

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DESCENDO O RIO: MEMÓRIAS, TRAJETÓRIAS E NOMES NO BAIXO UAUPÉS (AM)

RAPHAEL RODRIGUES

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DESCENDO O RIO: MEMÓRIAS, TRAJETÓRIAS E NOMES NO BAIXO UAUPÉS (AM)

RAPHAEL RODRIGUES

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social para a obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Orientador: Geraldo L. Andrello

São Carlos, SP, agosto de 2019

**Rodrigues, Raphael**

**Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no  
baixo Uaupés (AM) / Raphael Rodrigues. -- 2019.**

**298 f. : 30 cm.**

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

**DADOS FORNECIDOS PELO(A)  
AUTOR(A)**

**Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

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

---

**Folha de Aprovação**

---

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Raphael Rodrigues, realizada em 16/08/2019:

---

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
UFSCar

---

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli  
UFSCar

---

Prof. Dr. Luis Abraham Cayón Durán  
UnB

---

Prof. Dr. Carlos Machado Dias Junior  
UFAM

---

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos  
UFAM

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Gilton Mendes dos Santos e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

---

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello

A Maria Teresa, minha filha,  
que me esperou voltar da  
floresta com uma mala cheia  
de histórias.

A Amanda Jardim, minha  
companheira, que me trouxe  
de volta pra casa em uma das  
viagens que parecia não  
haver retorno.

## RESUMO

Esta tese pretende contribuir para a etnografia dos povos da família linguística tukano oriental do rio Uaupés (especificamente, Tukano e Desana), focalizando em particular o baixo curso desse rio, onde se situa um conjunto marcadamente disperso de comunidades multiétnicas. Procurou-se por em destaque um aspecto da socialidade uaupesina relativamente pouco explorado na literatura disponível, qual seja, os atributos e princípios da dinâmica socioespacial que envolve grupos em diferentes escalas em um movimento aparentemente contínuo através do eixo montante-jusante. Foi possível mapear, principalmente, a partir da memória de alguns moradores do baixo Uaupés, uma série de movimentos rio abaixo, bem como suas distintas motivações contemporâneas e no passado. De uma maneira geral, a tese contribui para a discussão acerca da formação de grupos e pessoas a partir de trajetórias e deslocamentos entrevistados no modo como os interlocutores da pesquisa conceituam sua chegada e permanência no baixo Uaupés. Ao longo da tese são retomados temas clássicos da etnologia sul americana e do alto rio Negro, tais como, hierarquia, nomações e xamanismo.

**Palavras-chave:** tukano oriental; rio Uaupés; deslocamentos; socialidades; nomes

## ABSTRACT

This thesis intends to contribute to the ethnography of the peoples of the eastern tukanoan linguistic family on the Uaupés river (specifically, Tukano and Desana), focusing in particular on the low course of this river, where there is a markedly dispersed set of multiethnic communities. We intend to highlight a relatively unexplored aspect of Uaupesian sociality in the available literature, namely, the attributes and principles of socio-spatial dynamics that involve groups at different scales in a seemingly continuous movement along the upstream-downstream axis. It was possible to map, mainly, from the memory of some residents of the lower Uaupés, a series of movements downstream, as well as their distinct contemporary and past motivations. In general, the thesis contributes to the discussion about the formation of groups and persons from the trajectories and displacements interviewed in the way such interlocutors conceptualize their arrival and permanence in the low Uaupés. In the thesis some classic themes of South American ethnology and the Upper Rio Negro are taken up such as hierarchy, naming and shamanism.

**Keywords:** eastern tukanoan; river Uaupés; displacements; socialities; names

“[...] Quem beira o rio, beira o rio e beira o mar.  
O que se ganha de Ogum, só Ogum pode tirar” [...].

(Ponto de Ogum de Ronda)



## SUMÁRIO

Agradecimentos.....	12
Lista de siglas .....	15
Lista de tabelas e mapas.....	16
Convenções.....	17
Apresentação .....	19
Organização dos capítulos.....	23
<b>Capítulo 1 – Introdução: fazendo etnografia no baixo Uaupés .....</b>	<b>26</b>
1.1 Trajetória da pesquisa .....	26
1.2 Elaborando e reelaborando as questões, construindo objeto e método .....	35
<b>Capítulo 2 – Memórias de deslocamentos pelo baixo rio Uaupés .....</b>	<b>47</b>
2.1 Gêneros narrativos no Uaupés .....	48
2.2 Breve panorama da dispersão territorial dos Tukano .....	51
2.3 Versões dos <i>Inapé porã</i> sobre a chegada dos Tukano ao baixo Uaupés .....	57
2.4 Versões dos <i>Duca porã</i> sobre a chegada dos Tukano Oriental ao baixo Uaupés .....	68
2.4.1 Fragmentos autobiográficos de Pedro Meirelles .....	89
2.4.2 " <i>Não sou Kumu. É quase isso</i> " .....	95
2.4.3 <i>Benzimento</i> para desfazer <i>estrago</i> .....	99
<b>Capítulo 3 – Ananás é abacaxi do encantado .....</b>	<b>111</b>
3.1 Relatos de Wallace, Coudreau e Nimuendaju: da maloca à igreja .....	112
3.2 Os padres salesianos, a escola e o gado .....	122

3.3 Conflitos e agressões .....	128
3.3.1 Um <i>pajé</i> karapaña .....	129
3.3.2 Uma maldição colombiana? .....	133
3.3.3 Uma partida de futebol .....	135
3.4 Feitiçaria sobre os <i>Duca porã</i> ? .....	138
3.4.1 <i>Mahkari uase</i> : ciúmes, raiva e abandono .....	145
3.5 As portas dos <i>encantados</i> .....	147
3.6 Ananás é de quem? .....	154
<b>Capítulo 4 – “Monte Alegre é casa de embaúba”</b> .....	168
4.1 Morar em Monte Alegre .....	171
4.2 Deslocamentos desana: a descida para o baixo uaupés e locais de moradia .....	185
4.3 Antigos moradores arawak? Os Petana .....	191
4.4 “ <i>Esse lugar tem história</i> ” .....	193
4.4.1 Lugar sagrado <i>Doé pinō</i> (Cobra traíra) .....	196
4.4.2 <i>Casa de Lua</i> e <i>benzimento</i> de proteção .....	198
4.5 Um olhar desana do baixo Uaupés .....	203
<b>Capítulo 5 – O que faz um nome no baixo uaupés</b> .....	208
5.1 Os filhos de Lucas ( <i>Duca porã</i> ) .....	209
5.2 Por onde andar <sup>á</sup> <i>Waûro</i> ? .....	220
5.3 Nomes pessoais e <i>nomes de benzimento</i> entre os Desana e os Tukano .....	232
5.4 Composição da pessoa e <i>Heriporã bahsero</i> ( <i>benzimento tukano de nomeação da vida</i> ) .....	241

<b>Considerações finais</b> .....	271
<b>Referências bibliográficas</b> .....	276
Apêndice 1 .....	285
Apêndice 2.....	293

## AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes – agradeço a concessão da bolsa de doutorado e demais auxílios financeiros, fundamentais para o tempo de dedicação integral à tese.

À Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP – pelos recursos financeiros a partir do projeto “Nominações: pessoas, objetos, hierarquia e parentesco no alto rio Negro (AM)”.

À Fundação Nacional do Índio- subcoordenadoria Alto Rio Negro – pelas concessões de autorização para entrada na TI Alto Rio Negro e oportunidade de participação em atividades relacionadas à Política Nacional de Gestão Ambiental de Terras Indígenas no baixo Uaupés.

Ao Instituto Socioambiental – Programa Rio Negro – pela acolhida e ajuda primordial desde 2010. Um agradecimento especial aos queridos amigos Camila, Adeilson, Aloísio Cabalzar, Renata, Renato Martelli, Pieter, Carlos Barreto, Wizer e Margarida. Aos amigos Aline Scolfaro, Wilde e Bento, agora em outras trincheiras, as palavras de agradecimento são poucas perto da ajuda e carinho ao longo dos anos.

À Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), por intermediarem o contato com as comunidades do baixo Uaupés e pelo apoio durante os anos da pesquisa. Em especial, agradeço a Nildo Fontes pela acolhida, auxílio com as viagens e por me ensinar um pouco de seu vasto conhecimento sobre a região.

Ao PPGAS da UFSCar agradeço pelos longos anos de vínculo como estudante, período fundamental na minha formação como pesquisador. Agradeço aos amigos que fiz, em especial, aos professores Piero Leirner e Clarice Cohn. Ao professor e amigo Edmundo Peggion agradeço por ter me motivado a iniciar o mestrado e por ter me apresentado a Geraldo Andrello. Ao professor Geraldo, orientador e amigo, é necessário dizer um pouco mais. Nos últimos dez anos, Geraldo tem colaborado com minha formação não só como antropólogo, mas, sobretudo como pessoa. O sentimento de gratidão por seus conselhos e ajuda em todos os âmbitos de minha vida é enorme. A Geraldo agradeço o batismo antropológico nas águas do rio Negro e Uaupés.

É preciso agradecer também aos colegas que conheci durante os anos na UFSCar e nas viagens por Manaus, São Gabriel da Cachoeira e comunidades. Agradeço as minhas duas únicas companheiras de turma de doutorado, Clarissa Martins e Camila Beltrame. Agradeço aos amigos de PPGAS Márcio Coelho, Íon e Gi pelas risadas e momentos de distração em São Carlos. Agradeço as minhas amigas de PPGAS Marina Cardoso, Amanda Danaga e Thaís Mantovanelli pelas trocas durante os encontros do grupo de etnologia, hoje Laboratório de Etnologia Transespecífica (LET). Agradeço a Henrique Junio, Augusto, Aline Iubel e Olavo, amigos rionegrinos deste PPGAS. Agradeço a Gabriela e Amanda Corrado pelas caronas e experiências compartilhadas pelo baixo Uaupés. Agradeço ao amigo Diego Rosa pela ajuda durante vários momentos durante a escrita desta Tese, assim como agradeço a Ciça e Richard pelas ideias e momentos compartilhados durante nossa participação no projeto “Nominações” e encontros em São Carlos e São Gabriel. Ao grande amigo Bruno Marques agradeço por estar ao meu lado em uma das situações mais complicadas do campo. Ao amigo João Paulo Barbieri agradeço a estada prolongada em Manaus e pelas tantas ajudas não materiais difíceis de agradecer somente com palavras.

Agradeço a Manuela Carneiro da Cunha e a Pedro Cesarino pela oportunidade em participar do projeto que resultou no livro Políticas Culturais e Povos Indígenas, experiência fundamental para o meu ingresso no doutorado. Agradeço ao professor Manuel Arroyo da University College London pelo convite, financiamento e companhia em campo. Agradeço a Filippo Stampanolli do Museu da Amazônia pela companhia pelo baixo Uaupés e pelas aulas de arqueologia amazônica. Agradeço ao colega tukano antropólogo Dagoberto Azevedo pela transcrição e tradução de um importante material da tese. Agradeço ao Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) da UFAM pela oportunidade em compartilhar os resultados, à época, ainda parciais, da pesquisa que resultaram nesta Tese.

A Melissa Oliveira agradeço pela leitura e aconselhamentos enriquecedores durante o exame de Qualificação. Ao professor Pedro Lolli agradeço pela ajuda e orientação desde os tempos de mestrado, pela leitura e sugestões na Qualificação e por aceitar compor a banca do Exame final desta Tese. Agradeço aos professores Gilton Mendes, Carlos Machado Dias e Luis Cayón por aceitarem realizar a leitura da Tese e por comporem a banca do Exame final. Agradeço aos professores Antonio Guerreiro e Filipe Vander Veldem por terem aceitado serem suplentes da banca examinadora.

Agradeço ao tukano Miguel Pena por me acompanhar em uma viagem inesquecível pelas comunidades do baixo Uaupés. Agradeço aos moradores do baixo Uaupés, em especial, das comunidades Ananás e Monte Alegre por me receberem em seus locais de moradia e compartilharem comigo uma parte do vasto conhecimento que possuem. Agradeço às variadas demonstrações de carinho, cuidado e paciência durante os meses de convivência. Em especial, agradeço a João Paulo e Eugênio da comunidade Monte Alegre por me contarem tantas histórias. Agradeço a Odilson por me ajudar na pesquisa com os moradores e com o seu pai, Gregório. Agradeço a Leôncio e sua família pelo cuidado e ajuda tantas vezes dispensada. Em Ananás, agradeço profundamente a Pedro Meirelles e sua esposa, Madalena, pelas conversas, refeições e acolhimento. Agradeço a Gabriel Menezes e família por terem me hospedado em sua casa em Taracuí. Agradeço a meu grande amigo Maximiliano Menezes por ter dado início à história que resultou nesta Tese.

Agradeço aos meus bons e velhos amigos. Em especial, agradeço a Deni Rubbo e a Filipe Dalbó por me ajudarem em momentos decisivos dessa empreitada. Agradeço minha amiga-irmã Raquel Maltempi que me ajudou com a transcrição de parte do material registrado com Pedro Meirelles com muita dedicação e coração.

Agradeço aos meus familiares, em especial, a minha mãe Maria da Graça pelo amor dedicado durante toda a vida. Em memória, agradeço a meu pai José Rodrigues Filho, que certa vez apareceu em meu sonho indicando que a floresta amazônica comporia parte de minha trajetória. Agradeço aos meus irmãos Alessandra, Cida, Zenilda, Claudino e João Batista – eles fortes de uma corrente construída com amor e fé. Aos meus sobrinhos e sobrinhas. Agradeço ao meu avô João – o primeiro contador de histórias que conheci.

Agradeço a Márcio, Altiva e Marina Jardim, minha família de BH. Por último, como não poderia deixar de ser, agradeço a Amanda Jardim, minha companheira, pelos anos de convívio, pela ajuda primordial em diversas situações, por acreditar na força de nosso amor e a nossa filha, Maria Teresa, razão maior da minha vida.

## LISTA DE SIGLAS

AETYM – Associação das Escolas Tukano Ye’pa Masã

AIMA – Agente Indígena de Manejo Ambiental

CEDEM – Centro Iauaretê de Documentação Etnográfica e Missionária

CNV – Comissão Nacional da Verdade

COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COITUA – Coordenação das Organizações Indígenas dos rios Tiquié e Uaupés

CUENCA Coordenadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica.

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FAPESP – Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional de Assistência ao Índio

GPS – Global Positioning System

ISA – Instituto Socioambiental

NIRN – Narradores Indígenas do Rio Negro

PNGATI – Política Nacional de Gestão Ambiental dos Territórios Indígenas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UFSCAR – Universidade Federal de São Carlos

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

## LISTA DE TABELAS E MAPAS

Tabela 1: <i>Casas de transformação</i> e lugares dos <i>encantados</i> .....	158
Tabela 2: Lista dos grupos patrilineares em Monte Alegre em 2016 .....	177
Tabela 3: Variações com relação ao nome <i>Duca porã</i> .....	221
Tabela 4: <i>Nomes de benzimento</i> desana da comunidade Monte Alegre em 2016 .....	251
Mapa 1: O médio e alto Uaupés .....	66
Mapa 2: Uma leitura dos <i>Inapé porã</i> da ocupação tukano do baixo Uaupés .....	67
Mapa 3: Alto e Médio Rio Negro Etnias.....	295
Mapa 4: Mapa desenhado pelos moradores do baixo Uaupés.....	296



## CONVENÇÕES

As palavras e expressões em língua tukano são grafadas nas formas indicadas pelos interlocutores. Palavras em português ou língua geral que se referem a conceitos nativos serão grafadas em itálico, como, por exemplo, *benzimentos*. Nomes de grupos, como por exemplo, *Inapé-porã*, também serão grafados em itálicos. Demais nomes de grupos – as etnias ou etnônimos – serão grafados normalmente e com inicial maiúscula, como, por exemplo, Desana e Tukano. Os etnônimos e demais nomes de grupos só aparecem com iniciais em minúsculo quando operam como adjetivos, como por exemplo, homem tukano ou esposa *inapé porã*.

As transcrições das narrativas dos interlocutores, que compõem as citações diretas, não são transcrições fonéticas. Com isso, ainda que se mantenha fielmente o sentido do que é dito, pequenas alterações foram feitas com o intuito de facilitar a compreensão do leitor. No entanto, há um esforço em manter conjugações verbais, concordâncias e demais construções textuais mais próximas às enunciadas pelos interlocutores – algo que se vincula ao português indígena do baixo Uaupés, língua na qual foi anunciada grande parte do material aqui apresentado.

