* achou que estava bom e falou para si mesmo:

– Está bem, hoje mesmo levarei a ‘Vida’ (*Kahtiró*) até o porto.

Então voltou para *Tupaku W#’#* e começou a preparar para cada um de seus netos as coisas com as quais deveriam partir. Primeiro preparou os ‘bancos da vida’ (*kahtidi kumuno*) e depois fez aparecer as ‘cuias da vida’ (*kahtidi wahastoa*), os ‘cigarros da vida’ (*kahtidi m#nok#*) e as ‘cuias de ipadu de vida’ (*kahtidi pa’tuwa*). Tudo isso daria a eles proteção, força e sabedoria para que pudessem crescer e povoar a terra. Depois que completou o seu trabalho, *Uhpó* deu a ordem para que *Dehkoli* fosse pegar os seus ‘objetos de vida’. Este imediatamente se pôs de pé, pegou tudo e desceu para o porto, carregando toda sua vida. Em seguida, embarcou na grande canoa, se instalando no compartimento do meio. Então, *Uhpó Kôãkh#n* que o acompanhava, retornou à *Tupaku W#’#* e à *Waikk#n* entregou o cetro maracá, o bastão de comando (*Yaig#*), pois com isso ele teria a força e a sabedoria necessária para comandar e guiar a grande viagem. *Uhpó* entregou-lhe ainda os seus ‘objetos de vida’ e o pôs de pé. Depois foram descendo para o porto, com *Waikh#n* carregando toda sua vida. Um pouco mais tarde, *Dahseido*, que ainda continuava na maloca *Tupaku*, também apanhou os seus ‘objetos de vida’ e rumou apressado para o porto. Mas enquanto descia, a canoa já começava a se movimentar para partir e *Uhpó* começou então a gritar:

– Você vai perder a viagem!

Atrasado e com pressa, *Dahseido* deu um salto e conseguiu se instalar na popa da embarcação. Assim, ele viajou perto do ânus da cobra-canoa e é por isso que hoje, antes da chegada dos tukano, as pessoas sonham com um monte de fezes!⁷⁷.

Mas depois que *Dahseido* conseguiu se instalar na popa da canoa e esta já se encontrava em movimento, se afastando mais e mais do porto, eis que apareceu *Koleino*, o Arapaço. Não se sabe ao certo de onde ele surgiu; o que se sabe é que, tendo aparecido na última hora, teve que dar um grande salto para conseguir embarcar na Canoa de Transformação. E só conseguiu chegar até a altura do casco, se instalando no porão. Por isso ele é chamado também de “filho do casco da cobra” (*pinô k#tiro po’n#no*).

Então, depois que todos já estavam a bordo, *Uhpó* perguntou:

– São só vocês que embarcarão na Canoa de Transformação?

Vendo que seriam só aqueles mesmos, *Uhpó* voltou a *Tupaku W#’#* para buscar algo e trouxe arrastando para o porto uma pesada caixa. Esta era a ‘caixa da noite’ (*ñã’in ahkaro*), a qual *Uhpó* colocou próximo de onde estava *Waikh#n*. Em seguida falou para ele:

⁷⁷ Marcelino me garantiu que isto acontece mesmo. Então perguntei com o quê se sonha antes da chegada dos Waikhana e ele, sem hesitar, respondeu que é com uma grande cobra.

– Você, com este bastão de comando (*Yaigʷ*), será o comandante desta embarcação, você é que saberá para onde seguir.

E continuou:

– Você seguirá para *Ba'ado Wʷ'ʷ* e daí tirará a medida desta terra para saber em que direção seguir. Medirá com o bastão até o nascente, até o poente, até o sul e até o norte, mas nesta casa *Ba'ado* o cetro não cairá, apenas se inclinará. Mas lá, quando vocês chegarem ao centro do mundo, o bastão cairá, indicando que é aí que deverão parar.

Essas foram as últimas recomendações de *Uhpó Kōākhʷn* para *Waikhʷn*, antes de sua partida no comando da grande canoa que os levaria até o centro da terra. Em seguida a embarcação, que já se encontrava um pouco afastada da costa, começou a deslizar pelas águas levando toda a Vida que estava com ela.

Assim, no bojo de uma cobra-canoa (que em outras versões é o próprio corpo do ancestral Waikhana, também chamado de *Pinoã Mahsã*, Gente Cobra⁷⁸), os ancestrais da futura humanidade seguiram em sua longa viagem subaquática rumo ao centro da terra. Diz-se que até então eles eram ainda *Wai Mahsã*, Gente Peixe. Mas ao embarcarem na Canoa de Transformação, tornaram-se *Pamulin Mahsã*, Gente da Transformação, que representa um estágio de transição entre a forma peixe e a forma humana. Na verdade, a grande viagem no ventre da cobra-canoa, permeada por momentos de parada nas diversas Casas de Transformação (*Pamulin Wʷ'ʷ*) ao longo do trajeto, constitui também uma passagem entre distintos níveis cósmicos: do mundo subaquático, invisível e metamórfico da Gente Peixe, os *Pamulin Mahsã* passarão ao presente plano cósmico, onde os corpos e as coisas assumem a sua materialidade atual e os ancestrais finalmente adquirem a forma humana.

Mas é ainda no mundo subaquático do rio de água de transformação, nas inúmeras Casas de Transformação localizadas ao longo de seu curso, que os ancestrais obtêm uma série de artefatos, capacidades e conhecimentos que, servindo como meio de proteção e intensificação de sua 'potência de vida' (*kahtiró*), serão cruciais ao processo de transformação que os fará passar da forma peixe à forma humana. Estes itens, tais como ornamentos de dança, objetos cerimoniais, substâncias rituais, rezas xamânicas, nomes, línguas e diversas técnicas e habilidades necessárias à vida nesta terra, é o que passará a

⁷⁸ Lembremos que os Waikhana são Povo Peixe, mas são também Gente Cobra. Isto remete à já referida indiscernibilidade e metamorfoses recíprocas entre peixe e cobra no universo mítico-cosmológico tukano.

compor o aparato técnico e a riqueza ritual destes primeiros ancestrais, os quais serão posteriormente transmitidos através das gerações.

As Casas de Transformação nas quais os ancestrais adquirem uma série de conhecimentos, artefatos e habilidades, representam locais de parada da cobra-canoa, onde os *Pamulin Mahsã* desembarcam para descansar, refletir e benzer. Em algumas eles permanecem por mais tempo, fazendo festas, cantando, dançando ou vivenciando certos acontecimentos que serão cruciais para a futura vida na terra (como a alternância entre o dia e a noite). E, em certas versões da narrativa de origem, é também em suas paradas nessas Casas que, pela força de seus benzimentos e de seus rituais de cantos e danças, os *Pamulin Mahsã* crescem e se multiplicam: aqui aparecem tanto os ancestrais de outros grupos de descendência, os quais, a partir de então, passam a integrar a tripulação da Canoa de Transformação; como surgem também novas gerações de ancestrais que, mais tarde, darão origem aos principais clãs de cada grupo⁷⁹.

Mas ao longo do percurso pelo rio de água de transformação há também outros tipos de Casas, consideradas casas de perigo e de tristeza. Estas são as moradas dos *Wai Mahsã* e de outros seres hostis. Diz-se que os *Wai Mahsã* que habitavam estas casas, e que, de acordo com alguns, ainda hoje as habitam, seriam aqueles que não se transformaram, pois não teriam conseguido embarcar na Canoa de Transformação, ficando estagnados no mundo invisível e metamórfico da camada subaquática, em forma de peixe-espírito. Não se sabe ao certo como eles surgiram, se foi durante a viagem, em alguma das Casas onde os ancestrais paravam para descansar, benzer, dançar e fazer festas, ou se eles já existiam antes mesmo dos primeiros ancestrais terem sido criados por *Uhpó*. Conjectura-se que eles teriam surgido na ‘cuida da vida’ de *Yairo Kôãkhun*, o

⁷⁹ Na narrativa de Laureano, é somente em Ipanoré, um pouco antes da saída dos *Pamulin Mahsã* pelo buraco da cachoeira, que os ancestrais dos outros grupos aparecerão (assim como o ancestral dos brancos). Mas em outras versões, eles aparecem antes, em determinadas casas entre o Lago de Leite e Ipanoré (geralmente é citada a casa *Dia W#h*, onde surgiu também o *kahpi*). A respeito dos principais ancestrais míticos dos Waikhana (*Sôãliã Kenein*, *Bu'sanunno* e *Wehetada*), alguns dizem que eles apareceram todos juntos já desde o Lago de Leite; outros que apenas *Kenein* surgiu no Lago de Leite e que os outros dois apareceram durante a viagem, em alguma Casa de Transformação. Na narrativa de Laureano, o ancestral Waikhana é chamado de *Waikhun* (palavra que seria o singular de Waikhana, e que, assim, designaria alguém que carrega as qualidades distintivas do grupo) até a sua chegada nas terras definitivas. É somente a partir daí que este primeiro ancestral passará a ser chamado de *Sôãliã Kenein* e que os outros dois ancestrais passarão a figurar na narrativa como seres individualizados por seus respectivos nomes (*Busanunno* e *Wehetada*).

pássaro-pajé que sobreviveu ao grande dilúvio protegido por sua cuia de bronze e pedra de quartzo.

Seja como for, o que se sabe é que todos, no início, eram *Wai Mahsã*. Lembremos que os próprios corpos dos primeiros ancestrais foram preenchidos com ossos de peixe (*wa'i kôã*) através do sopro de *Uhpó Kôãkhwn*. Mas os que conseguiram embarcar na cobra-canoa tornaram-se os *Pamulin Mahsã* e puderam pouco a pouco se transformar em gente humana; enquanto que os outros continuaram vivendo como Gente Peixe no ‘mundo de baixo’. Por este motivo, os *Wai Mahsã* que não conseguiram a transformação teriam muita raiva e inveja dos *Pamulin Mahsã*, nutrindo por eles um sentimento de hostilidade e vingança. Dizem que hoje, somente os pajés conseguem enxergá-los e até mesmo visitá-los em suas casas subaquáticas, mas o seu ódio em relação aos seres humanos é reconhecido e temido por todos, pois que eles são capazes de provocar muitos males às pessoas, principalmente às crianças e mulheres menstruadas, enviando “estragos” e roubando a alma de recém-nascidos. Dizem também que eles costumam se vingar de pescadores que se excedem na captura de peixes, seja exagerando no uso de puçangas e encantamentos de sedução, ou no uso de timbó e outras técnicas de pesca mais agressivas, incluindo as malhadeiras que hoje vêm sendo utilizadas pelos índios. Com suas flechas invisíveis e outras armas de agressão, eles atingem partes do corpo e/ou da própria alma da pessoa, estragando seus ‘objetos de vida’ e fazendo com que adoeçam.

Assim, para passar pelas Casas de *Wai Mahsã* no curso da grande viagem – ou de outros seres hostis que, segundo dizem, são geralmente enviados por eles para lançar “estragos” e doenças – os *Pamulin Mahsã* precisavam de muito cuidado e proteção, obtidos por meio de uma série de benzimentos apropriados. Transmitidos através das gerações, tais benzimentos são hoje fundamentais para proteger pessoas e lugares contra os ataques da Gente Peixe. Geralmente eles funcionam por meio de uma fala capaz de acalmar e amansar estes seres raivosos, livrando o seu pensamento de intenções maléficas e vingativas. Oferece-se a eles alimentos e substâncias rituais e purificadoras, como *kahpi*, caxiri, cigarro e sumo de frutas doces. Com isso, visa-se ocupá-los e animá-los e, ao mesmo tempo, transformar sua maldade e inveja em sentimento bom, tranquilo, de respeito. Conjuntamente, se benze para que as pessoas se tornem invisíveis aos seus

olhos, escondendo as potências que as tornam mais perceptíveis frente ao ‘mundo de baixo’, domínio onde habitam estes seres⁸⁰.

Na narrativa de Laureano são citadas 164 Casas, entre Casas de Transformação e Casas de Tristeza, localizadas ao longo do percurso do Lago de Leite até *Hedi W#’#* (Casa do Suspiro), ponto final da grande saga ancestral até o centro da terra. Como não cabe aqui fazer uma relação de todas estas casas, apresentarei apenas os locais que foram palco de eventos mais importantes, tais como Ipanoré e *Dia Kahpi W#’#*, onde surgiu a bebida *kahpi* e outras artes, capacidades e regras sociais que são hoje fundamentais para a vida dos Waikhana e outros grupos do Uaupés. Mas vale ressaltar que há ainda muitas outras Casas onde fatos significativos aconteceram, os quais dão conta de explicar o porquê de as coisas desse mundo terem se tornado o que são.

É interessante notar que em todas as Casas em que param, os ancestrais desembarcam e ficam por algum tempo descansando, refletindo e benzendo; o que fazem por meio de seus ‘objetos de vida’ recebidos do Avô do Universo. Lembremos que, antes de embarcar os seus netos na Canoa de Transformação, *Uhpó Kõãkh#n* entregou a eles uma série de objetos: ‘banco da vida’, ‘cigarro da vida’, ‘cuia da vida’ e ‘cuia de ipadu de vida’, além do bastão de comando (*yag#*), que apesar de ter sido entregue inicialmente apenas ao ancestral Waikhana, vemos mais ao final da narrativa que cada um dos ancestrais teria recebido, em algum momento, seu próprio *yag#*. Chamados também de *wa’i kõã* (ossos de peixe), estes objetos vieram a intensificar ou suplementar a própria vida, ou a ‘potência de vida’ (*kahtiró*), destes primeiros ancestrais, compondo, a partir de então, juntamente com os outros elementos que já o constituía⁸¹, o ‘coração’ ou a ‘alma’ (*hedipona*) daqueles que darão origem à futura humanidade.

É por isso que, conforme explicou Laureano, o momento em que *Uhpó Kõãkh#n* dá a cada um os seus ‘elementos’ ou ‘objetos de vida’, representa também um momento crucial do ‘benzimento do coração’. Segundo ele, essa parte do benzimento deve ser

⁸⁰ Na tese de F. Cabalzar (2010, 138-146) há informações muito interessantes e bem mais aprofundadas a respeito destes benzimentos contra a inveja e os ataques dos *Wai Mahsã*. Portanto, deixo-a aqui como referência para maiores esclarecimentos, já que meus próprios dados não me permitem seguir com a argumentação.

⁸¹ Primeiro, a poeira cósmica que deu origem ao primeiro sopro de vida; e, depois, os ossos de peixe que preencheram seus corpos, dando-lhes força, dureza e resistência: ossos que, conforme vimos, seriam também os seus nomes.

realizada com cuidado e deve ser dita com as palavras certas, pois que são estes objetos, transmitidos com os nomes, que darão às crianças proteção, força e vitalidade para que cresçam e se desenvolvam como seres humanos completos. Desse modo, sempre que uma pessoa fica doente é sinal de que os seus ‘objetos de vida’ (banco, cuia, cigarro) estão podres e enfraquecidos. Por isso deve-se benzer o doente para renovar e restabelecer os seus *wa’i kôã*, os objetos que estão dentro da pessoa e que compõem o seu princípio vital (sua alma).