Ainda com relação às citações diretas, estabeleceu-se a seguinte convenção:

Para as citações de autores não indígenas até 25 linhas é seguida a norma ABNT com recuo de 4 cm e fonte tamanho 10 sem espaçamento de linhas. Para as citações de autores não indígenas com mais de 25 linhas e para as narrativas dos interlocutores adotou-se recuo de 2 cm, fonte 11 e espaçamento de linhas de 1,5 cm. O objetivo de tal convenção foi o de facilitar a leitura de textos extremamente importantes para a Tese e relativamente longos para serem lidos de acordo com a norma estabelecida pela ABNT.

De acordo com Henri Ramirez (1997), a pronúncia das palavras tukano deve obedecer às seguintes regras:

### **Vogais**

a, e, u – pronunciam-se como em português

e – é geralmente bem aberto, como em “pé”

o – é geralmente bem aberto, como em “nosso”

i - é uma vogal alta não arredondada

### **Consoantes**

p, t, k, b, d, g – pronunciadas de um modo geral como em português

ge e gi – pronunciam-se como em português gue e gui, em guerra ou em guitarra

k pronuncia-se como c em caro

b e d são levemente nasalizados no começo das palavras

s – pronuncia-se como s em sala, e nunca como em çasa

h – pronuncia-se como rr em português como em cachorrro

y – pronuncia-se como i em português como em internet

w – pronuncia-se como v em português como em vida, mas afrouxando um pouco a articulação

r – pronuncia-se geralmente como r em raro, mas alguns o pronunciam como l em lor

### **Sinais**

O til (~) indica nasalização, ocorrendo sempre na primeira vogal de uma palavra; palavras com as consoantes m e n possuem todas as vogais nasalizadas.

Os acentos agudo (´) e circunflexo (^) indicam as melodias tonais da língua tukano: o agudo marca a melodia tonal ascendente e o circunflexo a melodia tonal alta. Esses sinais jamais ocorrem na primeira vogal de uma palavra, mas na segunda. No caso da melodia alta, a raiz toda é pronunciada em tom alto, e na melodia ascendente, a primeira vogal é pronunciada em tom baixo, e a segunda vai subindo de tom baixo para tom alto. O tom nada mais é do que a altura musical das vogais, altura esta relativa: é percebida unicamente pelo contraste com outro tom em outra vogal. O apóstrofo (´) indica laringalização.

Para as terminologias de parentesco adotam-se as siglas em inglês seguidas pela indicação do termo em português, por exemplo, FF (pai do pai) ou FFB (irmão do pai do pai).

## APRESENTAÇÃO

Sou filho de migrantes. Meus pais nasceram no sul de Minas Gerais. Ambos são de famílias de pequenos produtores rurais. Meus ancestrais mais distantes devem ter se estabelecido no Brasil ainda nos primeiros séculos da Colônia, não sendo possível identificar genealogicamente quem tenha cruzado o oceano Atlântico. Isso faz com que o sul de Minas seja uma espécie de território original. Todas as memórias familiares referem-se a uma região que tem como principal característica a cabeceira de um rio, o rio Mogi Guaçu (em língua tupi, rio grande como uma cobra).

Poucos anos após terem se casado, com dois filhos pequenos e um terceiro filho ainda na barriga, minha mãe decidiu acompanhar meu pai em sua saída do sul de Minas em direção ao estado de São Paulo, desceram o rio. Digo que desceram o rio não porque viajaram em canoas, mas porque se mudaram para uma cidade do interior paulista que também se chama Mogi Guaçu, ou seja, que leva o nome desse rio porque é cortada por ele.

O rio Mogi Guaçu tem aproximadamente 470 km de extensão. A cerca de 150 km de sua nascente, na cidade de Mogi Guaçu meus pais trabalharam na colheita de laranja, algodão, café e tomate. Em suma, em busca de uma vida melhor deixaram suas poucas terras para trabalharem nas terras de patrões. Pouco depois, meu pai tornou-se operário em uma cerâmica industrial. Avesso ao trabalho na roça e ao ambiente fabril, meu pai passou então a se dedicar ao comércio de leite e à compra e venda de imóveis – o que garantiria certa estabilidade financeira à família. No entanto, falecera precocemente aos 46 anos de idade deixando seis filhos – eu, o irmão mais novo, tinha apenas sete anos. Aos sete anos eu estava no início de minha vida escolar. Conforme crescia e percebia as durezas do caminho, o papel, a caneta e os livros tornaram-se ferramentas com as quais pouco a pouco me tornei professor e pesquisador.

Esta tese foi concebida em uma Universidade localizada bem próxima à foz do mesmo rio Mogi Guaçu. Também foi em São Carlos que conheci minha companheira, Amanda, e onde nasceu nossa filha, Maria Teresa. Percebo então que a trajetória de meus

pais e a minha própria podem ser lidas a partir da descida de um rio – do alto ao baixo Mogi Guaçu.

Retomo esses elementos da trajetória da minha família para indicar que os temas de pesquisa da tese fomentaram em mim uma reflexão sobre o meu lugar no mundo. Afinal, sou um homem, branco, paulista e de classe média que resolveu ir para o interior do estado do Amazonas realizar pesquisas com indígenas. Em tempos em que se confunde lugar de fala com representatividade e que radicalismos afirmam que só se pode falar sobre si mesmo ou sobre o seu próprio grupo de pertencimento, digo que não escrevo pelos indígenas. Escrevo sobre o que tentei aprender com eles motivado por uma curiosidade intelectual que, acredito, deve ser estimulada e não repreendida. Em tempos de cortes orçamentários e censuras, que não se confunda o devido e ainda incipiente fortalecimento das epistemologias dos vencidos com limites sobre quem deve estudar o que. Por isso sigo acreditando que é possível elaborar pesquisas colaborativas, diálogos interculturais. Em suma, produzir conhecimento com mais conhecimento. Dito isso, é preciso fazer uma passagem para o que será aqui tratado.

Nesta tese pretendo contribuir para a etnografia dos povos da família linguística tukano oriental<sup>1</sup> do rio Uaupés (especificamente, Tukano e Desana), focalizando em particular o baixo curso desse rio, onde se situa um conjunto marcadamente disperso de comunidades multiétnicas. Ao contrário das partes altas da bacia do Uaupés – incluindo os rios Tiquié e Papuri, seus principais afluentes – não se verifica nessa sub-região a ocorrência de territórios bem delineados e associados a grupos específicos.

Em parte, isso deve ao fato de que a atual ocupação do baixo Uaupés por grupos de língua tukano ocorreu possivelmente após o esvaziamento da área ao longo de um primeiro período da colonização. Durante tal período, os antigos ocupantes arawak teriam sido escravizados ou “descidos” para as vilas e povoações coloniais do rio Negro no século XVIII (Wright 2005; Neves 2006). Trata-se de uma hipótese de ocupação da região que será retomada

---

<sup>1</sup>Na bacia do rio Uaupés, especificamente, encontram-se aproximadamente quinze etnias (grupos exogâmicos) pertencentes à família linguística tukano oriental (Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Wanano, Cubeo, Tuyuka, Arapasso, Miriti-Tapuia, Barasana, Bará, Makuna, Carapanã, Tatuyo e Siriano) constituídas internamente por número variável de patriclãs. As características morfológicas básicas desse sistema social regional, amplamente descritas nas etnografias da região, são: hierarquia, patrilinearidade e exogamia linguística, o que distingue sociologicamente o alto rio Negro no contexto amazônico em geral (ver as clássicas descrições em Arhem 1981; Bidou 1983; Buchillet 1983; Chernela 1993; C. Hugh-Jones 1979; Goldman [1963] 1979; Jackson 1983; S. Hugh-Jones 1979).

ao longo da tese (capítulos 2 e 4) a partir de relatos dos interlocutores da pesquisa que adensam tal perspectiva.

O baixo curso rio Uaupés se insere no contexto mais geral do alto rio Negro, que se constitui como uma unidade social e cultural homogênea. De uma maneira geral, as etnografias sobre o noroeste amazônico apontam a existência de um sistema social indígena aberto, cujas unidades compõem um mosaico de identidades sociais com grupos exogâmicos patrilineares discretos e articulados entre si por trocas matrimoniais, rituais e econômicas (Andrello 2006). O interesse de uma pesquisa etnográfica desenvolvida entre grupos que vêm transitando e/ou se fixando fora de seus territórios tradicionais justifica-se pelo fato de por em destaque um aspecto da socialidade uaupesina relativamente pouco explorado na literatura disponível, qual seja, os atributos e princípios da dinâmica socioespacial que envolve grupos em diferentes escalas em um movimento aparentemente contínuo através do eixo montante-jusante.

Nesse ponto, é preciso considerar que as narrativas acerca da origem dos grupos e dos fundamentos de suas relações sociais baseiam-se no motivo da subida do rio por uma anaconda primordial (ou cobra-canoa ancestral), que conduziu os ancestrais da atual humanidade, ou seja, dos diferentes grupos exogâmicos, e fixou-os em seus respectivos territórios<sup>2</sup>. Já as narrativas que versam sobre o tempo humano propriamente dito, marcado pela efetuação de suas relações de parentesco e alianças políticas, envolvem, por outro lado, movimentos em sentidos diversos: rio abaixo, para as cabeceiras dos igarapés, dos igarapés para os cursos principais dos rios. De uma maneira mais geral, esses processos se relacionam à ruptura ou estabelecimento de novas alianças, bem como de um envolvimento crescente com os não indígenas. Estudos etnográficos mais recentes que passaram a explorar esse problema encontram-se em Lasmar (2005), Andrello (2006), Maia (2009) e Dias Cabalzar (2010). Por sua vez, a região do baixo Uaupés ofereceu um lócus privilegiado para explorar o tema, pois através de fontes históricas e,

---

<sup>2</sup> A viagem da cobra-canoa é o ponto culminante de um processo mais amplo, iniciado ainda nos tempos primordiais, quando os poderes criativos (*u'úrô*) – que existiam por si próprios no início do “tempo-universo” – põem em operação seus “instrumentos de vida e transformação” (seus *o'mó*, “ferramentas”). É aí que se inicia o relato da história dos *pa' m'ári-masa* (“gente da transformação”). Além do surgimento desse povo, a viagem da *cobra-canoa* explica seu modo de vida e de se relacionar entre si. Devido a sua importância para os povos do Uaupés, a viagem da cobra-canoa será retomada em várias situações ao longo da tese. Contudo, não reproduzirei integralmente nenhuma das narrativas disponíveis sobre o tema. O leitor pode encontrar narrativas da viagem da cobra-canoa efetuadas pelos Tukano em Andrello (2006); Maia & Maia (2004); Azevedo & Azevedo (2003). Versões relativas ao tema tal como concebem os Desana poder ser verificadas nos volumes 1, 2, 7 da coleção Narradores Indígenas do Rio Negro (NIRN/ FOIRN - conferir referências completas na bibliografia citada da tese). Ainda sobre os Desana, vale notar que o volume 8 da coleção NIRN é um complemento do volume 2. Reflexões sobre a coleção NIRN, especificamente sobre os autores desana, estão presentes em Angelo (2016).

sobretudo, da memória de seus moradores, foi possível mapear uma série de movimentos nessa direção, bem como suas distintas motivações hoje e no passado.

A tese também pretende demonstrar que o baixo Uaupés corresponde a uma sub-região transicional que se interpõe entre a extensa área a montante na qual se situam os territórios tradicionais desse e de vários outros grupos e a área de influência do polo urbano de São Gabriel da Cachoeira, sede municipal localizada no rio Negro em um ponto relativamente próximo à jusante da foz do rio Uaupés. O fato de abrigar um conjunto de comunidades consideradas misturadas, além de muito próximas e suscetíveis às influências da cidade, talvez responda pelo parco interesse que essa região despertou entre os etnógrafos que vieram trabalhando no Uaupés desde os anos de 1960. Na região do baixo Uaupés há um grande número de sítios abandonados, lugares em que moram poucas famílias, ou, ainda, comunidades habitadas historicamente e ainda nos dias atuais.

Levantamentos realizados em diferentes momentos dão conta de um número variável de comunidades existentes nessa zona: de acordo com um censo realizado pela FOIRN em 1992, haveria dezessete assentamentos bastante diversificados em termos demográficos e de composição étnica. Em 2014, o número de comunidades nesta região encontrava-se reduzido a onze comunidades. Uma rápida comparação entre essas fontes sugere um quadro altamente móvel, que inclui sítios menores de ocupação intermitente e assentamentos maiores, muitas vezes mencionados por viajantes desde o século XIX, mas igualmente voláteis em termos de composição étnica. Os Tukano parecem, com efeito, ser o grupo dominante, presente ao longo de todo esse trecho do rio Uaupés, seguidos pelos Desana, Pira-Tapuia e Tariano, mais pontualmente situados em localidades específicas, e com os quais os Tukano tradicionalmente trocam esposas. Isto porque as regras de matrimônio dos grupos tukano oriental estão associadas à preferência pela prima cruzada bilateral, mas há outros fatores decisivos, como a regra da exogamia linguística e os aliados preferenciais (no caso dos Tukano, os Desana).

De uma maneira geral, o argumento que subjaz todo o material apresentado ao longo dos capítulos é: se ao fim da viagem da cobra canoa ancestral foram atribuídos territórios específicos a cada grupo, faz-se necessário que se compreendam os princípios que determinam os movimentos subsequentes e contínuos de fissão e fusão de coletivos, desmembramento e deslocamento de grupos, trajetórias de subgrupos e subsequentes mudanças de lugares de habitação. Os deslocamentos de grupos tukano e desana no baixo Uaupés, analisados ao longo da tese foram, neste sentido, tomados como uma via privilegiada para tal investigação. Por isso,

pretendo contribuir para a discussão acerca da formação e destruição de grupos e pessoas a partir de trajetórias e deslocamentos entrevistados no modo como os interlocutores da pesquisa conceituam sua chegada e permanência no baixo Uaupés. Neste ponto, trata-se, sobretudo, de um esforço em cotejar várias perspectivas para demonstrar a multiplicidade heterogênea que as compõem.

Para isso, as discussões presentes na tese relacionam-se ao conjunto do material etnográfico que trata das memórias, motivações e implicações dos deslocamentos de grupos e pessoas, dos relatos de conflitos envolvendo acusações de feitiçaria, das formas de se neutralizar agressões xamânicas e produzir corpos protegidos via os *benzimentos* e, finalmente, das nomeações.

### **Organização dos capítulos**

No capítulo 1 apresento o percurso da pesquisa, suas motivações iniciais e os contornos que a definiram a partir das sucessivas idas a campo e revisão da bibliografia. Na primeira seção irei recuperar a trajetória da pesquisa desde sua formulação inicial, concebida a partir de uma colaboração conjunta a uma importante liderança indígena do rio Negro. Farei um balanço das investigações que resultaram na minha dissertação (Rodrigues 2012), bem como pontuarei as reflexões sobre as quais decidi avançar na elaboração da pesquisa que resultou nesta tese. Também apresento uma breve reflexão teórica a partir das questões que foram sendo delineadas ao longo da construção dos argumentos expostos na tese. Tais questões convergiram para o esforço em precisar as trajetórias específicas dos antepassados dos interlocutores face ao movimento mais geral de deslocamentos de inúmeros grupos desde a zona das cabeceiras do Uaupés em direção aos não indígenas rio abaixo. Ao fim, é apresentado o problema central ao qual se dedicará grande parte da tese: se a constituição de grupos ocorre, de acordo com as concepções sociocosmológicas indígenas, por meio de um movimento rio acima no tempo pré-humano, seria razoável pensar que o movimento em sentido contrário, em período muito mais recente, responderia por sua proliferação tal como registrados nas listas de observadores contemporâneos?

No capítulo 2 apresento os relatos de interlocutores dos grupos tukano *Inapé porã* e *Duca porã* – historicamente estabelecidos na comunidade Ananás, no baixo Uaupés -

formulados a partir de um exercício de trazer à memória os deslocamentos de regiões pertencentes às cabeceiras do rio Uaupés em direção à sua foz. Em seu conjunto, os dados apresentados neste capítulo se conectam a um movimento mais amplo de dispersão territorial de subgrupos Tukano Oriental<sup>3</sup> pelo rio Uaupés. O capítulo se inicia com os relatos dos *Inapé porã*, anunciados, em 2010, por Maximiliano Menezes, por seu irmão mais velho, Luís Guido, e Faustino, um parente de geração ascendente. Na sequência, em um exercício comparativo, apresentam-se os relatos de Pedro Meirelles, que oferece a perspectiva dos *Duca porã* sobre a chegada e permanência dos Tukano pelo baixo Uaupés. Ao longo do capítulo também é feita uma breve discussão a respeito dos gêneros narrativos no Uaupés e são retomados os contornos mais gerais da dispersão territorial dos Tukano. Por último, apresentam-se elementos autobiográficos de Pedro Meirelles a respeito, principalmente, da história de constituição de seu casamento. Pedro Meirelles também fornece um *benzimento* para a cura de um *estrago* sofrido por sua esposa, Madalena, à época do nascimento da filha primogênita do casal.