Do mesmo modo, é por isso também que em cada Casa que param, os *Pamulin Mahsã* desembarcam carregando os seus ‘objetos de vida’. Depois, já instalados, sentam pensativos sobre os seus bancos de vida, fumam dos seus cigarros de vida e comem de suas cuias de ipadu de vida. Isto que os ancestrais fazem, constitui, ao mesmo tempo, as suas falas: uma parte do benzimento do coração que os acompanhará por todas as Casas pelas quais vão passando no curso da grande viagem. Conta-se que, enquanto ficam ali sentados sobre os seus bancos, fumando seus cigarros de vida e comendo da cuia de ipadu de vida, eles crescem, ficam mais sábios e mais fortes e, assim, vão pouco a pouco se transformando em gente humana.

Na narrativa de Laureano a grande viagem de transformação é feita pela seguinte rota: saindo da Casa *Dia Tupaku*, no Lago de Leite (que hoje alguns identificam como a costa do Rio de Janeiro), a Canoa de Transformação subirá até a foz do rio Amazonas, onde entrará e seguirá até a foz do rio Negro. Percorrerá o rio Negro até a foz do Curicuriari, já na altura de onde hoje está São Gabriel da Cachoeira, entrando e seguindo até a cabeceira de um igarapé chamado *Wehkoya* (Papagaio). Depois retornará até o rio Negro e seguirá até a altura de São Felipe, de onde dará meio volta, retornando até a foz do Uaupés. Então subirá o rio Uaupés, até *Dia Kahpi Wʰʰ*, onde eventos importantes aconteceram. Mas apesar de terem passado bastante tempo nesta Casa, conta-se que não é nesta primeira subida que os *Pamulin Mahsã* tomarão a bebida *kahpi* – a segunda passagem por *Dia Kahpi Wʰʰ* será apresentada adiante.

Então, saindo desta Casa, eles continuam a viagem subindo até a altura do Tiquié, onde entrarão e seguirão quase até suas cabeceiras, retornando em seguida até a Casa chamada *Dia Mahapikôri Wʰʰ* (Casa da Pena de Arara), na foz do Tiquié. Esta é

também uma Casa muito importante, pois é aí que aparecerão os enfeites de dança (*bahsa bu'sa*), os quais, a partir de então, passam a integrar a tripulação da Canoa de Transformação juntamente com os 'objetos de vida' dos primeiros ancestrais, incrementando ainda mais os seus poderes. Depois disso a Canoa continuará subindo o rio Uaupés até chegar à Casa chamada *Dia Kihtió W#'#*⁸², já ao lado do buraco da cachoeira de Ipanoré.

A saída dos ancestrais pelo buraco da cachoeira de Ipanoré é um dos momentos cruciais no processo de transformação dos *Pamulin Mahsã*, pois é aqui que eles deixam pela primeira vez (mas ainda não de forma definitiva) os seus corpos de peixe para assumir uma forma propriamente humana. Do mesmo modo, a emersão pelo buraco representa a consolidação de uma passagem entre o plano sobrenatural e metamórfico do mundo subaquático e o plano corpóreo e fisicamente estável deste mundo terrestre. A chegada em *Dia Kihtió W#'#* e a posterior emersão dos ancestrais pelo buraco de transformação é narrada como segue:

Nesta Casa eles encostaram e desembarcaram com os seus 'objetos de vida' e, em seguida, começaram a preparar os enfeites *kihtió* para poderem usar nos dias de festa. Depois, sentados sobre seus bancos, foram já se preparando para deixar a água e sair para a terra: primeiro se paramentaram, cada um com os seus enfeites de dança (*bahsa bu'sa*), e em seguida pegaram os seus cetros (*yag#*), segurando-os em uma das mãos. Todos estavam alegres, com o sentimento de que algo grande estava para acontecer. *Uhpó Kõãkh#n* acompanhava tudo lá de cima, aguardando a saída dos *Pamulin Mahsã* pelo grande buraco da cachoeira de Ipanoré. E estes, já enfeitados e com o cetro na mão, vinham se aproximando cada vez mais do buraco por onde finalmente sairiam para a terra. Chegaram então bem ao lado do buraco e se posicionaram, já prontos para sair. E estavam lá também *Di'i k#no da'potó* (o avô dos Tuyuka), *S#ridó k#no da'potó* (o avô dos Siriano), *Si'iña k#no da'poto* (o avô dos Cubeo), *Ne'e k#no da'poto* (o avô dos Miriti-Tapuia) e muitos outros. Estavam todos lá, prontos para sair.

Então chegou o grande momento e o primeiro que quis aparecer foi *Dahseidó*. Mas ele não era a pessoa certa para sair em primeiro e então *Uhpó* empurrou-o para baixo novamente, dizendo que ele só sairia depois. Este recebeu mais tarde o nome de *Nuhinó* que é o último dos clãs Tukano. Assim, foi *Dehkoli Mahsã (Botea)* quem na verdade saiu primeiro. Apareceu bem enfeitado segurando o seu cetro e, olhando ao seu redor, percebeu que este mundo era bom. Em

⁸² *Kihtió* é um chocalho de tornozelo feito com os frutos de uma trepadeira. Ele é usado nas festas de dabucuri por aqueles que tocam as flautas japurutu.

seguida saiu *Yepá Mahsuno* (o primeiro dos Tukano), que também apareceu todo enfeitado com seu cetro na mão. Em terceiro saiu *Waikhun* (Waikhana) portando todos os seus enfeites e segurando o seu cetro com uma das mãos. Em seguida saiu *Pehkasã* (ancestral dos brancos) e logo atrás *Di'i*, o Tuyuka. E assim, um por um, esses nossos avôs foram saindo pelo grande buraco. E cada um que aparecia trazia também a sua irmã.

Depois que todos haviam saído, *Uhpó Kõãkhun* dispôs ali na beira um monte de instrumentos e armas para que eles escolhessem: tinha arco e flecha, lança, zarabatana e espingarda. Mandou então que formassem uma fila de acordo com a mesma ordem pela qual tinham saído do buraco, e que um por um fosse escolher e testar a sua arma. Assim, o primeiro a escolher foi *Dehkoli Mahsã*, que foi direto na espingarda. Mas, sem saber como se usava, devolveu e pegou outra coisa. Depois foi a vez de *Yepá Mahsã*, que também foi ansioso pegar a espingarda. Mexeu aqui, mexeu ali, mas não conseguiu saber como fazia pra funcionar. Então devolveu e pegou outra coisa. Em seguida veio *Waikhun* que, como os outros, foi direto na espingarda, pensando que ele sim saberia como fazer. Tentou de todas as formas, mas também não deu certo. Aí voltou, deixou a espingarda e pegou outra coisa. Logo atrás de *Waikhun* vinha o *Pehkasã* (o avô dos brancos). Ele, como todos os outros, quis a espingarda. Mas assim que pegou saiu disparando para todos os lados, enquanto todos olhavam assustados. É por isso que hoje os *pehkasã* são os donos das armas de fogo, enquanto nós ficamos com os arco e flechas, as lanças e as zarabatanas.

Então, depois que todos já haviam escolhido as suas armas, *Uhpó* preparou uma panela com breu fervente e deu ordem para que eles pulassem dentro dela, nadando até a outra margem. Mas, com exceção de *Pehkasã*, todos tiveram muito medo de pular: chegaram bem perto da grande panela, e, sem coragem, apenas molharam as palmas das mãos e dos pés. Já *Pehkasã*, sem qualquer receio, logo se jogou dentro da panela de breu fervente, saindo do outro lado com a pele toda desbotada.

Conta-se que *Uhpó*, que observava tudo em silêncio, não gostou nada da atitude de seus netos, pois sendo os primeiros a sair do buraco de transformação, eles é que deveriam ter escolhido a arma mais poderosa, aquela que acabou ficando em poder do *Pehkasã* (Gente Lenha ou Gente Fogo), único que soube utilizá-la. Do mesmo modo, o temor de seus netos em pular no breu fervente fez com que eles deixassem de adquirir certos poderes e habilidades que seriam agora controlados apenas pelo avô dos brancos. Mas tudo já estava feito. Então, depois de serem levados por *Uhpó* até uma pequena praia que ficava perto dali, chamada *Pamulin Padiró* (Praia da Transformação) – onde foram benzidos com as folhas de pinú-pinú –, todos embarcaram novamente na Canoa de

Transformação a fim de tomar a bebida *kahpi* em *Dia Kahpi W#’#*, a casa pela qual os *Pamulin Mahsã* já haviam passado em sua subida pelo rio Uaupés⁸³.

Sobre *Dia Kahpi W#’#* conta-se que esta era a morada de uma cobra grande chamada *Dia Pinõ* (Cobra do Rio). *Dia Pinõ* tinha duas filhas muito jovens que moravam com ele. Quando os *Pamulin Mahsã* passaram por lá em sua subida pelo Uaupés a bordo da Canoa de Transformação, *Waikh#n* (o ancestral Waikhana) tinha se enamorado e engravidado uma das moças. No dia em que isto aconteceu, *Waikh#n* comia abió trepado numa árvore quando as duas jovens chegaram e pediram para que ele desse um pouco para elas também. Atendendo ao pedido das moças, *Waikh#n* alcançou uma fruta no pé, rachou-a um pouco e soprou, pensando que, ao comê-la, uma das filhas de *Dia Pinõ* ficaria grávida. Depois de benzer, jogou a fruta para elas e então a irmã mais velha saiu correndo para pegar. Mas ela não conseguiu segurar, deixando o abió benzido cair no chão. Com isso, a irmã caçula, sempre mais esperta, recolheu a fruta do chão e comeu. Assim que deu a primeira mordida, o líquido leitoso do abió começou a escorrer pelo seu corpo chegando até sua vagina, onde entrou e desapareceu. E foi assim que ela engravidou.

Por isso, enquanto os *Pamulin Mahsã* subiam até Ipanoré, a filha de *Dia Pinõ* gerava o fruto de sua relação com *Waikh#n*. E quando eles saíram pelo buraco de transformação, já quase inteiramente transformados, pressentiram que a criança estaria prestes a nascer. É por este motivo que todos resolveram embarcar novamente, a fim de chegar a tempo para o nascimento.

Então, mais uma vez a bordo da Canoa de Transformação, começaram a retornar, descendo o rio Uaupés até *Dia Kahpi W#’#*. A Canoa agora viajava cheia, com todas aquelas novas ‘gentes’, e, sem parar em casa alguma, logo chegou em *Dia Kahpi W#’#*, onde muita gente já aguardava o nascimento de *Kahpi Mahs#no*. Os *pamulin* apressaram-se então para se juntar aos outros e, assim, a maloca ficou cheia, com a presença de todos os ancestrais, tanto dos humanos quanto dos animais. O dia do nascimento da criança *Kahpi* é narrado da seguinte maneira:

⁸³ Somente dois dos ancestrais não embarcaram: o Arapasso, que ficou ali mesmo em Ipanoré – por isso é que estas são as suas terras – e *Pehkasã* que, depois de pular no breu fervente, teria ido embora pra outras terras, bem longe dali.

Então chegou o grande dia. Todos já estavam prontos para receber a criança *Kahpi*. Aguardavam sentados dentro da maloca, os *Pamulin Mahsã* de um lado e os ancestrais dos animais do outro. E a filha de *Dia Pinõ*, que esperava no igarapé *Wahsoaya*, já pronta para dar a luz, logo começou a sentir as contrações do parto. Neste momento, todos na maloca começaram a se sentir meio tontos, como se estivessem ficando bêbados. E conforme as contrações aumentavam, a tonteira ia ficando mais forte. Até que finalmente ela deu a luz, e a criança saiu em meio a muito sangue. No mesmo instante, a maloca ficou completamente vermelha, como se também estivesse cheia de sangue. Então a filha de *Dia Pinõ* pegou a criança no colo, pintou-a com tinta preta de jenipapo (*we'e*) e com tinta vermelha de carajuru (*bahsisoã*) e foi se aproximando devagar de *Kahpi Wuh*. A cada passo que dava, a maloca ia se enchendo de cores, desenhos e formas de todos os tipos. E quanto mais ela se aproximava com a criança no colo, mais as pessoas lá dentro iam perdendo os sentidos. Alguns já estavam tão doidos que começaram a roer o próprio rabo.

Foi então que a filha de *Dia Pinõ* entrou na maloca com *Kahpi Mahsuno* em seus braços. Mas todos lá dentro já estavam tão bêbados que nem notaram a sua chegada. Somente o bicho preguiça e o tamanduá perceberam o que estava acontecendo, pois eles não estavam fora si como os outros. Então o tamanduá colocou o seu rabo nas costas e foi recebê-la dizendo:

– Eeehhh eeehhh eeehhh... alguns já estão terminando de comer o próprio rabo!

Neste momento, os que roíam o rabo acordaram e se perguntaram:

– Será mesmo que estou comendo o meu rabo?

O macaco *pihkõ turó*, que já havia comido metade do rabo, voltou a si e parou de comer. É por isso que ele tem o rabo curto. Outros, como a anta, a paca e a cutia já tinham comido tudo. Vendo tudo isso, pois não estava no estado de alucinação como os outros, o bicho preguiça pegou seu instrumento de casco de caramujo e começou a batucar, cantando:

– Iña iña iña kahpi kunliã kahpi kunliã... iña iña iña kahpi kunliã kahpi kunliã...

Ele cantava assim para avisar os outros que o menino já entrava nos braços da filha de *Dia Pinõ*. Neste momento, a moça caminhou até onde estava *Waikhun* e tentou entregar a criança em seus braços. Mas estando completamente embriagado e fora de si, ele nem se deu conta do que se passava. Então ela foi deixar o menino bem no centro da maloca. E assim que colocou *Kahpi Mahsuno* no chão, todos foram para cima da criança e começaram a arrancar pedaços de seu corpo. Enquanto isso, *Waikhun* foi voltando a si, até que percebeu o que estava acontecendo. No mesmo instante se levantou e foi até onde estava a criança, mas já era tarde demais. Todos já tinham retirado um pedaço do corpo do menino *Kahpi Mahsuno*. Ele só encontrou os restos e é por isso que *Waikhana* não tem *kahpi* forte. Os *Cubeo*, que conseguiram retirar a maior parte, têm o *kahpi* mais forte de todos.

No fim da festa todos estavam em alvoroço. O esquilo, que corria alegre pelos travessões da maloca, colocou seu rabo nas costas e ficou dançando em alegria. O macaco guariba que também corria de um lado pro outro, foi até onde estava a anta, tomou o instrumento que ela tocava e fugiu, deixando o dele no lugar. O som que saía do instrumento da anta era alto e ameaçador, mas do guariba era baixo e fino. É por isso que hoje o macaco guariba é tão barulhento e a anta só sabe fazer um barulho bem baixinho.