O capítulo 3 é todo dedicado à comunidade Ananás. O objetivo principal do capítulo é o de ampliar as discussões desenvolvidas no capítulo 2 a partir de relatos específicos dos interlocutores dos grupos *Inapé porã* e *Duca porã*. O exercício passa a ser o de considerar um conjunto de histórias sobre a comunidade e outros dados sobre o local para desenvolver uma reflexão teórica acerca das prerrogativas territoriais, conflitos e acusações de feitiçaria a partir de um diálogo com outros contextos etnográficos. Inicialmente ancorado em uma perspectiva histórica, na parte inicial do capítulo são transcritos relatos sobre a comunidade elaborados por viajantes e naturalistas na segunda metade do século XIX (Alfred Wallace e Henri Coudreau) e por um etnólogo na segunda década do século XX (Curt Nimuendaju). Na sequência, e a partir dos relatos e dados fornecidos pelo interlocutor Pedro M., abordam-se a chegada dos missionários salesianos, a construção da escola e as infrutíferas tentativas de criação de gado levadas a cabo na comunidade. Já na parte final do capítulo é oferecida uma leitura para uma série de conflitos motivados a partir dos sentimentos de ciúmes e raivas que deflagram em acusações de feitiçaria - entre parentes agnatos e afins -, e que convergem para o progressivo abandono do local.

O capítulo 4 apresenta a comunidade Monte Alegre, também localizada no baixo Uaupés. Trata-se do local de residência dos interlocutores desana Eugênio e João Pedro,

---

<sup>3</sup> Ao dizer subgrupos Tukano Oriental estou me referindo a segmentos de sibs ou clãs (conforme descritos pela bibliografia rionegrina) pertencentes, principalmente, aos grupos exogâmicos Tukano, Desana, Pira Tapuia e Tuyuka.



moradores mais antigos do lugar. No início do capítulo é feita a apresentação de alguns dados gerais da comunidade, como a constituição dos grupos domésticos. Na sequência, é desenvolvida uma discussão dos dilemas anunciados pelos moradores para manterem residência em Monte Alegre, assim como são elaboradas algumas reflexões sobre a convivência no lugar. Na sequência, são transcritos os relatos relacionados à descida dos Desana ao baixo Uaupés e sobre as conexões entre os deslocamentos dos Tukano de Ananás e os grupos de Monte Alegre, o que contribui para uma compreensão de processos de constituição da convivialidade no baixo rio Uaupés. Também são retomadas as referências aos antigos locais de moradia e apresentadas as formulações dos moradores acerca de um período mais antigo de ocupação indígena da região. Em outra seção, apresenta-se uma breve discussão sobre lugares a partir da referência principal de que a comunidade é – assim como Ananás - uma *Casa de Transformação*. Ao fim, é elaborada uma reflexão a partir de um olhar específico dos Desana sobre o baixo Uaupés, que envolve a inclusão dos grupos que habitam a região, em uma categoria mais ampla de pertencentes à *canoa de transformação*. Finaliza-se com algumas transformações contemporâneas dos *benzimentos* a partir do crescente contato com os *brancos* e suas doenças.

Por fim, o capítulo 5 elabora uma discussão inicial envolvendo alguns aspectos da nomenclatura no baixo curso do rio Uaupés. Na primeira parte do capítulo, a discussão é guiada tendo como foco de análise os nomes de dois grupos Tukano - os *Inapé porã* e os *Duca porã*, moradores da comunidade Ananás. Na parte final, apresenta-se uma série de relatos que envolvem os *benzimentos* e formas específicas de compor o corpo/pessoa entrevistadas durante a preparação para o parto, nascimento e os primeiros anos de vida. Finaliza-se com um *heriporã bahsero* (*benzimento* de nomenclatura da vida), fornecido por um interlocutor tukano do grupo *Yuhrua*, morador da comunidade Monte Alegre, seguido por uma breve discussão sobre composição da pessoa tukano e desana. De uma maneira geral, o esforço é o de tentar correlacionar o material etnográfico registrado no baixo Uaupés com parte da bibliografia disponível sobre as nomenclaturas no alto rio Negro.

## 1. INTRODUÇÃO: FAZENDO ETNOGRAFIA NO BAIXO UAUPÉS

Neste capítulo apresento o percurso da pesquisa, suas motivações iniciais e os contornos que a definiram a partir das sucessivas idas a campo e revisão da bibliografia. Na primeira seção irei recuperar a trajetória da pesquisa desde sua formulação inicial, concebida a partir de uma colaboração conjunta a uma importante liderança indígena do rio Negro. Farei um balanço das investigações que resultaram na minha dissertação (Rodrigues 2012), bem como pontuarei as reflexões sobre as quais decidi avançar na elaboração da pesquisa que resultou nesta tese. Na seção subsequente apresentarei uma breve reflexão teórica a partir das questões que foram sendo delineadas ao longo da construção dos argumentos expostos na tese.

### 1.1 TRAJETÓRIA DA PESQUISA

A pesquisa que resultou na presente tese tem seu marco inicial no interesse de Maximiliano Menezes<sup>4</sup>, anunciado em 2009, na produção de registros escritos sobre a trajetória dos *Inapé porã*, grupo tukano<sup>5</sup> (tukano oriental) ao qual pertence e sua comunidade de nascimento, Ananás, localizada no baixo curso do rio Uaupés. Dez anos se passaram desde os primeiros *e-mails* trocados com Maximiliano.

---

<sup>4</sup> Maximiliano Correa Menezes ou Max Tukano, como é mais conhecido, é uma liderança que atua no movimento indígena rionegrino desde a criação da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), no final da década de 1980, tendo sido duas vezes seu vice-diretor. Entre 2014 e 2017, ocupou a coordenadoria geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e foi membro diretor da Coordenadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (CUENCA). Graduado em Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável pela UFAM, já trabalhou no departamento de Educação da FOIRN e, em 2017, atuava no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Alto Rio Negro. Trata-se de uma liderança indígena que tem participado ativamente de diversas discussões em fóruns internacionais sobre direitos indígenas e mudanças climáticas.

<sup>5</sup> Algo que será retomado ao longo da tese, o grupo Tukano se autodenomina *Ye'pâ-masa* (ye'pa = terra; masa= gente). *Ye'pâ* é uma palavra de origem pira-tapuia, pois em tukano “terra” é *di'tâ* (Andrello 2006: 266). Piedade (1997) diz ter ouvido que, na fila de comida nos internatos salesianos, os *Ye'pâ-masa* faziam uma fila tão perfeita e homogênea que lhes foi dado o apelido de tucanos, em referência ao vôo alinhado destes pássaros. A partir daí, como uma estratégia comunicativa, os próprios *Ye'pâ-masa* teriam passado a se chamar de Tucano, ou Daseá. Outra explicação é de que Tukano é um apelido dado por mulheres desana que, há muito tempo atrás, viam que eles tinham o hábito de andar em bandos como esses pássaros (Maia & Maia 2004).

Visitei pela primeira vez São Gabriel da Cachoeira, o município de referência da TI Alto Rio Negro, entre fevereiro e abril de 2010. Nesta ocasião, conheci pessoalmente Maximiliano Menezes, à época, vice-diretor da FOIRN, e iniciamos uma pesquisa conjunta e colaborativa, por assim dizer. Os meses de trabalho com Maximiliano foram dedicados a promover algumas conversas com seus parentes mais velhos sobre a trajetória dos *Inapé porã*, mais especificamente, sobre o deslocamento que alguns de seus integrantes realizaram para o baixo curso do rio Uaupés. Tratou-se, num primeiro momento, de promover um exercício de reconstituição deste deslocamento a partir das memórias de alguns ex-moradores de Ananás.

Pesquisar com os mais velhos, afirmava Maximiliano, era a metodologia indicada para conseguirmos acessar e registrar o ponto de vista dos *Inapé porã* acerca das motivações e implicações do abandono da residência no rio Papuri, afluente do rio Uaupés em seu alto curso, e posterior estabelecimento a jusante. A maioria dos encontros de Maximiliano com seus parentes ocorreu na própria FOIRN e também no ISA (Instituto Socioambiental) - instituição que tem me apoiado de maneira substancial desde então. Um dos encontros ocorreu na comunidade São Sebastião, ainda no rio Negro, aos arredores de São Gabriel, ocasião em que visitamos Eusébio Freitas, tio de Isidro Freitas, um *kumu* tukano do grupo *Kimaro porã* que também colaborou com a pesquisa proposta por Maximiliano.

Nessa única ida a campo durante o mestrado, foi possível reunir algumas histórias de Ananás e registrar as motivações do deslocamento montante-jusante dos Tukano *Inapé porã*, assim como as dificuldades e conflitos vinculados à corresidência estabelecida com outros grupos no baixo rio Uaupés, principalmente com os *Duca porã*, com quem já haviam residido a montante. O trabalho realizado com Maximiliano se materializou em uma dissertação de mestrado, e é difícil afirmar se suas expectativas foram alcançadas. Nesse ponto, Maximiliano ponderou, no final deste período de campo de 2010, que se tratava de uma fase inicial da pesquisa e que alguns fatores limitantes (sua agenda repleta de compromissos e a falta de recursos para realizar viagens a comunidades mais distantes, por exemplo) tinham comprometido nossas investigações.

Após o campo, passei a comparar algumas listas de subgrupos tukano, em geral qualificados como clãs ou sibs, compiladas por antropólogos (Bruzzi Silva 1962; Fulop 1956) e indígenas (Gentil 2005 e uma lista da família Machado de Pari Cachoeira (material não publicado)). Essas listas contêm dezenas de grupos tukano rankeados, ou seja, distribuídos dos primeiros aos últimos de acordo com uma classificação hierárquica. O exercício proposto, à

época, foi o de comparar essas listas com o material coletado com os *Inapé porã*. À primeira vista um exercício sem muito futuro, mas a justificativa residia no fato de que a posição hierárquica dos *Inapé porã* era um problema para Maximiliano. Ele afirmava que os *Inapé porã* ocupavam uma posição de alta hierarquia. Contudo, devido aos deslocamentos e sucessivos abandonos de Ananás, eles passaram a ser classificados como um grupo, em suas palavras, de baixa hierarquia por outros grupos tukano.

Se, ao menos por curiosidade, conferirmos as listas, veremos que os *Inapé porã* aparecem ocupando altas posições nas listas de Bruzzi Silva (1962) e Gentil (2005); não aparecem na lista de Fulop (1956) e aparecem na décima oitava posição na lista da família Machado. Ou seja, tais listas não resolvem o problema, pois estar entre “os primeiros” ou “os últimos” parece depender do ponto de vista de seus compiladores. Mas a questão da posição hierárquica não era a única que preocupava Maximiliano.

O incômodo de Maximiliano também se referia a algo relativo ao **nome do grupo**. Para ele era fundamental desfazer o mal entendido de que os *Inapé porã* e os *Duca porã* correspondiam a um único grupo. Aqui, parece-me implícito que o nome é o grupo ou, vice-versa, o grupo é o nome, pois uma vez que há dois nomes – *Inapé* e *Duca* - não se trata de um “mesmo” grupo. Marcar esta diferença constitutiva era fundamental para Maximiliano. Ocorre que *Inapé porã* é um apelido e Maximiliano dizia não saber o outro nome do grupo, o nome de espírito (cf. S. Hugh Jones 2002) ou ainda, como é comum ouvir no baixo Uaupés, o *nome de origem* ou o *nome de benzimento*. Ou seja, Maximiliano tinha um grande problema para conseguir formular quem eram os *Inapé porã* em termos de sua posição hierárquica e nome, questões que pareciam remeter uma à outra, e nossa pesquisa colaborativa pouco pode ajudá-lo nesse sentido.

Como dito acima, Isidro Freitas, um *kumu* (*pajé* rezador)<sup>6</sup> tukano, também afirmava que os *Inapé porã* se posicionavam entre “os primeiros”. A fala de Isidro possuía particular legitimidade, pois seu grupo, os *Kimaro porã*, são considerados uma espécie de guardião dos conhecimentos tukano. Ou seja, tratava-se de alguém que falava de um lugar especial. Mas em um ponto específico houve discordância por parte de Maximiliano com relação ao que foi dito por Isidro Freitas: justamente o nome do grupo. Para Maximiliano, *Inapé porã* é algo como a

---

<sup>6</sup> A qualificação do *pajé* no Uaupés será devidamente considerada ao longo da tese quando o assunto for central (principalmente, nos capítulos 2, 3 e 4).

“os filhos da formiguinha preta”. Isidro sugeriu outro nome: *Yi'ti kaha porã* ("filhos das perdizes"), enfaticamente negado por Maximiliano.

Toda essa trama com Maximiliano ocupando o papel de tecelão principal conecta-se com algo que anunciei, muito brevemente, na dissertação: mais que a afirmação de um único ponto de vista, a determinação de um grupo envolve o ponto de vista de vários outros (Rodrigues 2012:113). Mas como captar a dinâmica que opera na produção de diferenças internas tão presente no alto rio Negro? Afinal, estamos falando em um sistema regional que comporta mais de vinte povos subdivididos em dezenas de clãs ou sibs - categorias amplamente utilizadas pela literatura regional. O caso dos Tukano é sintomático, pois se contabiliza cerca de quarenta clãs/sibs no interior do grupo. Questões como “o que é um grupo?” ou “como os grupos surgem, criam-se, são criados e se transformam?” apresentam alto rendimento teórico.

Voltemo-nos aos interlocutores, ou melhor, ao que eles nos dizem. Algo que se mostrou durante a pesquisa com Maximiliano foi uma variação nos conteúdos anunciados. Isidro Freitas, por exemplo, mudou de opinião ao longo da pesquisa, pois inicialmente afirmou que os *Inapé porã* eram um dos últimos e, dias depois, foi ao meu encontro informando justamente o contrário. Maximiliano também apresentou novas teorias quando, em 2013, pude retornar ao campo. Ele fez a sugestão, inédita, de que os *Inapé porã* eram um grupo vinculado aos chefes *Waûro porã* (como dito na Apresentação, tal ponto será considerado no capítulo 5). Ou seja, os *Inapé porã*, a partir das falas de Isidro e Maximiliano, transitaram entre a categoria de grupo de baixa hierarquia à condição/posição de chefe maior entre os Tukano. Concordemos que não se trata de uma variação discreta. Mas a questão aqui não é saber qual versão ou qual condição/posição é a mais correta ou algo do tipo. Pois a variabilidade do conteúdo das informações anunciadas pelos interlocutores talvez corrobore a plasticidade própria da constituição dos grupos no alto rio Negro. Por ora, voltemos aos desdobramentos da pesquisa com Maximiliano.

A associação aos *Waûro porã* foi afirmada por Maximiliano durante minha estada na casa de um de seus irmãos, Gabriel, na ex-missão salesiana de Taracua, também localizada no baixo curso do rio Uaupés. Foi a primeira vez que adentrei o rio Uaupés<sup>7</sup>. Durante trabalho de

---

<sup>7</sup> Vale dizer esse retorno ao campo foi possível devido minha participação no projeto "Effects of intellectual and cultural rights protection on traditional people and traditional knowledge" (CEBRAP/Fundação FORD), coordenado por Manuela Carneiro da Cunha. À época, me propus a observar a participação de Maximiliano como estudante da licenciatura Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável da UFAM. Tal pesquisa resultou no capítulo "Reflexões e experiências de um estudante-liderança: sobre algumas políticas educacionais indígenas

campo realizado em Taracará, em 2013, conheci um interlocutor com o qual, a partir de então, viria a me aproximar de maneira efetiva. Pedro Meirelles, um tukano do grupo *Duca porã* (o outro grupo de Ananás com o qual os *Inapé porã* são confundidos) passou a me procurar demonstrando interesse em contar algumas histórias sobre Ananás. Pedro M. sempre trazia consigo um pequeno caderno com informações que lia em nossos encontros. O contato estabelecido com Pedro M. marcou uma espécie de virada na pesquisa, pois conhecê-lo possibilitou estabelecer contato com um morador do grupo *Duca porã* de Ananás.

Ao mesmo tempo, trabalhar com Maximiliano se tornava cada vez mais difícil, pois em 2014 ele assumiu a diretoria da COIAB e se mudou de São Gabriel da Cachoeira para Manaus e, com isso, sua agenda, que já era recheada de compromissos, agora passava a contar com inúmeras viagens nacionais e internacionais. Ou seja, trabalhar com Maximiliano tornou-se algo impraticável (no entanto, Maximiliano continua como um interlocutor importante e os seus relatos e de seus parentes foram integralmente incorporados à tese).