Conta-se que em *Dia Kahpi W#’#*, muitos eventos importantes teriam ocorrido junto com o nascimento do *kahpi*. Parece que esta Casa representa o marco de um processo geral de diferenciação e de estabilização de perspectivas, que englobará tanto os animais, quanto os humanos (ou os futuros humanos). Pois é na festa do *kahpi* que os animais assumem suas atuais características corporais e sonoras; assim como é aí, após o estado de embriaguez provocado pelo *kahpi*, que os ancestrais *Pamulin Mahsã* passam a falar línguas diferentes. E junto com as línguas, cada um passará a ter também os seus próprios benzimentos, as suas próprias falas, cuja eficácia torna-se agora mais restrita ao grupo a qual pertencem. É por isso que juntamente com uma parte específica do corpo de *Kahpi Mahsuno*, cada grupo receberá também sua forma própria de benzer a bebida, que é o que dará o seu efeito. E esta diferenciação parece significar a própria condição para o estabelecimento das relações de aliança que marcarão a vida social desses povos, pois conta-se que foi também em *Dia Kahpi W#’#*, depois que todos já falavam línguas diferentes, é que os ancestrais trocaram suas irmãs pela primeira vez, fazendo em seguida, a primeira cerimônia completa de dabucuri.

Quando saem desta Casa, cada um com o seu pedaço de *kahpi* e já falando línguas diferentes, os *Pamulin Mahsã* seguem subindo o rio Uaupés ainda a bordo da Canoa de Transformação, mas já bem mais transformados. Daqui em diante, a embarcação deixará cada ancestral em suas terras específicas e seguirá até o centro do mundo com *Waikhun* e *Dehkoli* a bordo (diz-se que *Dahseido*, havia se transformado numa grande garça e seguiu voando até o rio Papuri)⁸⁴. Primeiro deixam o ancestral Tuyuka no remanso da perigosa cachoeira de Aracapá, no rio Papuri. Depois seguem até o alto Uaupés, onde desembarca o ancestral dos Cubeo.

⁸⁴ Em algumas narrativas, a partir daqui a Canoa já leva também outros ancestrais Desana e Waikhana, além daqueles que surgiram no Lago de Leite.

Em algumas das Casas em que param, os *Pamulin Mahsã* pegam o cetro (*yag#*) e tiram a medida desta terra para saber se já seriam essas as terras que buscavam. Como o cetro apenas se inclina, continuam procurando. Então entram por um igarapé chamado *Kumurinã* (ou *Keneinã*), que fica entre as atuais comunidades de Taina e Jutica, no alto Uaupés, e seguem até sua cabeceira, onde encontram um varadouro que finalmente os levará às terras definitivas. Atravessando a mata pelo varadouro, chegam então às cabeceiras do igarapé *Pohsaya* (Macucu), igarapé da transformação, que deságua no rio Papuri na margem oposta de onde hoje está localizada a aldeia *Pohsaya Pitó* (que significa ‘fz da transformação’). Neste igarapé passam ainda por onze Casas antes de chegarem à *Hedi W#’#* (Casa do Suspiro), última Casa da grande viagem e o centro do mundo dos Waikhana. Conta-se que aqui os *Pamulin Mahsã Waikhana* sentiram-se bem e suspiraram aliviados. Depois o chefe relembrou e falou para os outros tudo o que aconteceu desde o seu surgimento em *Dia Ahpenkô W#’#* até esta última casa. E foi assim que esta fala foi sendo transmitida de geração em geração até os atuais descendentes.

A chegada à última Casa representa também o início de uma nova era: uma era propriamente humana caracterizada pelo crescimento populacional e pelas segmentações e dispersões dos clãs Waikhana pelo território. Na narrativa de Laureano, é também a partir desta Casa que os três ancestrais míticos passam a ser individualizados e designados por seus respectivos nomes: *Sôãliã Kenein*, *Bu’san#no* e *Wehetada*. Alguns dizem que nesta Casa o ancestral maior dos Waikhana (*Kenein*) teria entrado e permanecido para sempre em forma de pedra-monumento-lembrança. Outros dizem que neste ponto ele teria abandonado o grupo e rumado pra outras terras, para perto dos Cubeo ou dos Wanano. E o mesmo teria feito *Bu’san#no*, o dono dos enfeites de dança (*bahsa bu’sa*), que em algumas versões personifica também as flautas *Miniã* (Jurupari): dizem que depois que o seu grupo chegou nesta Casa ele teria ido embora para o sul, para a região do rio Japurá. Por isso, a partir de *Hedi W#’#* o grupo Waikhana teria ficado sob a chefia de *Wehetada*, o terceiro dos ancestrais míticos. Como já mencionamos no terceiro capítulo, foi a partir dele que o grupo começou a se multiplicar: ele é considerado o ascendente de todo o povo Waikhana e foi a partir de seus descendentes que surgiram os diversos clãs que hoje compõem o grupo. Dizem que foi também neste período que os

Waikhana começaram a trocar mulheres com os Desana, considerados os tradicionais *peñali mahsã* (“parceiros de trocas matrimoniais”) dos Waikhana. Foi somente mais tarde que começaram a casar também com mulheres Tukano.

4.6. Conhecimento e transformação: deixando de ser “um qualquer”

Portanto, deste ponto em diante, as histórias dos diversos subgrupos e clãs Waikhana se particularizam, marcadas por brigas, disputas por prerrogativas, rupturas, deslocamentos, migrações e alianças com segmentos de outros grupos exogâmicos. Conforme já ressaltamos, são estas histórias que dão conta de explicar a atual divisão e organização dos segmentos waikhana, bem como sua distribuição pelo território. Esta é, assim, uma parte importante da narrativa no que diz respeito àquele âmbito de relações que tratamos no terceiro capítulo e que, inspirados em F.Cabalzar, chamamos de “política dos homens”. Pois conhecer estas histórias e, mais ainda, assumir um ponto de vista sobre elas, seria um modo de atuar numa política local permeada por controvérsias e disputas em torno da hierarquia e das relações atuais que se deslindam entre grupos, clãs e indivíduos tendo como base estes relatos sobre o passado.

Contudo, para aqueles interessados, sobretudo, nos saberes maiores que as falas antigas informam, esta seria também uma “história menor”, sem grandes poderes, já que remete a um tempo cada vez mais afastado do tempo-espaço mítico dos primeiros ancestrais, fonte das potências criativas responsável pela perpetuação da vida. É por isso que, mesmo com o trabalho de tradução incompleto da fala de Laureano, restando ainda por traduzir quase uma hora de gravação, pude perceber que para Marcelino o principal já havia sido cumprido, pois que é nesta “Grande História” aqui apresentada que estaria todo o conhecimento maior dos Waikhana: a partir dela seria possível acessar um poderoso *corpus* de saberes ancestrais cuja posse, hoje restrita a um pequeno número de conhecedores, permitiria manejar os mais importantes *bahseye* e, com eles, os poderes e vitalidades oriundos do passado mítico.

Podemos supor, assim, que com a previsão de um futuro em que não haverá mais os grandes conhecedores, ter acesso a essas falas, mesmo que por estes outros circuitos,

significaria, talvez, a possibilidade de vir a assumir certas funções vitais hoje ocupadas pelos velhos *kumu*. Isto, no limite, seria tomar para si a tarefa de garantir a própria continuidade da “cultura”, ameaçada com todas as mudanças que estariam afetando a vida dos Waikhana. Pois num contexto em que os próprios herdeiros destas falas não estariam mais interessados em aprendê-las de seus pais ou avôs, como estas poderiam continuar circulando e compondo almas e pessoas waikhana? Ou, na esfera mais circunscrita do clã, como assegurar a perpetuação e vitalidade do grupo quando já não houver mais quem seja, de direito, detentor destes saberes vitais? Entre os Wehetada Bahuí esta parece uma questão fundamental, já que, segundo dizem, o único filho homem de Laureano Cordeiro não estaria muito interessado nos conhecimentos de seu pai – pelo menos por enquanto, já que ele é ainda bastante jovem. Se este for realmente o caso, o que acontecerá então com a sua fala? Como estes saberes que Laureano porta, e que foram aprendidos diretamente dos antigos através de seu velho avô Raimundo (antigo chefe dos Wehetada Bahuí), poderão continuar circulando e servindo à perpetuação da vida?