No primeiro ano do doutorado, 2014, iniciei a elaboração do projeto de pesquisa e, seguindo as indicações de meu orientador, propusemos uma investigação sobre o tema dos deslocamentos, pois o material coletado durante a pesquisa de mestrado pôde brevemente demonstrar que Ananás foi historicamente habitada por vários grupos que se deslocaram de rio acima. Se todo o baixo Uaupés deve ter sido ocupado por grupos que efetuaram esse deslocamento de descida de rio, quais as implicações do fenômeno? Ou seja, de que maneiras esses grupos vieram a reproduzir ou alterar as relações estabelecidas a montante, ou melhor, que relações podemos estabelecer entre a co-residência no baixo curso do rio e as transformações nas relações políticas? Em suma, o que os deslocamentos, tanto os mais antigos como os contemporâneos, poderiam dizer sobre as dinâmicas sociopolíticas locais? Quais as noções de território/territorialidade viriam à tona a partir da memória de seus moradores sobre as trajetórias dos grupos, constituição das comunidades e contato com comerciantes e religiosos? Essas foram algumas das questões iniciais sobre as quais a pesquisa passou a se dedicar de uma maneira mais direta.

---

no alto rio Negro", publicado em co-autoria a Maximiliano no livro Políticas Culturais e Povos Indígenas organizado por Carneiro da Cunha e Cesarino (2014.). Essa obra foi premiada com o segundo lugar na categoria Ciências Humanas do Prêmio Jabuti 2015.

Com a proposta de pesquisa já definida, realizei a primeira ida a campo do doutorado. Entre os meses de outubro e novembro de 2014, fui convidado a participar como assessor técnico de uma oficina promovida pelo ISA/FUNAI intitulada “História dos Lugares Sagrados”. Essa atividade ocorreu na comunidade Monte Alegre (vizinha a Ananás) e reuniu mais de uma dezena de *conhecedores*<sup>8</sup> das onze comunidades que formam a microrregião conhecida como baixo Uaupés. A oficina tinha como objetivo registrar os relatos daqueles que conheciam sua ocupação histórica e os diversos *lugares sagrados* (*wametise*, em tukano) distribuídos pelo território: lagos, petroglifos, serras, pedras, igarapés, paranás, praias. A oficina integrou, à época, um conjunto de ações para a elaboração de mapas das áreas de uso das comunidades. Estava em desenvolvimento um projeto de mapeamento participativo relacionado a um Plano de Manejo Pesqueiro, uma das ações do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) na região (retomarei esse evento na próxima seção).

Pedro Meirelles participou da oficina e, além de reencontrá-lo, também conheci as lideranças de Monte Alegre, de quem ouvi algumas histórias que se conectavam com as histórias sobre Ananás. Ou seja, passei a considerar Monte Alegre, formada por antigos moradores desana, um local interessante para compreender aspectos importantes do que havia definido no projeto de pesquisa. As referências sobre as trocas matrimoniais, os limites territoriais e as relações estabelecidas com os *patrões* e religiosos pareciam inserir os moradores de Monte Alegre e os moradores de Ananás em um mesmo contexto, tornando a vizinhança e as relações entre as comunidades algo relevante a ser investigado. Vale dizer que a distância entre as duas comunidades, cerca de três horas de *rabeta* (canoa com motor 5 hp), possibilita o trânsito entre os dois locais sem maiores dificuldades (afinal, para os padrões rionegrinos uma viagem de 3 horas é algo tranquilo).

Em maio de 2015, visitei novamente Monte Alegre. Foi então que iniciei um trabalho com João Pedro e Eugênio, irmãos desana do grupo *Sipiá* e moradores mais antigos da comunidade. João Pedro e Eugênio mostraram-se dispostos a falar sobre os temas que tínhamos tratado um ano antes, durante a oficina de confecção dos mapas: o histórico da comunidade e,

---

<sup>8</sup>Expressão amplamente utilizada na região para se referir tanto a especialistas cerimoniais, como os *kumua* (pajés rezadores), ou àqueles que “viveram mais os tempos dos antigos”, em referência aos portadores de conhecimentos não disponíveis ou acessados pelos mais jovens. Vale dizer que a proposta da oficina foi justamente a de oferecer uma espécie de curso de intensa e curta duração para os Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMA’s), jovens, em sua maioria.

em específico, a trajetória do próprio grupo *Sipiá* que, por sua vez, se relacionava com a trajetória do grupo tukano *Duca porã* de Pedro Meirelles.

Nesse período, visitei outras duas comunidades: São Pedro, formada por moradores tukano, e Uriri, formada por moradores pira-tapuia. Realizei algumas conversas em ambas as comunidades, tratando, principalmente com as lideranças e os moradores mais velhos das questões que investigava. Essas conversas iniciais forneceram um material que se aproximava ao conteúdo das falas de Pedro Meirelles. Por exemplo, as narrativas dos moradores de outras comunidades apontam para o pioneirismo, por assim dizer, dos *Duca porã* no baixo rio Uaupés. Pioneirismo aparentemente revestido de uma espécie de controle político territorial que se estendia desde um local um pouco acima da comunidade Ananás, abrangendo a zona ocupada pelas comunidades Monte Alegre, Açaí, São Pedro e se encerrava, justamente, em Uriri. De acordo com os homens mais velhos de Monte Alegre, São Pedro e Uriri, todos os grupos chegaram posteriormente aos *Duca porã*<sup>9</sup>. Mais que isso: teriam sido os *Duca porã* que indicaram os locais de moradia que os demais grupos vêm ocupando desde então. Ou seja, o controle político-territorial dos *Duca porã* parece ter se expressado na constituição social de pequenos territórios distribuídos entre diversos grupos que vieram ocupar esse trecho do rio Uaupés.

A ocupação pioneira dos *Duca Porã* comunicada pelos *conhecedores* de outras comunidades me fez optar por investir na pesquisa com Pedro Meirelles, alguém que "*sabia todas estas histórias*", me diziam. Embora tenha retornado a São Pedro e Uriri em outras oportunidades, tanto para entregar aos moradores os relatórios produzidos a partir das sessões de conversas, como para cumprir outras agendas, não havia fôlego para desenvolver uma pesquisa envolvendo tantas comunidades e continuei com o trabalho em Ananás e Monte Alegre.

Um dos objetivos indicados no projeto da tese foi o de desenvolver uma investigação sobre as fontes históricas do baixo curso do rio Uaupés. Com esse propósito, realizei durante o mês de março de 2016 uma investigação inicial no Museu Amazônico, em Manaus. O trabalho com o acervo do museu se mostrou extremamente complexo, o que demandaria um tempo maior do que dispunha. De toda forma, consegui ter contato com duas bases de dados importantes. Primeiramente, com documentos manuscritos avulsos do período de 1723 a 1825

---

<sup>9</sup> Vale destacar que não realizei nenhum registro em Açaí, uma comunidade recém-reocupada por famílias pira-tapuia.



do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa que foram copiados e estão depositados no Museu Amazônico. A documentação refere-se, sobretudo, às correspondências entre aldeamentos, vilas e fortalezas militares e o governo da capitania do Rio Negro. Trata-se de um material composto por dezoito mil páginas. Organizado por um índice toponímico, o verbete Uaupés aparece em vários documentos. No entanto, a leitura integral e pormenorizada de tais documentos exige habilidades em paleografia, algo que eu não possuo. Por isso, consegui efetuar apenas uma leitura superficial de alguns destes documentos.

Um dos documentos que me chamou a atenção foi a correspondência de Joaquim Tinoco Vicente, governador do Rio Negro, a Francisco Xavier Mendonça Furtado, então secretário de Estado da Marinha e Ultramar. O ano é 1769, quando Joaquim Tinoco Vicente informa sobre a criação de povoações nos rios Içana, Iça, Japurá e Manacapuru. A correspondência finaliza com Joaquim Tinoco Vicente acenando sua esperança em formar em breve outra povoação na foz do rio Uaupés. Já em outro documento, datado de 1785, um ofício do encarregado das demarcações de fronteira do Rio Negro e capitão-geral João Pereira Caldas, destinado ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, informa acerca das primeiras diligências feitas no rio Uaupés pelo coronel Manuel da Gama Lobo de Almada, que teve como consequências desordens nas povoações de índios. Em ofício datado de 1788, o encarregado das demarcações João Pereira Caldas informa ao secretário sobre o estabelecimento dos índios junto ao rio Uaupés como resultado do progresso da exploração. Ainda que se trate de informações superficiais, é possível entrever nestes documentos a presença colonial na foz do rio Uaupés (ou seja, em seu baixo curso) nesta segunda metade do século XVIII, algo já suficientemente descrito em Andrello (2006), Meira (2017) e Wright (2005). Por isso, as fontes históricas consideradas ao longo da tese referem-se, sobretudo, aos viajantes naturalistas da segunda metade do século XIX (Alfred Wallace e Coudreau) e etnólogos do início do século XX (Kock-Grumberg e Nimuendaju).

Após esse curto período de trabalho nos arquivos<sup>10</sup> viajei para São Gabriel da Cachoeira e de lá para as comunidades Monte Alegre e Ananás, onde permaneci os meses de abril e maio de 2016. Em Monte Alegre, tratava-se de minha terceira visita, e já possuía um bom vínculo com alguns moradores e, principalmente, com os irmãos João Pedro e Eugênio, com quem segui

---

<sup>10</sup> Vale mencionar que o principal acervo do Museu Amazônico é a documentação da histórica empresa JG Araújo, responsável pelo comércio fluvial no rio Negro durante várias décadas do século XX. Analisei algumas Cartas de Embarque e nelas é possível identificar o fluxo de mercadorias de Manaus para o interior. Todavia, trata-se de um acervo ainda não organizado e de difícil manejo devido seu grande volume.

trabalhando por algumas semanas. Foi então que, finalmente, viajei até Ananás pela primeira vez. Ou seja, eu não conhecia a comunidade até então, embora houvesse coletado histórias sobre o local em 2010, 2013 e 2014 - nestes dois últimos anos já com Pedro Meirelles e no baixo Uaupés (Taracuí e Monte Alegre). Conhecer Ananás depois de tantos anos pesquisando sobre a comunidade foi um acontecimento muito especial. Fiquei hospedado na casa de Pedro Meirelles algumas semanas e, juntos, fizemos uma revisão de todo o material coletado anteriormente, assim como nos dedicamos a novos pontos.

Realizei nova viagem a campo entre os meses de outubro, novembro e dezembro de 2016<sup>11</sup>. Em Monte Alegre e Ananás me dediquei ao tema da nomenclatura, discussão, como dito, apresentada no capítulo 5 desta tese. Nessa etapa, também trabalhei para o ISA/FUNAI na revisão final dos mapas das comunidades do baixo Uaupés, última fase de um projeto de mapeamento participativo do qual tinha acompanhado a fase inicial (acima descrito). Fiquei responsável em verificar imprecisões e erros, anotando com os moradores em dez comunidades as correções que deveriam ser realizadas para a impressão final do material. Acabei conhecendo pela primeira vez cinco comunidades (Tapira Ponta, Cunuri, Trovão, Açai Paraná e Ipanoré). Trabalhando com três idiomas distintos (português, nhengatu e tukano), essa experiência foi uma imersão na toponímia local, um aprendizado sobre as noções de espaço, xamanismo e política tukano.

Realizei nova ida a campo nos meses de julho e agosto de 2017. Acompanhado por Geraldo Andrello e dois arqueólogos, Manuel Arroyo-Kalin (Universidade College London) e Filippo Stampanolli (Museu da Amazônia). Essa viagem teve como objetivo realizar uma consulta prévia em algumas comunidades do rio Uaupés sobre o interesse em participarem de um projeto colaborativo em arqueologia. Nossa equipe se dividiu em duas e acompanhado por Filippo apresentamos a proposta do projeto em quatro comunidades: Monte Alegre, Uriri, Ananás e Taracuí.

O contato com arqueólogos não é muito comum na região e realizamos um intenso trabalho no sentido de explicar as atividades que seriam desenvolvidas. A recepção das comunidades também não foi uniforme, pois algumas comunidades, como Uriri, Ananás e Taracuí, demonstraram grande interesse, mas Monte Alegre, a comunidade em que venho

---

<sup>11</sup> Possível graças ao projeto "Nomenclaturas: pessoas, objetos, hierarquia e parentesco no alto rio Negro (AM)", coordenado pelos professores Geraldo Andrello e Pedro Lolli e financiado pela FAPESP.

trabalhando desde 2014, negou sua participação. Além da crítica ao modelo de pesquisa que, segundo a opinião de algumas lideranças, beneficia exclusivamente os pesquisadores não indígenas, também foi apontado o temor de que as pesquisas arqueológicas poderiam realizar descobertas que colocariam à prova a antiguidade da ocupação desana no local. A meu ver, a pesquisa arqueológica foi apreendida como uma espécie de ameaça ao discurso que aponta justamente para a antiguidade do estabelecimento desana na comunidade. Interessante é que, conforme veremos ao longo da tese, os moradores de Monte Alegre relatam achados arqueológicos e formulam teorias acerca da ocupação mais antiga do local. Um dos professores, Odilson, escolheu a arqueologia como tema de seu TCC para a conclusão da licenciatura Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável (UFAM). Isso tudo torna a negativa da comunidade – note-se, embasada nos argumentos de algumas das lideranças locais – muito intrigante. Contudo, não pude observar melhor tal ponto, pois se tratou de minha última estada em Monte Alegre.

De uma maneira geral, com essas últimas visitas que realizei nas comunidades conheci lugares novos, como a roça de algumas famílias, bem como lugares antigos de moradia, atualmente abandonados. Isso me permitiu ampliar a percepção a respeito dos modos de ocupação dos territórios, além de ser introduzido em questões próprias da arqueologia amazônica. Também nessa última ida a campo, fiz o registro do *benzimento de nomeação* transcrito no capítulo 5, uma vez que o tema das nomeações, como voltarei a abordar na próxima seção, permanecia como um dos temas mais relevantes para a pesquisa. Após 12 meses de trabalho de campo, distribuídos em 7 viagens, um material etnográfico considerável pode ser reunido. A partir desse material coletado pude construir as questões, brevemente anunciadas nesta Apresentação, que guiam a presente tese. Passo a abordá-las de maneira mais detida na próxima seção.

## **1.2 ELABORANDO E REELABORANDO AS QUESTÕES, CONSTRUINDO OBJETO E MÉTODO**

Na dissertação de mestrado (Rodrigues 2012) tentei demonstrar que o interesse de Maximiliano Menezes em efetuar um registro escrito da trajetória de seu grupo, os *Inapé porã*, vinculava-se à possibilidade em reivindicar determinada posição hierárquica no interior dos clãs tukano - e legitimidade territorial em um local específico no baixo Uaupés. Neste sentido, a identidade,

digamos assim, reivindicada pelo clã constituir-se-ia, também, a partir do domínio de conhecimentos controlados de maneira desigual, haja vista que alguns clãs são particularmente credenciados como legítimos detentores de conhecimento<sup>12</sup>. No entanto, essa problemática foi apenas brevemente tratada e não foi possível demonstrar de uma maneira mais efetiva de que modo os deslocamentos apontados nas narrativas dos Tukano relacionam-se à constituição desses grupos, que se desmembram e também se reajustam permanentemente. Em suma, trajetória e o que temos chamado, talvez equivocadamente, de hierarquia parecem estritamente vinculados.

Por sua vez, a reflexão acima me levou a considerar que era fundamental tentar compreender mais detidamente quais os contextos envolveram os deslocamentos dos grupos historicamente estabelecidos no baixo Uaupés. Responder a tal questão me parecia, sobretudo, considerar que os relatos orais, as fontes históricas e os estudos etnoarqueológicos poderiam contribuir em uma espécie de etnografia histórica sobre a região. Em suma, o esforço passou a ser o de privilegiar enquanto objeto as trajetórias específicas dos antepassados dos interlocutores face ao movimento mais geral de deslocamentos de inúmeros grupos desde a zona das cabeceiras do Uaupés em direção aos não indígenas rio abaixo.

Por direção ‘rio abaixo’ do Uaupés entenda-se o eixo oeste-leste. Estamos tratando dos Tukano Oriental, cujo leste os situa em contraposição aos Tukano Ocidental do extremo oeste da América do Sul. Isso quer dizer que meu foco de análise ocorreu sobre uma espécie de intensificação de um deslocamento a leste. Ao eleger como objeto de pesquisa os deslocamentos efetuados pelos Tukano Oriental rio Uaupés abaixo no sentido oeste-leste não estou reduzindo os deslocamentos dos grupos a uma única direção. Trata-se, sobretudo, de um recorte temático que se vincula a algo relativamente importante para os interlocutores da pesquisa. Até porque, vale dizer, não há outra maneira de se fazer etnografia no Uaupés. Nesse ponto, lembremos de um dos objetivos de Maximiliano, nosso primeiro interlocutor: registrar os sucessivos deslocamentos de seu grupo e de seus familiares rio Uaupés abaixo.

Efetuar o registro acerca das circunstâncias dos deslocamentos montante-jusante, bem como o contexto sub-regional das comunidades e uma série de relações que aí se constituíram ao longo do século XIX é algo, por si só, complexo. Pois desde meados do século XIX muitos grupos do Uaupés vinham sendo persuadidos por comerciantes a deslocar-se para os seringais

---

<sup>12</sup> Como parece ser o caso do clã *Kimaro-porã*, amplamente referidos pelos Tukano como “guardiões da biblioteca tukano”.

do baixo rio Negro. O expediente de endividar os povos indígenas começou a ser utilizado na região nesse período, em especial por Diretores de Índios envolvidos em assuntos comerciais (ver os relatos de Ermano Stradelli [1889] 1991)<sup>13</sup>.

Por outro lado, as narrativas sobre deslocamentos, tanto os mais antigos como os mais recentes, fornecem uma via interessante para explorar, por exemplo, os processos de proliferação e diferenciação de subgrupos entre os Tukano, composto por mais de 40 patrículas (Bruzzi 1962; Fulop 1955; Andrello & Maia 2019). Nesse ponto, e como será retomado ao longo da tese, os Tukano são unânimes em apontar o igarapé Turí, mencionado acima, no rio Papuri, como o lugar de fixação de seus ancestrais ao final da era mítica. Afirmam que no passado distante todos os clãs estavam aí situados. Essa localização territorial primordial relaciona-se ao tema da viagem mítica da anaconda ancestral, amplamente compartilhado na região. Em linhas gerais, a origem dos grupos exogâmicos (inclusive os *brancos*) é explicada a partir da viagem de uma anaconda que traz em seu ventre todos os ancestrais da humanidade<sup>14</sup>. A viagem tem início no Lago de Leite<sup>15</sup> e daí, ora por um rio subterrâneo, ora pela superfície da água, a anaconda ancestral se desloca por um vasto território<sup>16</sup>. Nesse longo caminho, os ancestrais da humanidade adquirem enfeites cerimoniais, objetos e cantos rituais nas chamadas *Casas de Transformação*.

Esse processo se encerra quando a anaconda atinge a cachoeira de Ipanoré, localizada no médio Uaupés. Nesse ponto, os ancestrais que viajavam no ventre da *pamuri-yukese* (literalmente “canoa de transformação/fermentação”) saem por um buraco existente nessa

---

<sup>13</sup> De uma maneira geral, a história do contato na região tem início ainda no século XVII, com a descoberta do rio Negro através das explorações do rio Amazonas para a captura de mão de obra indígena. Durante o século XIX deu-se a chegada dos missionários Franciscanos e nas primeiras décadas do século XX, os Salesianos. A presença do Exército se tornou constante a partir da década dos anos de 1980, num contexto de política desenvolvimentista e de segurança nacional efetuada pelo governo militar pós-1964 (ver Wright 1992; Andrello 2006).

<sup>14</sup> Como observa Cayón (2012: 170, nota 6), nem todos os tukano orientais concordam que a viagem foi feita por anacondas ancestrais, já que para os Makuna, Tatuyo e Siriano a viagem foi realizada por demiurgos.

<sup>15</sup> Como já brevemente mencionado, o Lago de Leite configura-se como uma espécie de fonte original dos ancestrais da humanidade, sua localização geográfica nas diferentes narrativas, no entanto, parece sofrer variações com deslocamentos a leste: a cidade de Manaus, Belém ou, como consta na versão aqui considerada, a baía de Guanabara, no litoral sudeste brasileiro.

<sup>16</sup> Mais que palco de inúmeros processos que antecedem a formação da humanidade propriamente dita, uma força de vida presente no meio contribui substancialmente para um contínuo processo de formação de pessoas e coletivos. No alto rio Negro, os lugares são tidos como receptáculos de potência de vida atualizados na tradição oral, nas práticas xamânicas e narrativas (ver Cayón 2008; S. Hugh-Jones 2012; Lolli 2012; Xavier 2008). Tal discussão será retomada ao fim desta seção a partir de Cayón (2012).

cachoeira em forma humana. A anaconda ancestral segue, então, alocando os diferentes grupos em seus respectivos territórios primordiais até submergir no alto rio Uaupés<sup>17</sup>. Com todos os grupos da região territorialmente localizados, e como se diz comumente na região, “*prontos para fazer a sua própria história*”, as narrativas passam, então, a descrever o modo de vida desses primeiros grupos em sua região de origem, e, de maneira usual, as motivações que ora leva parte de seus moradores ou alguns personagens específicos a efetuarem deslocamentos e constituírem novas comunidades (tal ponto referente à dispersão dos Tukano será abordado no capítulo 2)<sup>18</sup>. No entanto, os grupos nominalmente apontados por essas narrativas formam, em sua totalidade, um conjunto reduzido se comparado aos cerca de 40 subgrupos atuais. Tal discrepância talvez seja indicativa de um processo de proliferação e diferenciação de subgrupos, por sua vez inseparável de um movimento de dispersão territorial.

Diante do exposto acima é possível formular outra questão: os coletivos que vieram a empreender a descida dos rios Papuri e Uaupés já conformariam grupos constituídos enquanto tais, ou, vieram a se fazer precisamente em movimento? Neste sentido, o esforço, aqui, em termos mais gerais, passa a ser o de compreender a forma como os Tukano (e também os Desana, uma vez que ambos serão considerados na tese) concebem seus grupos. Ou seja, nos termos propostos por Wagner (1974) ao tratar da formação de grupos nas terras altas da Nova Guiné, o “*modo ‘nativo’ de fazer a sociedade*” (*op. cit.*: 11). É instigante pensar, nesse sentido, em uma possível analogia entre subida e descida dos rios: em ambos os casos, novos personagens e grupos/coletivos<sup>19</sup> emergem em diferentes escalas, tempos e lugares.

---

<sup>17</sup>Para discussão aproximada em outro contexto etnográfico ver Ingold (2002). O autor informa que entre os aborígenes mais sedentários da Austrália os antepassados são seres criadores que, em suas atividades de formação de mundo, percorreram toda a face da terra, viajando de um lugar para outro. A paisagem em si é um labirinto reticulado de linhas de entrecruzamento de viagem ancestral, com as localidades mais significativas em seus pontos nodais. Localidades identificadas por determinadas características da paisagem - morros, pedras - encarnam os poderes de criatividade e movimento em uma forma congelada dos antepassados. São estes poderes, por sua vez, que engendram pessoas vivas. Através de concepção, nascimento ou residência de longa duração uma pessoa incorpora a essência de uma localidade em seu próprio ser.

<sup>18</sup> Vale dizer que ao contrário dos Tukano, não forneço ao longo da tese uma visão panorâmica sobre a dispersão territorial dos Desana. Isto se justifica pelo fato de ter um conhecimento maior da bibliografia referente aos Tukano e por circunscrever a trajetória dos Desana somente a partir dos dados fornecidos pelos meus interlocutores desse grupo. Sobretudo, trata-se de uma lacuna da tese que poderá ser preenchida em pesquisas futuras.

<sup>19</sup> Utilizo o termo coletivo para sinônimo do termo grupo, em tukano, *kurupá*, conjuntos de pessoas. Coletivo, aqui, não tem, absolutamente, o sentido de coletividade ou igualdade. Vale notar que a escala de um grupo/coletivo é extremamente variável para o contexto etnográfico ao qual estou me referindo. Por isso, faz sentido falar em grupos Tukano Oriental, grupo Tukano ou Desana e subgrupos (sibs ou clãs, como descritos na literatura não indígena e parte da literatura indígena) tukano e desana. Como tentarei demonstrar ao longo da Tese, a todos esses grupos subsiste a identificação por um nome específico. Nesse sentido, o grupo é o nome e o nome é um grupo.

Com isso, é preciso, então, considerar aspectos específicos da dinâmica dos deslocamentos no eixo montante-jusante efetuados por alguns grupos tukano e desana pelo rio Uaupés. Estaria aí embutida uma forma específica de compor pessoas e coletivos? Por tudo isso, as narrativas que versam sobre os deslocamentos são privilegiadas ao longo da tese. Veremos a partir das narrativas que os interlocutores anunciam que seus grupos priorizaram o estabelecimento nos cursos principais dos rios, lugares em que um modo de vida mais valorizado pode se desenvolver em contraposição aos grupos mais interiorizados e localizados nas cabeceiras dos igarapés. No mais, explorar em profundidade as narrativas míticas e históricas (S. Hugh Jones 1988) do Uaupés constitui uma estratégia metodológica, uma vez que, além de dar nome a ancestrais e grupos, essas narrativas também informam a respeito de seus modos de surgimento, transformação, multiplicação e de que forma pessoas e coletivos se apresentam como aspectos sucessivos em um mesmo e constante processo de ontogênese (Andrello 2012; S. Hugh-Jones 2012). Nesse ponto, S. Hugh-Jones (2012) indica que cachoeiras, casas e lugares salientes oferecem a base para pensar o tempo humano e a história comum, assim como para a construção de genealogias. Para as pessoas que vivem em malocas e, com o passar dos anos, abandonam suas antigas casas para construir novas, a cronologia de suas vidas é marcada por uma série de casas e por deslocamentos periódicos rio acima ou rio abaixo. Por isso, as memórias tendem a se conectar com os lugares em que essas pessoas viveram e que genealogias sejam estruturadas como uma sequência de casas<sup>20</sup>.

Como também argumenta S. Hugh Jones (2012: 164-165), os povos do alto rio Negro possuem notáveis habilidades cartográficas, exemplificadas tanto na produção espontânea de mapas e diagramas na areia como, agora em papel, no contexto de inúmeros projetos de revitalização cultural e etnoconhecimento levados a cabo por organizações do terceiro setor em parceria às associações indígenas. Existe na região uma cartografia social que se revela a partir de iniciativas de produção de mapas de territórios, de distribuição de recursos de migrações ancestrais e de locais sagrados através do empréstimo de tecnologia digital ou imagens de satélite. Para um observador indígena, esses mapas aparentemente novos não são lidos apenas

---

<sup>20</sup> O recurso da memória social vinculado à toponímia é uma tendência assinalada por alguns autores também no âmbito da etnologia guianense. Ver Riviere (1984:100) para quem, na Guiana, os grupos locais são, além de estabelecimentos geográficos, “episódios históricos”; Arvelo-Jiménez (1973:4) a respeito dos Yekuana em que o processo de formação, crescimento e desintegração das aldeias molda a vida política; Thomas (1982:34) a respeito dos Pemon onde pessoas são classificadas em termos do espaço ou da região em que habitam; Albert (1985) entre os Yanomami ao tratar especificamente dos chamados “blocos de população”, designados pelo nome da antiga aldeia a partir da qual se formaram os diversos grupos locais, fruto de fissões e migrações sucessivas que o compõem. Esse mecanismo engendra o que o autor chama de “árvore toponímica”, composta pelos nomes dos diversos grupos que se formaram a partir da fissão inicial.

como representações do espaço e do território, mas também como sequências de cantos e *benzimentos*.

A partir dos argumentos de S. Hugh-Jones (*op. cit*), retomarei brevemente uma de minhas experiências como assessor técnico em algumas atividades relacionadas à implantação do Plano de Manejo Pesqueiro no baixo Uaupés (como já citado na seção anterior). Essa experiência me forneceu elementos importantes para a consolidação de questões centrais da tese. Tal evento tratou-se da primeira oficina de História dos Lugares Sagrados do baixo Uaupés, que ocorreu concomitante a uma atividade de mapeamento participativo e uso de GPS. De uma maneira geral, as atividades tinham como objetivo dar continuidade à capacitação dos Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMA's) – jovens, em sua maioria, escolhidos por suas comunidades como protagonistas das ações vinculadas ao Plano de Manejo. A produção de mapas das áreas de uso das comunidades era o objetivo final cujas etapas, além da elaboração gráfica, envolviam também a marcação de pontos no GPS.

A oficina de História dos Lugares Sagrados contou com a presença dos *conhecedores* - homens indicados por suas comunidades por saberem mais sobre, como é comum ouvir na região, “*os tempos em que viveram os nossos avôs*”. Em linhas gerais, os organizadores do evento desejavam promover o compartilhamento de conhecimentos acerca dos lugares, em sua maioria, já desenhados nos mapas ou marcados no GPS. O encontro foi permeado por uma espécie de esforço coletivo e, em específico, intergeracional, com vistas a atender tanto uma demanda apresentada pela FUNAI, quanto aos anseios dos moradores locais em estabelecer o controle sobre a entrada de invasores nas inúmeras áreas de pesca existentes no baixo Uaupés. Dizia-se que os mapas eram parte fundamental disso tudo, pois enquanto documentos materializados endossariam os direitos de uso sobre um território por vezes ameaçado.

A elaboração do Plano de Manejo Pesqueiro envolveu inúmeras discussões em tom de debate entre os participantes com relação tanto às formas mais adequadas para a construção do material quanto às possíveis vias para que o território em questão fosse protegido de maneira eficaz. Sem dúvidas, um campo etnográfico muito rico que não tive fôlego para analisar suficientemente na tese. No entanto, um dos pontos que quero ressaltar dessa experiência diz respeito às ressalvas feitas pela maioria dos *conhecedores* antes das atividades da oficina de História dos Lugares Sagrados terem início. Comunicadas ao principal mediador do evento, o intelectual tuyuka Higino Tenório, os *conhecedores* disseram que não teriam **o que falar** sobre o baixo Uaupés. Uma questão, então, passou a me intrigar: a que se devia tal ponderação?



Inicialmente, compreendi o ocorrido como uma espécie de ausência de legitimidade da fala, pois, talvez, poucos ali se reconheciam ou eram reconhecidos amplamente (as duas coisas são fundamentais) a ponto de discorrerem sobre as histórias dos *lugares sagrados* do baixo Uaupés.

É importante ponderar que as ressalvas não foram unânimes. Havia aqueles dispostos a elaborar narrativas sobre o tema, como o Tukano do grupo *Duca porã* Pedro Meirelles. Tal como na ocasião em que nos conhecemos em Taracuá, em 2013, Pedro M. carregava consigo uma sacola plástica contendo uma quantidade considerável de material compilado a respeito de sua comunidade de nascimento, Ananás.

- Eles vão falar, eles vão falar! – respondeu Higino Tenório quando o perguntei sobre a decisão dos cerca de treze *conhecedores* após, durante horas, conversarem e fumarem cigarros.

- Mas como vai ser? – perguntei.

- Quem sabe a história das origens vai falar, por comunidade, subindo. As pessoas que não sabem as histórias da mitologia vão contar a história da ocupação, como vieram, se conheceram, como criaram o ambiente, porque vieram - respondeu.

Interessante notar que o acordado foi que as narrativas deveriam subir o rio em um movimento análogo ao da cobra canoa ancestral. Dessa forma, os *conhecedores* falaram por ordem das comunidades dispostas no sentido jusante-montante, de Tapira Ponta, próximo à foz, até Ipanoré, um dos lugares mais emblemáticos da viagem ancestral. No entanto, um dos *conhecedores* ponderou a respeito do local de partida da cobra canoa, lugar que se encontrava para além dos limites do baixo Uaupés:

- No próximo encontro a gente gostaria que tivesse um mapa do Rio de Janeiro, porque ali é o começo da história da humanidade e dos moradores daqui. Qualquer dúvida poderia ver como é o Rio de Janeiro e quais são os pontos onde começou a história – sugeriu o Tukano do grupo *Duca porã* Pedro Meirelles.

Um dos pontos ressaltados na fala de Pedro Meirelles foi a ocupação que precedeu a presença dos tukano na região. Nesse ponto, disse:

Antes de nós eram os Miriti Tapuia. Nos tempos da escravidão todos eles foram levados para baixo, eles falavam a língua geral e foram colocando os nomes desses lugares. Por isso que quando nós chegamos nossos tataravôs continuaram

chamando por esses nomes e agora, nesta oficina, chegou o tempo de mudar esses nomes para tukano (Pedro M., 2014, em Monte Alegre).

O tema que emerge da fala de Pedro M. transcrita acima se refere à ocupação não tukano do baixo rio Uaupés, tema já brevemente anunciado na Apresentação que será retomado ao longo da tese. Para além dessa discussão específica, da qual uma das facetas envolve a inscrição dos nomes tukano para os lugares<sup>21</sup>, a oficina de História dos Lugares Sagrados me permitiu circunscrever uma série de questões acerca de como os moradores do baixo Uaupés se relacionam com o território que seus ancestrais vêm ocupando historicamente. Afinal, i-) quais os sentidos da afirmação de que não são do baixo Uaupés mesmo residindo no local há várias gerações?; ii-) quais são as conjecturas sobre a ocupação que precedeu à presença dos tukano na região?; iii-) de que forma o baixo Uaupés se insere em um ciclo mitológico mais amplo que se estende para além do território circunscrito do baixo Uaupés? iv-) quais as relações entre lugares, **nomes** e **pessoas**? Por sua vez, todas essas questões me ajudaram a construir um problema central para a tese: se a constituição de grupos ocorre, de acordo com as concepções sociocosmológicas indígenas, por meio de um movimento rio acima no tempo pré-humano, seria razoável pensar que o movimento em sentido contrário, em período muito mais recente, responderia por sua proliferação tal como registrados nas listas de observadores contemporâneos?