De outro lado, o esforço destes que, já na meia idade, buscam aprender este tipo de conhecimento, como Marcelino e o próprio Dorvalino, parece estar também relacionado a um interesse pela aquisição de certas competências rituais que, no âmbito da (cosmo) política uaupesiana, constituiriam a condição básica para uma maior inserção no sistema tradicional de prestígio. Pois, como diziam os tukano de Iauaretê para Dorvalino, de que adianta dominar os conhecimentos dos brancos, ser padre, professor, coordenador pedagógico, se em relação aos próprios saberes se é ainda “um qualquer”, “um à toa”? O que se passa é que no universo tukano, há certas esferas de relações em que não basta ocupar uma posição de destaque na vida social pelo fato de exercer funções como estas acima referidas. Pois apesar da inegável importância que estes novos papéis sociais assumem no contexto atual do Uaupés, os saberes e habilidades que abarcam valem pouco do ponto de vista da lógica e da cosmopolítica tradicional, na qual, ao lado das posições hierárquicas, o status de “velho” parece constituir uma categoria fundamental.

Assim, ao que parece, para homens que estão chegando mais perto da velhice, exercer influência nos assuntos relacionados a estas novas esferas de atuação sociopolítica sem que se manejem também certas competências associadas aos chamados “conhecimentos tradicionais”, seria estar ainda numa posição política e intelectualmente frágil. Por isso, penso que a busca implicada nestas estratégias de acesso aos saberes ancestrais por meio das atuais iniciativas de “revitalização da cultura”, temática que guia toda a discussão deste trabalho, configura-se também num esforço em articular ou harmonizar estas duas esferas de relações que hoje se entrecruzam no universo uaupesiano. Pois realmente chama a atenção que entre os Waikhana, e particularmente, no âmbito do subgrupo Wehetada Bahuí, estes que estão encabeçando as iniciativas de “revalorização da cultura” e de registro dos “conhecimentos tradicionais”, são justamente homens cuja formação intelectual esteve, em grande medida, voltada aos conhecimentos escolares. Na verdade, o que parece estar em curso hoje, e isto em toda a região, é um movimento de apreensão dos saberes e competências ditas “tradicionais” por meio das habilidades adquiridas com a própria formação escolar.

Por fim, há ainda um ponto fundamental a ser ressaltado: o fato de que estes homens, além de pertencerem ao último dos subgrupos waikhana, conforme já discutimos no terceiro capítulo, também não ocupam posições de destaque na hierarquia de seu próprio clã. Dorvalino é de uma baixa linha do terceiro clã dos Wehetada Bahuí, chamado Manu Yuhkəphin (ver Quadro 1, p. 82). E Marcelino, ainda que pertença ao primeiro clã deste subgrupo – o qual também leva o nome de Wehetada Bahuí – não faz parte da linha principal, aquela que, idealmente, deteria a prerrogativa da chefia e o controle da atividade ritual. Nesse sentido, podemos supor que aquilo que observamos no terceiro capítulo em relação à esfera macro do grupo de descendência, a saber, certas inversões no sistema de prestígio envolvendo subgrupos e clãs, poderia, num futuro próximo, se replicar na esfera mais circunscrita do grupo Wehetada Bahuí. Pois, justamente, aqui, como ali, uma mistura de contingências e agenciamentos pode vir a gerar certas flutuações no sistema sociocosmológico da hierarquia e do prestígio, fazendo com que os irmãos menores acabem por exercer um controle sobre as falas ancestrais em

detrimento daqueles que seriam, idealmente, os seus herdeiros legítimos – como o filho de Laureano, por exemplo.

Tudo isso, enfim, nos leva a constatar que aquilo que destacamos em determinados momentos deste trabalho enquanto esferas complementares, mas distintas do universo de relações waikhana e tukano em geral, se encontrariam, na verdade, articuladas numa mesma dinâmica vital: o que chamamos de “política dos homens” não seria mais do que um agenciamento para dentro da esfera humana dos saberes e poderes oriundos do passado mítico e que são manejados no âmbito de uma cosmopolítica que, como vimos, envolve os humanos, os ancestrais, os demiurgos, a Gente Peixe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O fundamental é gerar vida”, disse Luiz Cayón (2010, p. 343) sobre aquilo que os próprios Makuna entendem como sendo o objetivo central de suas práticas e de sua vida social. Tal afirmação, me parece, poderia ser também estendida aos Waikhana, e, quiçá, a todos os povos tukano. Acredito mesmo que o problema da produção e da manutenção da vida ocupa, de fato, o centro das reflexões e das preocupações atuais com a “cultura” e suas “perdas”. Pois, em seu sentido mais profundo, “cultura” parece remeter aqui justamente ao poder e à “força de vida” que distinguem os grupos e que, acima de tudo, são responsáveis pela sua perpetuação. Nesse sentido, quando se fala em “cultura” é, em última instância, da própria vida (*kahtiró*) que se está a falar.

É muito comum hoje no Uaupés ouvir os índios contabilizarem o quanto de “cultura” ainda guardam. Alguns dizem possuir cinquenta ou sessenta por cento; outros afirmam possuir um pouco mais, mas esta conta nunca se aproxima muito dos cem por cento. Este modo um tanto anedótico de expressar a realidade atual, não deixa de revelar algo crucial em relação à idéia que parece informar a apreensão nativa desta noção. Em grande medida, o cálculo parece levar em conta a parcela de riqueza que cada grupo ainda guarda daquele patrimônio ancestral originalmente constituído por bens materiais e imateriais e cuja integridade teria sido comprometida desde a chegada dos missionários salesianos. Do ponto de vista dos Waikhana, grupos como os Tuyuka e os Wanano, por exemplo, guardariam hoje mais “cultura” do que eles mesmos, já que ainda têm sua língua forte, ainda realizam suas cerimônias de cantos e danças, ainda possuem enfeites e, no caso dos primeiros, possuem até mesmo seu *kahpi*. Enquanto entre eles pouco restou destes itens mais visíveis, e mesmo a parte imaterial do patrimônio que fora legado pelos “antigos”, como as narrativas míticas, os nomes, os benzimentos, apesar de ser ainda essencial para a vida de todos, estaria hoje sendo transmitida de forma muito mais superficial e enfraquecida, conforme vimos no último capítulo.

É por isso que no contexto atual, em que não se tem mais grande parte dos componentes tangíveis que encarnavam a potência ancestral e que funcionavam como meios de conexão com o passado mítico – tais como os enfeites, as flautas e as próprias

cerimônias em que estes eram mobilizados –, muitos parecem crer que a preservação da língua e dos saberes que ela veicula seria hoje o único modo de garantir a continuidade da “cultura”. Pois se, conforme vimos, as pessoas costumam manifestar sua preocupação com um suposto futuro em que não haverá mais quem domine a história antiga e, assim, quem saiba fazer com propriedade os mais importantes *bahseye*, é justamente por reconhecerem a importância vital destas falas ancestrais para a perpetuação da vida. Como disse F. Cabalzar (2010, p. 148) em relação aos Tuyuka: “E se, há poucas gerações, os Tuyuka deixaram de praticar a iniciação masculina, e mais recentemente, adotaram novos procedimentos de nominação e de descontaminação das comidas ingeridas, ainda assim nomes e saberes prosseguem no movimento da cultura”. Ou, conforme seus próprios interlocutores tuyuka: “...*yeripona basere* é o que vai prosseguindo porque é cultura...”. Penso que os Waikhana certamente concordariam com tais assertivas. Sem *hedipona bahseye* (“benzimento do coração”) não há como produzir pessoas e almas waikhana; e sem produzir pessoas e almas waikhana não há como garantir a continuidade do grupo.