Alguns elementos específicos referentes às perguntas acima foram mobilizados ainda durante o referido evento. Por exemplo, alguns *conhecedores* abordaram a relação dos *lugares sagrados* com a geração de conhecimentos de proteção e de cura. Trata-se de um tema que foi abordado, e se tornou extremamente relevante ao longo da tese, a partir dos *benzimentos* (encantações xamânicas) realizados após o nascimento da criança, como o *benzimento de nomeação* ou *benzimentos* efetuados na iniciação alimentar. Ainda mais relevante, os *conhecedores* afirmaram nessa ocasião que os *benzimentos* são pensamentos que viajam por lugares fundamentais para as pessoas viverem bem. Isso me chamou muito a atenção, pois, de alguma forma, parecia se conectar com o interesse que vinha fomentando desde a dissertação acerca das múltiplas acepções dos deslocamentos. Poderíamos, eventualmente, tratar dos

---

<sup>21</sup> Nos apêndices da tese encontram-se sistematizados os nomes dos lugares da comunidade Ananás em língua geral e em tukano. A atividade foi realizada com Pedro Meirelles e demais moradores do local durante a revisão final dos mapas da região por mim realizada em outubro e novembro de 2016.

deslocamentos rio abaixo efetuados historicamente por coletivos tukano por meio dessas “viagens de pensamento”?

Nesse ponto, é importante dizer que, uma vez anunciada a importância dos *benzimentos*, não tinha segurança se, ao longo das idas a campo, conseguiria aprofundar o tema com os interlocutores. No entanto, ao longo das conversas as referências aos *benzimentos* aumentaram à medida que, por um lado, eu demonstrava interesse no assunto, e, por outro, a partir do que os interlocutores julgavam ser importante expressar. Por isso, em um dado momento da pesquisa em campo, em específico, quando passei a investigar de forma mais detida a respeito dos **nomes pessoais**, os *benzimentos* se consolidaram como parte fundamental da tese. Como dito na Apresentação, há *benzimentos* transcritos ao longo dos capítulos 2, 4 e 5.

Além do que me ensinaram os interlocutores, foi fundamental aprender sobre os *benzimentos* com a bibliografia, principalmente, com os escritos do antropólogo tukano João Paulo Barreto. De acordo com Barreto, *benzimento* é um termo genérico para *bahsessé*, que, em suas palavras, trata-se de um “repertório de palavras com poderes de destruição e de comunicação extra-humana” (Barreto 2013: 74). Como exemplo, o autor cita a ação destrutiva do *bahsessé* – chamada de *wai-bahsekaró* – que tem como finalidade a assepsia dos alimentos ao promover a eliminação dos agentes patogênicos contidos nestas fontes. Na sequência, Barreto ensina que a comunicação, conhecida como *wetidareró* consiste em um diálogo formal entre os *yaí* e *kumu* (pajés ou xamãs) com os *waí-mahsã*.

Ao longo da tese, veremos que os interlocutores tukano e desana do baixo Uaupés se referem aos *waí-mahsã* (sigo aqui a grafia de Barreto (2013) como *encantados*, assim como aos *bahsessé* como *benzimentos*. É dessa forma, então, que, na maior parte das vezes, irei me referir a tais conceitos. Por sua vez, a relação entre *encantados* e *benzimentos* foi algo reiteradamente enfatizado pelos interlocutores. A definição de *waí-mahsã* oferecida por Barreto me ajudou a compreender de forma mais detida tal associação. Isso porque Barreto (2013: 14 ss) afirma que os *wai-mahsã* são criaturas que possuem as mesmas qualidades e capacidades que os seres humanos, ainda que não sejam visíveis pelas pessoas comuns na vida cotidiana. Sobretudo, e aqui o ponto que desejo destacar, de acordo com Barreto **os *waí-mahsã* são os donos dos lugares** – e não os donos ou mestres dos animais e das espécies. Por se tratarem de seres de natureza múltipla, os *waí-mahsã* podem se apresentar sob a forma ou adquirindo as qualidades e características de animais, pedras e vegetais. Toda essa formulação, a meu ver, corrobora a centralidade da relação entre os lugares, os *benzimentos* e as pessoas – algo que tomei como

uma espécie de pressuposto fundamental para os argumentos construídos ao longo da tese a partir dos dados etnográficos que disponho.

Após esse percurso acerca das questões norteadoras da tese, ainda é fundamental ressaltar que essas formulações foram amplamente inspiradas no que diz Cayón (2012):

[...] la realidad sociológica muestra un carácter segmentar de las unidades sociales, donde con frecuencia éstas no ocupan los territorios que deberían; por ejemplo, es muy raro, para no decir imposible, encontrar la totalidad de un pueblo que viva en su territorio ancestral ya que sus segmentos se encuentran dispersos por diferentes partes, cohabitando con sus afines en territorios ajenos y haciendo uso de los recursos de los mismos. Aun así, estos pueblos son conscientes del hecho que cada territorio propio se inserta en un contexto mayor, el cual constituye un macro-espacio delimitado por accidentes geográficos [...] muchos lugares del macro-espacio pertenecen simultáneamente a varios grupos, señalando los vínculos históricos y culturales de estas sociedades (Cayón 2012: 169).

No trecho acima o autor chama a atenção para um aspecto muito específico da territorialidade no complexo sociocultural do noroeste amazônico. Para o caso que tratarei ao longo da tese, os moradores do baixo curso do rio Uaupés afirmam que não são desse território. Pois os contornos sociopolíticos entrevistados no baixo Uaupés envolvem grupos que vivem distantes de seus territórios de origem e que passaram a coabitar com seus afins em antigos territórios arawak provavelmente esvaziados. No entanto, seguindo o autor, tal situação no baixo Uaupés é concomitante a uma forma específica de lidar com o macro-espço, uma vez que muitos lugares são tidos como locais associados a vários grupos. Ou seja, o baixo Uaupés, ainda que não seja reconhecido como um território tradicional, não deixa de ser concebido por seus moradores como um lugar que se insere na rota de criação e transformação da humanidade. Como me disse certa vez um interlocutor, *“conhecíamos este lugar em pensamento, agora estamos vivendo nele”*.

Cayón (2012: 169-170) também realiza uma revisão dos trabalhos escritos sobre os tukano e arawak, anteriores a 1992, em que procura identificar as abordagens da noção de territorialidade. De acordo com o autor, em parte desses trabalhos afirma-se que o uso da terra teria relação com a exploração e aproveitamento dos recursos adjacentes a cada unidade doméstica (Goldman 1968 [1963]; Jackson 1983; Jacopin 1972; Reichel-Dolmatoff 1985 [1968] *apud* Cayón 2012: 169). Já para outros autores, o domínio territorial é um aspecto fundamental da filiação, o qual permite a ocupação efetiva do espaço (Arhem 1981; C. Hugh-Jones 1979 e S. Hugh-Jones 1979 *apud* Cayón 2012: 170). Cayón então argumenta que somente a partir dos trabalhos de Hammen (1992), Correa (1996), Arhem (1998) e Cayón (2002) que o

**território passa a ser concebido como uma construção cultural que envolve elementos mitológicos, de organização social, uso da terra e xamanismo.**

Cayón observa que os povos tukano afirmam que o universo é constituído por malocas invisíveis que estão conectadas entre si por caminhos conhecidos somente pelos xamãs. Em suma, o cosmos está configurado a partir de uma geografia xamânica que foi construída durante as viagens dos heróis primordiais e dos ancestrais. É por isto que o autor define a geografia xamânica como um aspecto fundamental que estrutura a realidade, vincula metonimicamente as pessoas com outros seres, não humanos e humanos, que povoam o universo. Retomando a Arhem (1998), Cayón argumenta que se trata de entender os lugares sagrados como componentes do cosmos e das pessoas, assim como pontos onde está depositado o conhecimento local, conhecimento esse histórico ou metafísico (Cayón 2012: 171).

Em outro trabalho, Cayón (2010) também demonstra a importância dos lugares, substâncias e objetos na construção e constituição das pessoas e de suas especialidades sociais. Ao tratar da cosmologia dos Makuna, o autor indica que o processo para converter-se em pessoa verdadeira (*masã goro*) se inicia no parto e termina ao completar-se a aprendizagem de uma especialidade social. Todo o processo, por sua vez, envolve o trabalho xamânico e ritual durante diferentes etapas da vida, assim como implica a aprendizagem mediante os conselhos e a prática de condutas sociais específicas adequadas, como as dietas. Realizada em uma situação social particularmente distinta daquela que me deparei no baixo Uaupés – entre os Makuna do Apapóris, que vivem no coração de seu território tradicional -, a pesquisa do autor coloca, portanto, em evidência uma série de aspectos que procurei verificar ao longo de minha própria pesquisa.

Afinal, os grupos tukano e desana com os quais trabalhei no baixo Uaupés se deslocaram de seus territórios originários localizados a montante e passaram a conviver entre parentes consanguíneos e afins próximos à foz do rio Uaupés. De tal situação, histórica e contemporânea, uma série de questões relativas aos usos do território e, de uma maneira mais geral, à construção local da socialidade vieram a se constituir como objeto privilegiado de minha investigação. Sobretudo, porque os próprios moradores do local se veem muitas vezes indecisos quanto a seu grupo de pertencimento ancestral, assim como seus lugares tradicionais de moradia a montante – informações que, como tentarei evidenciar, talvez represente nos dias atuais o aspecto problemático de sua memória, por assim dizer. Ao mesmo tempo, contornos sociocosmológicos específicos tomam forma a partir da convivência histórica que os grupos estabeleceram em um local que é reconhecido, como dito acima, como parte da rota de

transformação e criação da humanidade. Ao fim, parece ser a partir do xamanismo de cura e proteção, e também de agressão, que um conjunto complexo de relações sociais é construído – ou, em outros termos, que pessoas, grupos e comunidades podem ser feitos ou destruídos.

Por tudo isso, é preciso dizer que ao longo da tese temas como agnatismo e cognatismo, ou seja, descendência e aliança, serão retomados a partir dos dados etnográficos do baixo curso do rio Uaupés. No entanto, não pretendo avançar em debates referentes ao parentesco amazônico. Isso porque o par afinidade e consanguinidade no rio Negro é um tema extremamente complexo. Nesse ponto, vale dizer que para os Tukano a afinidade deriva da consanguinidade (referência ao tema mitológico em que pares de irmãos tornam-se cunhados) – algo que evidencia uma variação ao postulado de que na Amazônia a consanguinidade deriva da afinidade (Viveiros de Castro 2002).

Vale destacar que o conteúdo mais geral do material apresentado relaciona-se diretamente às disputas por proeminência e aos imbróglis das relações quase nunca bem estabelecidas entre *irmãos maiores* e *irmãos menores*. É a partir desse mote que emergem as indefinições, recusas e reivindicações quanto aos nomes e posições dos grupos e que reincidentes acusações de feitiçaria ganham destaque nas narrativas dos interlocutores. Ao fim, espera-se que esta tese contribua, ainda que de uma maneira discreta e pontual, para as discussões mais gerais suscitadas ao longo desta seção relacionadas aos lugares e composição/destruição de pessoas e coletivos a partir do tema do deslocamento.

## 2. MEMÓRIAS DE DESLOCAMENTOS PELO BAIXO RIO UAUPÉS

Neste capítulo apresento os relatos de interlocutores dos grupos tukano *Inapé porã* e *Duca porã* formulados a partir de um exercício de trazer à memória os deslocamentos de regiões pertencentes às cabeceiras do rio Uaupés em direção à sua foz<sup>22</sup>. Em seu conjunto, os dados aqui apresentados se conectam a um movimento mais amplo de dispersão territorial de subgrupos Tukano Oriental<sup>23</sup> pelo rio Uaupés. Iniciarei com os relatos dos *Inapé porã*, anunciados, em 2010, por Maximiliano Menezes, por seu irmão mais velho, Luís Guido, e Faustino, um parente de geração ascendente (filho do irmão do pai do pai de Maximiliano). Na sequência, em um exercício comparativo, apresentarei os relatos de Pedro Meirelles, que nos oferecerá a perspectiva dos *Duca porã* a chegada e permanência dos Tukano pelo baixo Uaupés.

É importante que as reflexões sobre a chegada e a permanência dos grupos Tukano ao baixo Uaupés elaborada ao longo do capítulo a partir da memória social dos interlocutores seja lida a partir da expressão “*nós não somos daqui*”, utilizada, via de regra, pelos homens mais velhos ao tratarem do assunto. A tal mote inicial, amplamente aceito, seguem-se as formulações sobre quem seriam os antigos moradores desse trecho de rio e, principalmente, conjecturam-se os motivos que levaram os seus ancestrais (sobretudo, avós e bisavós genealógicos) a ocuparem a região.

Com a proliferação de pontos de vistas, versões ora se aproximam, ora se afastam. Pois para além da multiplicidade dos movimentos anunciados, vê-se que a construção de narrativas acerca dos deslocamentos dos grupos, elemento crucial de suas trajetórias, trata-se de algo muito importante para os Tukano. De acordo com Andrello & Maia (2019), a narrativa é, sobretudo, a base para o reconhecimento dos grupos que empreenderam movimentos em sentidos diversos. A trajetória no tempo e no espaço e a fixação posterior em um determinado sítio nomeado consistem em um movimento que enseja a própria aparição dos vários subgrupos tukano<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> É importante dizer que ao longo da tese utilizo o conceito de trajetória e deslocamento em que o primeiro remete à ideia de itinerário, percurso e o último ao de movimento no espaço-tempo.

<sup>23</sup> Como dito na Apresentação, a subgrupos Tukano Oriental compreendem-se segmentos de sibs ou clãs (conforme descritos pela bibliografia rionegrina) pertencentes, principalmente, aos grupos exogâmicos Tukano, Desana, Pira Tapuia e Tuyuka.

<sup>24</sup> De maneira parecida, Oliveira (2016: 62) a respeito dos clãs tukano *Hausirõ* e *Ñahuri porã* localizados no rio Tiquié diz que “*as diferentes narrativas sobre as trajetórias dos clãs de ocupação do Tiquié e fundação de*

Parte dos relatos não aborda acontecimentos que os interlocutores necessariamente vivenciaram e sim se trata daquilo que lhes teriam sido contado pelos mais velhos - são as “*histórias que nossos avós contavam*”, como se costuma dizer na região. A outra parte consiste em memórias biográficas ou memórias vividas. Por isso, após lidar com as narrativas dos grupos *Inapé porã* e *Duca porã* acerca da descida de seus grupos em direção ao baixo curso do rio Uaupés, os relatos passam a ser exclusivamente de Pedro Meirelles. Outros temas vêm à tona nesse exercício, agora, autobiográfico, por assim dizer. Ao relembrar aspectos importantes de sua vida, como o aprendizado que o levou a ser um *benzedor* e a constituição de seu matrimônio, o capítulo se encerra com um *benzimento de cura dos seios* - utilizado para tratar uma agressão xamânica sofrida por Madalena, sua esposa, à época do nascimento da filha primogênita do casal.

## 2.1 GÊNEROS NARRATIVOS NO UAUPÉS

Embora o estilo narrativo do capítulo possua um tom histórico, o objetivo não é efetuar uma espécie de reconstituição histórica, tampouco tenho alguma pretensão historiográfica. O porquê de tal estilo se vincula, sobretudo, ao fato dos relatos, em seu conjunto, articularem memórias sobre um tempo passado. Nesse ponto, fazem-se necessárias algumas considerações acerca dos gêneros narrativos elaborados no Uaupés. De acordo com S. Hugh-Jones, mito e história no rio Uaupés coexistem como modos complementares de uma consciência histórica que, ao tratar de distintas questões, é expressa por meio da mitologia, das narrativas históricas, dos discursos rituais e das conversas cotidianas (S. Hugh-Jones 1988:138ss)<sup>25</sup>. O autor pondera que os mitos – sujeitos a um processo constante de mudança – têm papel importante nas concepções que os povos do Uaupés elaboram sobre o passado e o presente. Isso não impede que tais sociedades possuam também consciência da história. Em suma, não há apenas um modo de pensamento (mítico) vinculado a um modo específico de discurso (mito) ainda que os domínios do mito e

---

*comunidades demonstram como versões de histórias constituem diferentes conversas (ukūse), que, por sua vez, são parte importante de processos de delimitação de diferenças entre grupos, clãs, segmentos de clãs e grupos de irmãos”.*

<sup>25</sup> Neste trabalho S. Hugh Jones examina, especificamente, a maneira pela qual os brancos – com suas atividades, posses, e crenças - foram incorporadas na mitologia dos Barasana (Tukano Oriental), povo localizado na região do rio Uaupés do noroeste amazônico colombiano.



da história tenham relevâncias contextuais distintas. Qual seria, então, a diferença entre mito e história no Uaupés?