Portanto, “cultura” aqui parece dizer respeito às vitalidades que fazem os grupos existirem enquanto coletivos diferenciados e cujo manejo está associado aos saberes e poderes mobilizados pelos conhecedores maiores em suas práticas rituais. Como Maximiliano Makuna, um jovem dono de maloca do Pirá-Paraná, explicou à Cayón: “Todos nós Makuna podemos morrer, mas se fica apenas o *wi ühü* e o *he gu* a cultura não se acaba. Eles são o ovo da vida do grupo. (...) são a semente que faz crescer o grupo” (Cayón, 2010, p. 353). O *wi ühü*, chefe de maloca, e o *he gu*, curador de jurupari, seriam figuras essenciais na vida ritual makuna, pois, trabalhando conjuntamente na organização e condução das mais importantes cerimônias, como a iniciação masculina, eles seriam os responsáveis por mobilizar as forças criativas do universo ancestral em prol da produção e reprodução da vida. O que os Makuna enfatizam remetendo à esfera mais tangível dos rituais e seus papéis especializados, já que isto ainda faz parte de seu universo, os Waikhana destacam a partir do âmbito mais discreto dos benzimentos e das falas de origem dominadas pelos conhecedores maiores. Mas a idéia nos dois casos parece ser a mesma: o fato de que a “cultura” só pode continuar existindo se forem garantidos os

meios para que a “força de vida” distintiva do grupo continue a se perpetuar. E esta condição passa pelo domínio dos saberes e competências político-rituais que permitem o manejo dos poderes e vitalidades oriundos do passado mítico.

É por isso que a questão do crescimento, ao lado do ideal de coesão, parece assumir no universo tukano uma importância central, a qual teria inclusive relação com a problemática da hierarquia. Um grupo que cresce coeso é um grupo que demonstra possuir mais vitalidade, mais “força de vida”, o que, por sua vez, seria uma evidência de uma maior ligação com as potências gerativas do universo ancestral. Vimos que entre os Waikhana, este parece ser inclusive um dos fatores que teriam levado os Wehetada Bahuí a assumirem uma posição de destaque na política de prestígio, apesar de constituírem o último dos subgrupos. O fato de terem crescido sem se dispersar territorialmente, formando um importante nexos regional num território reconhecidamente Pira-Tapuia, parece constituir, aos olhos dos outros que se segmentaram e se dispersaram mais dramaticamente, uma demonstração de força e um índice de sua maior ligação com a “cultura dos antigos”.

Conforme observou F. Cabalzar (2010, p. 301), se referindo, por sua vez, às conclusões de Goldman (2004), “hierarquia teria antes, a ver com forças vitais, com relações marcadas por gradações de força e eficácia, e apenas secundariamente com status ou honra”. Se este é o caso, então podemos supor que as transformações que se operam no âmbito desta cosmopolítica – em que estão em causa questões de força e o problema da conexão com os poderes criativos do universo ancestral – seriam, ao mesmo tempo, transformações dos próprios princípios que, em seu sentido mais profundo, sustentariam a ordem da hierarquia. Isto sugere que no Uaupés haveria uma tensão constante entre as prerrogativas fundamentadas no ideal de senioridade e os princípios que, no limite, estariam abertos a outras dinâmicas de diferenciação e poder. Pois, conforme vimos, alguns dos atributos valorizados como índices de uma maior proeminência política e espiritual – isto é, cultural – nem sempre estão do lado dos irmãos maiores. Seja pelas contingências da história, seja por uma atuação mais habilidosa na esfera político-ritual, aqueles que são menores podem vir a assumir certos papéis que, idealmente, estariam relegados aos maiores. E isto valeria tanto para o nível

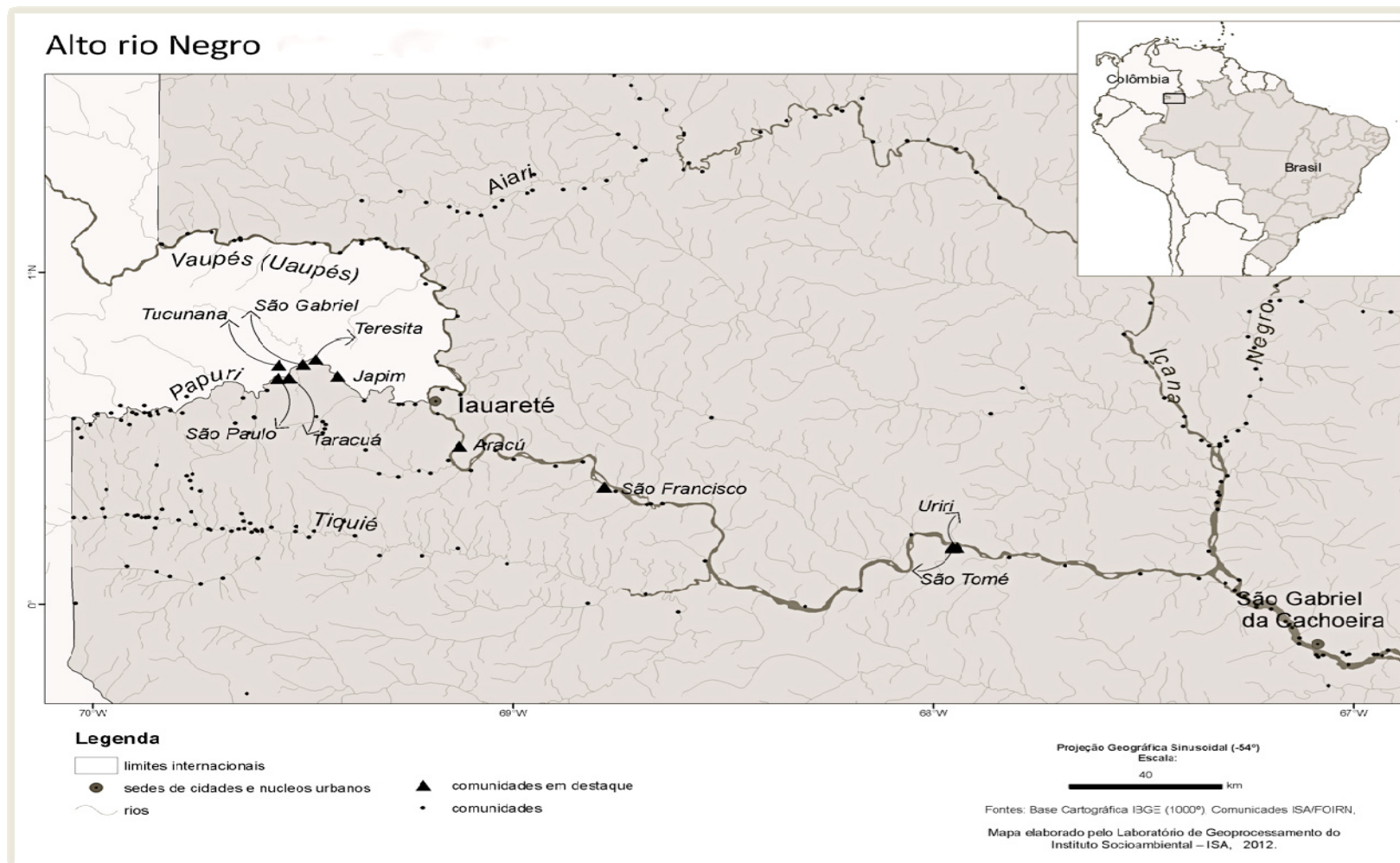
mais amplo do grupo de descendência e das relações interclânicas, quanto para a esfera mais circunscrita dos subgrupos e clãs e das relações entre linhas e agnatos próximos, conforme discutimos ao final do último capítulo. Ao que tudo indica, manter posições na cosmopolítica uaupesiana não é tarefa fácil, já que apenas a ordem de senioridade não é suficiente para sustentá-las. Transpondo para os termos de nossa própria imaginação conceitual, poderíamos dizer que aqui seria ainda necessária uma dose de *virtú* e de *fortuna*.

Crescimento, coesão, estabilidade territorial e competência político-ritual. Estes são, portanto, fatores que parecem assumir uma importância vital na política tradicional waikhana e tukano em geral. Sendo assim, tudo aquilo que se coloca enquanto um movimento contrário a este estado de coisas, isto é, a diminuição populacional, as segmentações, a dispersão e a perda da riqueza ancestral, seria uma evidência da diminuição do poder do grupo, ou, nos termos atuais, do enfraquecimento da “cultura”. É por isso que, ao que parece, do ponto de vista daqueles que há tempos saíram do Papuri e se dispersaram pelo Uaupés, os Waikhana que permaneceram no território tradicional guardariam hoje mais conhecimento, ou mais “cultura”, do que eles mesmos, o que explicaria, inclusive, o seu protagonismo nestes movimentos de “revitalização cultural”.

Por outro lado, para os próprios waikhana da margem brasileira do Papuri, “revitalizar a cultura” seria hoje, em grande medida, um modo de tentar conter ou ao menos atenuar estas forças centrífugas que estariam também atuando no âmbito de seus grupos locais. O intenso fluxo migratório das famílias para Iauaretê, o progressivo abandono da língua em prol do tukano, as mudanças no modo de vida e nos padrões alimentares e comportamentais, a simplificação dos benzimentos, a falta de interesse dos jovens pelos conhecimentos de seus pais ou avôs, o número cada vez mais reduzido de conhecedores. Tudo isto, na visão de alguns, estaria levando ao enfraquecimento do grupo e da “cultura” waikhana, ou, ao menos, daquilo que ainda resta da vida e dos conhecimentos deixados pelos “antigos”. Nesse sentido, a criação da escola waikhana, a construção da maloca, as tentativas de retomar algumas práticas rituais, e, de modo importante, as iniciativas de registro da língua e dos chamados “conhecimentos

tradicionais”, seriam meios de tentar garantir a própria perpetuação da existência waikhana.

ANEXO
 MAPA 2 – ALDEIAS WAIKHANA/RIOS UAUPÉS PAPURI



CADERNO DE FOTOGRAFIAS

**Cachoeira de Aracapá –
rio Papuri
Viagem até a aldeia
Pohsaya Pitó, com o rio
cheio**



**Viagem de volta,
com o rio seco**



**Aldeia Pohsaya
Pitó – Maloca
nos moldes
tradicionais
construída em
2005**



Alunos e professores da escola Pinoã Mahsã em suas atividades na maloca

Os homens tiram a palha de arumã para fazer cestarias



As mulheres tiram a fibra do tucum para fazer saias e também fios usados na tecelagem



Pintando os talos de arumã com urucum e jenipapo





Escorrendo a massa de mandioca no tipiti

Torrando farinha



Buscando lenha

BIBLIOGRAFIA

ÅHREM, Kaj. *Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1981.

_____. Ecosofia Makuna. In: F. Correa. *La selva humanizada: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.

_____. Cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In: P. Descola and G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London and New York: Routledge, 1996.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2006.

_____. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.25, n.73, p.05-26, 2010.

BÉKSTA, C. *A maloca tukano-desana e seu simbolismo*. Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura, 1988.

BRÜZZI ALVES DA SILVA, Pe. Alcionílio. *A civilização indígena do Uaupés*. São Paulo: Centro de Pesquisas de Iauaretê, 1962.

CABALZAR, Aloísio. Descendência e aliança no espaço Tuyuka. A noção de nexo regional no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, v.43, n.1, p.61-88, 2000.

_____. (org.). *Peixe e Gente no Rio Tiquié*. Conhecimentos Tukano e Tuyuka, ictiologia, etnologia. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

_____. *Filhos da Cobra de Pedra: Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2009.

CABALZAR, Flora Freire Silva Dias. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: Geração e Transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CHERNELA, Janet Marion. Estrutura social do Uaupés. *Anuário Antropológico*, n.81, p.59-69, 1982.

_____. *The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press, 1993.

CHAGAS, Dorvalino S. J. V. *O mundo dos Pamulin Mahsã Waikhana*. Dissertação de mestrado: Universidade Federal de Pernambuco/Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 2001.

GOLDMAM, Irving. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press, 1963.

_____. Time, Space and descent: the Cubeo example. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (1976), vol. II. Paris: Société des Américanistes.

_____. *Cubeo Hehénewa religious thought: metaphysics of a northwestern Amazonian people*. New York: Columbia University Press, 2004.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: spatial and temporal processes en the Northwest Amazon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians. *L'Homme*, v.106-107, p.138-135, 1988.

_____. Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. *L'Homme* v.126–128, p.95–120, 1993.

_____. Shamans, prophets, priests and pastors. In: N. Thomas & C. Humphrey (eds.), *Shamanism, history and state*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

_____. Nomes secretos e riqueza visível: Nominção no noroeste amazônico. *Mana* v.8, n.2, p.45-68, 2002.

_____. The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia. In F. Santos Granero (org.), *The Occult Life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 33-59). Tucson: University of Arizona Press, 2009.

_____. Pandora's Box: Amazonian Style. Mss., s.d/a

_____. Patrimonialisation: entre image et écrit. Mss., s.d/b

JACKSON, Jean. *The Fish People*. Cambridge University Press, 1983.

_____. Being and Becoming an Indian in the Vaupés. In: G. Urban and J. Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1992.

_____. Culture, genuine and spurious: the politics of Indiannes in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, 22(1), p.3-27, 1995.

KAPLAN, Joanna. "Orientation for paper topics" e "Comments" ao simpósio "Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies", J. Kaplan (org.). In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (1976), vol. II. Paris: Societé des Américanistes.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As Organizações Dualistas Existem? In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LIMA, Tânia Stolze. Uma história do dois, do uno e do terceiro. In: R. C. de Queiroz e R. F. Nobre (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

MARTINI, André. O retorno dos mortos. *Revista de Antropologia*, no prelo.

MEIRA, M. O tempo dos padrões: extrativismo, comerciantes e história indígena no Noroeste da Amazônia. *Cadernos Ciências Humanas* (MCT/Cnpq/MPEG), 2, 1994.

MOREIRA NETO, C. de Araújo. *Curt Nimuendaju. Textos indigenistas*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

OVERING, Joanna. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian and North-West Amazon socio-political thought. *Antropologica*, v.59-62, p.331-348, 1984.

RAMOS, Alcida Rita. Do engajamento ao desprendimento. *Série Antropologia*, v. 414, Brasília: DAN/UnB, 2007

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

_____. *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los Índios Tukano del Noroeste Amazónico*. Toxhole-Dartington-Totnes-Devon-COAMA: Themis Books, 1997.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, v.3, n.1, p.41-73, 1997a.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, v.3, n.2, p.103-150, 1997b.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, v.32, n. esp., p.2-19, 1979.

SORENSEN, Arthur P. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, v.69, n.6, 1967.

STENZEL, Kristine. Multilingualism: Northwest Amazonia revisited. Annals of the II Congresso in Indigenous Languages of Latin América CILLA, Austin, Texas. http://www.ailla.utexas.org/site/cilla2_toc_sp.html, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Xamanismo Transversal. Lévi-Strauss e a Cosmopolítica Amazônica. In: R. C. de Queiroz e R. F. Nobre (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

WRIGHT, Robin. Indian Slavery in the Northwest Amazon. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v.7, n.2, Série Antropologia, p.140-79, 1991.

_____. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/Companhia das Letras/SMC-SP, 1992.

_____. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.