S. Hugh-Jones afirma que a distinção entre mito e história se aplica tanto para os Barasana como para outros povos Tukano do Uaupés. O corpo mitológico consiste em ciclos míticos ordenados em uma sequência cronológica em que os mitos descrevem uma cosmogonia. Tal processo culmina com a transformação de antepassados animais e sobrenaturais em verdadeiros seres humanos. Trata-se, sobretudo, do estabelecimento de uma antítese entre vida e morte, da separação de pessoas de animais e do que é mundano do que é mítico. Já o tempo da história é separado desse passado remoto do mito que, no entanto, continua presente como uma dimensão da realidade acessível apenas nos sonhos, no xamanismo e no ritual. A divisão entre tempo macro (mito) e tempo micro (história) também se efetua no espaço, uma vez que os eventos míticos ocorrem em um universo composto por uma única casa e os eventos da história ocorrem em um mundo formado por diversos assentamentos distribuídos em meio à floresta (S. Hugh-Jones 1988: 141 ss).

S. Hugh-Jones (idem) também afirma que embora um único termo (*bikirä keti*, traduzido pelo autor por “stories of the old people”) seja aplicado tanto para o mito quanto para a história, os Barasana não confundem as narrativas míticas com as narrativas históricas. Pois as narrativas diferem-se quanto ao estilo, ao conteúdo e as relevâncias no mundo contemporâneo. Se para os mitos tende a haver uma versão correta, as narrativas históricas estariam mais propensas à variação idiossincrática. O autor também pondera que embora os mitos possam ser usados para validar ou legitimar reivindicações políticas (sobre um determinado território, por exemplo), são as narrativas históricas mais comumente utilizadas para esse fim.

De uma maneira geral, os argumentos de S. Hugh-Jones (1988) apontam para compatibilidade mútua entre mito e história que coexistem como dois modos separados e complementares de tratar o passado cada um com seu próprio estilo narrativo e contexto de relevância. Tal ponto, ainda que seja considerado óbvio pelo autor, deve ser ressaltado uma vez que as sociedades indígenas foram amplamente consideradas como possuidoras de uma visão cíclica do tempo em que a história é dominada por um modo mítico de pensamento ou que passa a existir somente após o contato trumático com os não indígenas. Uma consequência desta

compreensão, na visão do autor, é a comum ausência da análise da história oral em sociedades em que se reforçam o domínio do mito<sup>26</sup>.

Ainda de acordo com S. Hugh-Jones (idem), na região do Uaupés os relatos históricos tratam dos ataques e da escravidão iniciados com a presença dos não indígenas a partir do século XVIII. São histórias de um passado que fornecem detalhes das atividades de seringueiros, missionários e viajantes. Tal é o pano de fundo, digamos assim, a partir do qual devemos localizar as narrativas dos *Inapé porã* e dos *Duca porã* dispostas ao longo do presente capítulo. Isso porque as trajetórias destes grupos envolvem questões que se referem às relações entre os próprios grupos Tukano que, por sua vez, estão imbricadas a uma história marcada pelo crescente contato com os não indígenas.

Ao dizer que irei considerar versões dos *Inapé porã* e dos *Duca porã* é preciso fazer outra ressalva. De fato, o material apresentado diz respeito às perspectivas de alguns integrantes desses grupos. Ao invés das histórias dos grupos, temos as trajetórias de núcleos familiares *Inapé porã* e *Duca porã* a partir da memória oral dos interlocutores<sup>27</sup>. É preciso evidenciar a natureza do material e tomá-lo como uma colaboração, ancorada no baixo Uaupés, para a leitura de um quadro mais amplo que envolve a dispersão territorial dos Tukano desde o igarapé Turí, localizado no rio Papuri, afluente do rio Uaupés em seu alto curso, e considerado o local de surgimento desse grupo. Em suma, espera-se que o material disposto ao longo do capítulo contribua para a compreensão de um notável processo no qual os Tukano se tornaram pouco a

---

<sup>26</sup> É importante reafirmar que ao mobilizar o conceito de mito S. Hugh Jones não pretende enquadrá-lo em alguma categoria menor, do tipo “nós temos história e os indígenas têm mitos”. A intenção do autor é exatamente o contrário disto. Certa vez Maximiliano Menezes me disse: “o que vocês, brancos, chamam de mitologia é, na verdade, a nossa história”. A afirmação de Maximiliano se coaduna com um esforço generalizado de parte do movimento indígena brasileiro contemporâneo em abandonar a categoria “mito” tal como ela é, parece-me, apreendida no senso comum, científico e não científico, qual seja, a do mito como uma categoria aquém de racionalidade, da ordem do fantástico ou do irreal (talvez uma referência à própria etimologia da palavra, o grego *mithos* como antítese do *logos*). Tal empreendimento deve ser levado a sério sobretudo porque a revisão das categorias e os esforços de complexidade nas traduções enriquecem a discussão antropológica. Para os Tukano, de fato, tratam-se de histórias de variados tipos, todas acomodadas no conceito de *buhkurã kihti* (história dos velhos), expressão homônima àquela registrada por S. Hugh Jones (1988) entre os Barasana como *bikirã keti*, como bem notou Oliveira (2016: 66). No entanto, a utilização da palavra mito ou mitologia como referência a algumas dessas histórias não necessariamente se vincula àquela presente no senso comum científico e não científico até os dias atuais. Por isto a resposta a Maximiliano Menezes seria mais ou menos a seguinte: quando nós, antropólogos não indígenas, utilizamos a palavra mitologia estamos nos referindo a uma forma específica dos indígenas tratarem do tempo passado. Nesse sentido, para além de criar assimetrias talvez resida um esforço em intensificar a complexidade própria das histórias que nos são contadas.

<sup>27</sup> Outros autores realizaram de forma primorosa e com muito mais fôlego empreendimentos dessa natureza. Ver Wright (1981, 1989, 1999, 2005) para os Arawak e Andrello (2006, 2012) para os Tukano e Tariano.

pouco o grupo majoritário no alto rio Negro, com sua língua se tornando quase uma língua franca no Uaupés. Na próxima seção retomarei a trajetória mais ampla dos Tukano. Tal panorama poderá ajudar o leitor a localizar o material referente aos *Inapé porã* e aos *Duca porã* que será apresentado na sequência.

Por último, vale indicar mais uma referência primordial com relação à natureza do conteúdo que será apresentado ao longo do capítulo. Nas palavras de Andrello, as narrativas fornecidas pelos Tukano:

[...] constituem-se como exegeses dos processos de crescimento, deslocamentos, segmentação, reordenamento hierárquico e diversificação de alianças que seus sibs vieram a experimentar ao longo de um extenso período de tempo, e no qual se dispersam por toda a zona drenada pelo curso médio e alto do rio Uaupés e de seus afluentes Papuri e Tiquié. Fundamentalmente, **a principal ênfase da narrativa parece-me ser um esforço para dar conta da ligação do grupo do próprio narrador ao processo global de constituição do sistema social da região como um todo**, tratando, para tanto, das várias modalidades de relação que mantêm com as outras unidades do sistema. Essas modalidades de relacionamento são, entretanto, definidas nos relatos referentes ao tempo mítico, nos quais se conta a origem compartilhada dos inúmeros grupos e subgrupos atuais, e de como relações originárias de consanguinidade se diversificam, com algumas delas convertendo-se crucialmente em relações de afinidade. A meu ver, essas transformações atribuídas a um tempo ainda pré-humano subjazem e dão forma à dinâmica social do Uaupés no tempo propriamente humano, de modo que o exame pormenorizado das concepções referentes à gênese dessas diferenciações me parece fundamental para uma melhor compreensão dos processos internos à extensa rede regional formada pelos povos do Uaupés, e mesmo de suas relações com seus vizinhos (Andrello 2019).

## 2.2 BREVE PANORAMA DA DISPERSÃO TERRITORIAL DOS TUKANO

Os Tukano ou *Ye'pâ masa* (Ye'pâ = terra; Masa = gente) habitam o rio Tiquié, o Papuri, afluentes do Uaupés, próximo a Iauaretê, o Uaupés – próximo a Taracua – e as cidades de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e Manaus, já no rio Negro. A ocupação territorial desse grupo também se estende para além das fronteiras brasileiras. Os estudos do antropólogo Marcos Fulop (1954; 1955; 1956) em sua monografia realizada junto aos informantes do grupo *Urémiri Sáraro*, da comunidade Guadalajara, em território colombiano, indicam que a ocupação dos *Ye'pâ masa* sobre o rio Paca, formador do rio Papuri em seu alto curso.

A causa da dispersão dos Tukano desde o igarapé Turí, no rio Papuri, geralmente é atribuída a um episódio que envolve a briga entre os irmãos *Yu'pûri Waûro* e *Ye'pârã*. De acordo com o relato coletado por Andrello junto ao grupo *Oyé*, esses dois irmãos lideravam os dois grupos que se multiplicaram no igarapé Turí. A briga entre os dois teria sido motivada pela revolta de *Yu'pûri Waûro* diante do crescimento do grupo de seu irmão mais novo. *Yu'pûri Waûro* acabou sendo morto por *Ye'pârã*. Trata-se de um episódio de particular importância entre os Tukano, pois as consequências desse conflito relacionam-se às trajetórias subsequentes de grupos e subgrupos que, impulsionados a partir dessa dispersão, se estabeleceram em diferentes localidades da bacia do Uaupés (Andrello 2006: 347ss).

Andrello também pondera que a rivalidade entre os dois irmãos maiores (*Ye'pârã* e *Yu'ûpuri*) ocasionou a dispersão a jusante tendo, no entanto, a forma inicial das relações com os não indígenas levado à busca de refúgio na direção oposta. Estabelecidos mais a montante no rio Papuri, os Tukano passam por nova cisão, pois um de seus clãs, ao ser acusado de provocar doença, é expulso para o rio Tiquié. Esse episódio, contudo, teria sido o início de um deslocamento da bacia do Papuri para a do Tiquié que envolveria outros clãs. Neste sentido, pesquisas entre os Tukano estabelecidos no Tiquié têm mostrado, por meio de histórias genealógicas, que eles aí chegaram há cerca de 150 anos ou cinco gerações acima dos informantes contemporâneos (A. Cabalzar *com. pessoal apud* Andrello 2006).

Como temos visto, a dispersão dos Tukano por toda a bacia do rio Uaupés deve-se a distintos fatores, sobretudo à chegada dos não indígenas ao rio Negro. Por outro lado, haveria também uma dinâmica própria que, antes e depois dos primeiros contatos, parece influenciar igualmente a atual configuração socioespacial desse grupo. Na narrativa dos *Oyé* (Maia & Maia 2004), a referência a uma longa fase de estabelecimento e crescimento no Turí Igarapé é seguida do episódio que levaria à separação do clã de *Yu'pûri Waûro*, o irmão mais velho, chefe de todo o grupo, que acabou sendo morto. Conta-se que os descendentes de *Yu'pûri Waûro* hoje em dia não vivem mais como os indígenas tendo se misturado aos não indígenas nas grandes cidades brasileiras, como Manaus ou Belém. Andrello (*idem*) indica que vários homens Tukano afirmam que o verdadeiro nome do igarapé Turí seria *nîrîri ya*, “igarapé da expulsão”. Esse nome teria sido atribuído porque o lugar tornou-se, com o tempo, insuficiente para todos os clãs tukano. O autor também aponta que, aparentemente, a rivalidade que envolveu *Yu'pûri Waûro* e seu irmão mais novo não teria sido a única ocorrida no Turí, mas quanto a isso os Tukano

seriam evasivos. O fato é que, após o episódio, alguns grupos irão se fixar em Iauaretê, já na foz do rio Papuri.

Os Tukano deixarão Iauaretê para voltar ao Papuri refugiando-se da guerra dos *brancos* (portugueses e espanhóis), como será detalhado abaixo a partir da narrativa dos *Oyé*. Há menções de que, nessa entrada rio acima, eles tenham desalojado outros grupos, como os Tuyuka e Karapanã. Inicialmente, os grupos que saem de Iauaretê alcançam as cabeceiras do Papuri, onde se encontram com clãs menores, que, embora tivessem seguido *Yu'pûri Waûro* em sua partida, fugiram de seu líder e foram se estabelecer nessas regiões mais remotas. Piracuara, no médio Papuri, que se transformaria em uma futura missão monfortiana, foi o local escolhido pelos chefes dos Tukano como local de moradia. Conta-se que em torno da maloca houve grande concentração de clãs menores que os serviam. Uma nova intriga ocorre entre diferentes clãs **envolvendo uma acusação de feitiçaria que teria ocasionado uma doença que matou muitos Tukano**. Como consequência deste episódio, dá-se a expulsão do clã chamado *Ye'pârã-pâresí*, cujos descendentes atuais concentram-se em Pari-Cachoeira, centro missionário do alto rio Tiquié. A doença que afetou Piracuara levou a uma nova dispersão dos Tukano. Alguns teriam ido para o alto Papuri, outros para o Tiquié (Andrello 2006: 402-404).

Sobre a dispersão de grupos tukano do Papuri para o rio Tiquié, membros do grupo *Hausirõ Porã*, explicam:

Como eles já viviam muito tempo no Turí (...) os peixes foram escasseando, como acontece hoje no Tiquié... Uma vez chegou uma irmã deles (...) Ela vivia no Tiquié e avisou que nesse rio havia muitos peixes e bons lugares para morar (...) Eles prepararam farinha e vieram naquele mesmo ano (Azevedo & Azevedo, 2003: 225-226; NIRN, vol. 5).

Retomando o episódio do duelo entre *Ye'pârã* e *Yu'pûri Waûro* que acabou com a morte do último, conta a narrativa dos *Oyé* que *Ye'pârã* morava em um lugar chamado *Moârã-wi'sétori*, Lugar Abandonado das Moscas, enquanto *Yu'pûri Waûro* ocupava um lugar chamado *Wakû-wiâke'*, Capoeira de Quitanga, ambos situados nas cachoeiras do igarapé Turí. Muito tempo se passou, os dois irmãos foram acompanhados por seus grupos, morando em lugares diferentes, sempre no Turí. Porém, houve desentendimento entre os dois irmãos, pois, como dito acima,

*Yu'puri Waûro* não achava certo que seu irmão mais novo, *Ye'pârã*, fosse chefe de um grupo mais numeroso que o dele. Os dois decidiram, então, que um deveria mostrar sua força ao outro. Puseram-se frente a frente, cada qual com seu escudo e sua lança, *Yu'ûpuri* iniciou o ataque, que aconteceu três vezes, mas *Ye'pârã* conseguiu se defender com seu escudo. Chegou a vez de *Ye'parã* atacar que, acertando o irmão, o mata (Maia & Maia 2004: 93).

A narrativa dos *Oyé* indica que após esse episódio todos os grupos que estavam com *Ye'parã* continuaram pelo rio Papuri e, posteriormente, pelo Tiquié e Uaupés. Os grupos que acompanhavam *Yu'puri* decidiram seguir seu filho, também chamado *Yu'puri*, em direção ao Lago de Leite, seu lugar de surgimento, a leste. Então, prepararam três canoas para a viagem, com as quais desceram o igarapé Turí até o rio Papuri, e daí até o rio Uaupés e assim por diante, refazendo em sentido contrário o caminho dos ancestrais. O que vale reter aqui é que de acordo com a narrativa dos *Oyé* o conflito entre *Ye'parã* e *Yu'ûpuri* constitui um episódio que marca o início do processo de dispersão dos *Ye'pâ-masa* pela região, pois até então todos os clãs viveriam concentrados nas cabeceiras do igarapé Turí.

Uma das canoas preparadas pelos grupos que seguiram o filho de *Yu'puri* era chefiada pelos irmãos *Ye'pârã-Me'ru* e *Yu'puri-Atâro* que tinham a incumbência de seguir na frente das demais para encontrar lugares adequados para os pernoites - eles estavam acompanhados de muita gente. Dessa forma, as duas canoas que vinham atrás chegavam quando o lugar já estava preparado e havia comida. Fizeram isso nas duas primeiras noites, mas desconfiados de que seguir com *Yu'puri* poderia não ser uma boa escolha, planejaram uma fuga. Esconderam-se no primeiro igarapé e depois que ouviram as outras duas canoas passar por eles, viajaram em direção oposta subindo o Uaupés e entrando no Papuri novamente. Tentaram habitar no lugar que hoje é Acariquara, no rio Paca (Maia & Maia 2004: 95). Segundo a narrativa, eles teriam ocupado outros lugares, entre eles a Clareira da Anta, *Wekê-será*, onde hoje se localiza a comunidade Melo Franco. *Ye'pârã-Me'ru* e *Yu'puri-Atâro* ficaram por Acariquara e depois de um tempo alcançaram a Cachoeira de Supi, no rio Paca e lá se fixaram.

Enquanto isso, *Yu'puri* teria seguido viagem rio abaixo. Havia três irmãos que se chamavam *Yu'puri*. Um deles resolve se separar do grupo seguindo na direção da Vila Bittencourt, atualmente sede de um município que se localiza no rio Japurá, afluente do Solimões. Os outros dois seguiram até Belém e o mais velho em direção ao Rio de Janeiro. Seu objetivo era alcançar o Lago de Leite, tendo assim se espalhado. Dizem os *Oyé* que os

descendentes de *Yu'puri Wa'ûro* hoje vivem como os não indígenas e fazem seus *dabucuris* somente no dia 19 de abril (Maia & Maia *ibid.*: 95-96).

Liderados por *Ye'pârã*, os outros grupos dos Tukano permaneceram em *Moârã-wi'sétori*, Lugar Abandonado das Moscas, cresceram muito e se espalharam por diversas casas nas imediações do igarapé Turí. Como eles sentiam saudades de *Yu'puri*, pediram a *Ye'pârã* que substituísse aqueles que haviam partido por outros que pudessem ocupar seus lugares. Concordando com isso, *Ye'pârã* marcou um dia específico para a realização de uma cerimônia em que **seus dois filhos passariam a ter novos nomes**. Com isso, *Ye'pârã* veio a estabelecer uma nova ordem de hierarquia para os Tukano. Colocou seu filho mais velho, *Kĩ'mâro*, como chefe do primeiro grupo e deu-lhe um novo nome: *Ki'mâro Waûro*. Isto é, *Kĩ'mâro* passou a ter o apelido de *Yu'puri Wa'ûro*. E assim ele passou a ser o chefe do primeiro grupo dos *Ye'pâ-masa*. Ao segundo filho, *Ye'pârã* repassou seu próprio nome: *Ye'pârã-Oyé*, que ficou como chefe do segundo grupo dos *Ye'pâ-masa*. (Maia & Maia *ibid.*: 97).

*Ye'pârã-Oyé* teve sua casa no local chamado *Komé Bu'a*, Morro do Metal, localizado também na região do igarapé Turí. Foi nesse lugar que *Ye'pârã* veio a falecer e ser enterrado. Quando já eram muito numerosos, *Kĩ'mâro Waûro* e *Ye'pârã-Oyé* decidiram buscar novas terras, tendo chegado à cachoeira da Onça, no rio Uaupés, a altura da foz do Papuri, local onde viria a se instalar a Missão Salesiana de Iauaretê. Os narradores *Oyé* identificam os lugares onde os *Ye'pâ-masa* moraram enquanto viveram no Turí Igarapé, desde o tempo de *Yu'puri Waûro* (*id. ibid.*: 98-100).

Como cresceram muito, os irmãos *Kĩ'mâro Waûro* e *Ye'pârã-Oyé* resolveram partir para Iauaretê e pediram a seus avôs (tratamento a grupo inferior) do grupo *Kĩ'mâro-põ'ra*, para que ficassem no igarapé Turí a fim de tomar conta daqueles lugares onde os *Pa'mîri-masa* tinham feito sua história. É por esse motivo que os membros desse grupo Tukano conhecem mais detalhadamente os nomes das casas sagradas que os *Pa'mîri-masa* habitaram nessa região. Como indica a narrativa dos *Oyé*, todos os outros grupos Tukano seguiram seus chefes em direção à Iauaretê através de um varadouro que liga o Turí até *Wekê-dípôkã-yôa*, Ponta da Pata de Anta, já no rio Uaupés na boca do rio Papuri, onde está localizada hoje a comunidade de Santa Maria. Atravessaram o Uaupés e habitaram no lugar onde hoje se localiza o bairro do Cruzeiro, ao lado da missão salesiana, no atual povoado de Iauaretê. Ali foi construída uma grande maloca. Em Iauaretê, o filho de *Kĩ'mâro-waûro* atingiu a idade de fazer iniciação.

Lembraram-se dos Tariano e foram buscar esposa para ele. Depois convidaram os Tariano para morar em Iauaretê.

Conforme é indicado na sequência da narrativa dos *Oyé*, os Tukano passaram muito tempo vivendo em Iauaretê, tendo vários grupos Tariano como vizinhos. Foi então que ficaram sabendo da construção da fortaleza de São Gabriel da Cachoeira. Muitos homens foram trabalhar nessa construção, mas muitos fugiam de volta trazendo notícias da existência de uma guerra entre espanhóis e portugueses. Diante desse contexto, *Ki'mâro-wa'ûro* tomou a decisão de retornar ao Papuri buscando proteção para todos os grupos Tukano e deixando todos os lugares de pesca e roça para os Tariano. Seria por este motivo que os Tariano afirmam serem os donos de Iauaretê.

Os Tukano subiram o Papuri, mais uma vez, até o local onde hoje está localizada a comunidade de Santa Luzia e depois até Acaricuara, onde se reencontraram com *Ye'pârã-me'ru* e *Yu'ûpuri-atâro*. Como não havia espaço suficiente para todos, resolveram descer o Papuri para voltar novamente ao Turí Igarapé. No Morro da Garça, encontraram um velho *Ki'mâro-po'ra* que estava guardando aquela área. Mas eles não queriam ficar no Turí, pois tinham se habituado a pescar em rios maiores e voltaram a subir pelo Papuri.

Passaram por dois lugares até alcançarem *Wa'î Peeri*, Buraco dos Peixes, onde hoje está localizada a missão colombiana de Piracuara. Na maloca de Piracuara, *Ki'mâro-wa'ûro* e *Ye'parã-Oyé* ainda viveram durante muito tempo com os outros grupos Tukano em torno deles. Entre eles havia um homem do grupo *Ye'parã-Oyé* chamado *Akâto-miguera*, que liderava os Tukano em ataques a grupos de outras etnias. Esse homem tinha um problema com seus filhos, viviam apenas um ou dois anos e morriam. Desconfiado, descobriu que um dos *Ye'pârã-pâresi*, grupo que está entre os *irmãos menores* dos *Ye'parã-Oyé*, era o responsável pela morte de suas crianças. Com uma chicotada *Akâto-miguera* os expulsou de Piracuara. Todos os *Ye'pârã-pâresi* acompanharam seus irmãos, como também dois outros dos grupos Tukano, os *Tuûro* e *Akâto-papéra*. Todos esses partiram para as cabeceiras do rio Tiquié, onde até hoje vivem seus descendentes. Porém, antes de partir, esses grupos teriam deixado uma doença entre os Tukano de Piracuara. Segundo os *Oyé*, essa doença teria sido o principal motivo que levou os Tukano que até então estiveram vivendo em Piracuara à dispersão. *Akâto-miguera* teria morrido nessa época sem deixar descendentes (Maia & Maia 2004: 111-112).



**A epidemia deixada por esses grupos expulsos** matou *Ki'mâro-waûro*, como também seu filho *Ye'parã-oâkapea*. Alguns dos descendentes de *Ki'mâro-waûro* espalharam-se pelas imediações de Piracuara. Os filhos de *Ye'parã-oâkapea* seguiram com sua mãe, Tariano, para Iauaretê. *Ye'pârã-oyé* foi para *Nimâ-yàa*, igarapé Uirari, abaixo da atual comunidade de Jandiá, onde passou a viver com o seu sogro desana. Na narrativa dos *Oyé*, os narradores indicam que nada mais podem falar sobre o destino dos outros grupos Tukano a partir de então, indicando que o que veio a se passar com cada um deles pode ser contado por seus próprios descendentes. A parte final da narrativa aborda os últimos deslocamentos dos *Ye'pârã-Oyé* e o caminho que seguiram seus descendentes, entre os quais os narradores dessa trajetória, Moisés e Tiago Maia.

É interessante observar que apesar da existência de um material considerável acerca dos Tukano publicado por autores indígenas (Azevedo & Azevedo 2003; Maia & Maia 2004; Gentil 2005) e antropólogos (Fulop 1954, 1955 e 1956; Bruzzi Silva 1962; Andrello 2006), nenhum dá conta da dispersão global que envolveu esse grupo. O mais importante disso, a meu ver, é que a situação contemporânea só pode ser compreendida levando-se em consideração um conjunto extenso, e de longa duração, de deslocamentos em vários sentidos. Anotada a ausência dos grupos tukano do baixo Uaupés nos materiais disponíveis sobre o tema, trataremos agora das narrativas fornecidas pelos *Inapé porã* e *Duca porã*.

### **2.3 VERSÕES DOS *INAPÉ PORÃ* SOBRE A CHEGADA DOS TUKANO AO BAIXO UAUPÉS**

Nesta seção retomarei os relatos dos *Inapé porã* anunciados por Maximiliano Menezes, por seu irmão mais velho, Luís Guido, e um parente de geração ascendente, Faustino (filho do irmão do pai do pai de Maximiliano). Os relatos registrados junto aos *Inapé porã* abordam a descida desse grupo a partir do rio Papuri em direção ao baixo rio Uaupés. Tal tema não foi definido por mim, mas relaciona-se a um interesse específico de Maximiliano quando iniciamos uma pesquisa, em 2010. Para Maximiliano era importante relatar a descida de seu grupo para o baixo Uaupés, uma região que, ele insistia em afirmar tal ponto, estaria esvaziada até a chegada dos tukano do rio Papuri.

Os encontros entre os interlocutores *Inapé porã*, realizados em 2010 na sede da FOIRN e do ISA, foram articulados pelo próprio Maximiliano, que, à época, contatou seus parentes que estavam em trânsito por São Gabriel da Cachoeira<sup>28</sup>. Embora tratados como um bloco (uma forma de distingui-lo dos relatos do outro grupo de Ananás), não há somente concordâncias no conteúdo dos relatos. Ou seja, há variações de acordo com quem fala.

Como dito na Introdução, durante a pesquisa de mestrado o principal interlocutor, Maximiliano C. Menezes, afirmava que sua comunidade de nascimento, Ananás, havia sido historicamente habitada pelos *Inapé porã*, grupo ao qual pertence, e pelos *Sanadepó porã*, seus *irmãos menores*. Maximiliano parecia não ter muitas dúvidas de que os *Sanadepó porã* – por ele e alguns de seus parentes assim denominados - teriam sido os primeiros moradores de Ananás. Mais que isto, teriam sido os primeiros a ocuparem uma microrregião específica do baixo curso do rio Uaupés. No entanto, ele argumentava que isto ocorreu porque os *Sanadepó porã* foram enviados pelos *Inapé porã*. Ou seja, tal moradia primordial seria circunstanciada por um dos elementos que constituem a relação entre *irmãos maiores* e *irmãos menores*.

Nos termos de Maximiliano, os *Sanadepó porã*, forma pela qual este interlocutor se refere ao grupo de Pedro Meirelles<sup>29</sup>, na condição de *irmãos menores*, teriam apenas obedecido às ordens de seus *irmãos maiores*: deixar o rio Paca, afluente do rio Papuri (por sua vez, afluente do rio Uaupés em seu alto curso), em busca de melhores locais para pesca e cultivo para que, posteriormente, ambos se estabelecessem em um local mais próspero que haveria de existir rio abaixo. Mas um dos efeitos desse deslocamento não parece ter sido controlado pelos *irmãos maiores*: tendo ocupado um trecho de rio esvaziado, os *irmãos menores* acabariam sendo reconhecidos como *chefes* nas relações estabelecidas com alguns não indígenas (*patrões* e autoridades do Estado) e outros grupos que vieram a se estabelecer posteriormente na região. Motivados a desfazer tal situação tida como indevida, os *Inapé porã* também desceriam o rio.

Ocorre que a residência compartilhada reestabelecida no baixo Uaupés, ainda que fundamental para que os *Inapé porã* interrompessem a imagem de chefia ligada aos *Sanadepó porã*, teria outra consequência desagradável da perspectiva de Maximiliano: com a moradia conjunta e prolongada outros grupos tukano passariam a confundi-los ora tomando-os como um único grupo, ora posicionando os *Inapé porã* entre os grupos de baixa hierarquia. Para

---

<sup>28</sup> Maximiliano reside em São Gabriel da Cachoeira desde o final da década de 1980, tendo participado ativamente da FOIRN desde o seu início, em 1987, da qual foi membro de sua diretoria em algumas gestões.

<sup>29</sup> Pedro Meirelles não reconhece o nome *Sanadepó porã* e sim os nomes *Sanapó porã* e *Duca porã* para o seu grupo (tal ponto será discutido no capítulo 5).

complicar ainda mais a situação, Maximiliano temia que a dispersão dos moradores de Ananás para vários lugares do alto rio Negro pudesse levar ao total desaparecimento dos *Inapé porã*.

Ao contar com a ajuda de um estudante de antropologia, o objetivo principal de Maximiliano era o de produzir uma narrativa em que fosse registrada uma versão propriamente *Inapé porã* da história de ocupação de Ananás, como se isso fosse o suficiente para evitar que tais confusões continuassem a ser reproduzidas. No entanto, ao fim da nossa pesquisa colaborativa, o resultado alcançado foi mais o de evidenciar o quadro complexo que estava sendo tratado, já que o caráter de uma dissertação de mestrado não era o de legitimar tal ou qual versão. Talvez o próprio Maximiliano soubesse que, ao invés de imprimir linhas em defesa de seu grupo, tratava-se mais de utilizar métodos da antropologia para investigar questões propriamente tukano. Passemos ao conteúdo dos relatos dos *Inapé porã*.

Em seu relato, Maximiliano mobilizou o que disse ter aprendido com os mais velhos para dissertar sobre o deslocamento dos *Inapé porã* em direção ao baixo curso do rio Uaupés. Inicialmente, ele retomou o motivo do surgimento da humanidade ocorrido na cachoeira de Ipanoré com o posterior estabelecimento de todos os grupos tukano ao longo do rio Papuri. No rio Papuri, tais grupos tukano teriam vivido um tempo razoável com seus parentes, mas **com o passar dos tempos e o crescimento da população houve a necessidade de ocuparem terras com maior disponibilidade de pesca, caça e melhores condições para a roça**<sup>30</sup>.

De acordo com Maximiliano, por considerarem os *Sanadepó porã* seus *irmãos menores*, os *Inapé porã* teriam atribuído a eles a responsabilidade de buscarem um novo local de moradia. No relato de Maximiliano, um homem *Sanadepó porã* desce o rio Uaupés em busca de um local com peixes em abundância e, ao encontrar, constrói uma casa, abre roça e volta para reportar seus feitos aos *Inapé porã*. Satisfeitos com as conquistas do *irmão menor sanadepó porã*, alguns indivíduos do grupo *inapé porã* decidem sair do Papuri e, acompanhados por outros *Sanadepó porã*, **passam a viver no baixo Uaupés tendo cada grupo construído sua própria maloca e delimitado suas respectivas áreas de pesca e de roça**.

---

<sup>30</sup> Aqui vale notar que nos textos tukano da coleção NIRN (Azevedo & Azevedo 2003; Maia & Maia 2004), brevemente considerados na seção anterior, a passagem de grupos Tukano para o rio Tiquié também aponta a busca por áreas com maior fartura de peixes. Outros movimentos do mesmo tipo ocorrem com outros grupos Tukano Oriental que baixaram pelo rio Uaupés. “*Esse pessoal veio atrás de comida*”, disse-me certa vez Miguel Pena, um Tukano nascido no rio Tiquié, enquanto conversávamos sobre os motivos da chegada dos Tukano ao baixo Uaupés durante uma viagem que realizamos pela região.

Maximiliano não mencionou um lugar específico no rio Paca, formador rio Papuri, na Colômbia, atribuído aos *Inapé porã* na região ou relatou maiores detalhes acerca das relações mantidas entre os *Inapé porã* e demais grupos. Nesse panorama geral da dispersão dos Tukano oferecido por ele, o rio Papuri é tido como uma espécie de território tradicional, uma vez que teria sido ocupado desde logo após o surgimento do grupo. De uma maneira geral, **o relato de Maximiliano localiza o deslocamento rio abaixo como uma necessidade implícita ao crescimento dos grupos e o baixo Uaupés, por sua vez, é referido como um local de abundância e de possibilidade de convivência relativamente harmoniosa entre grupos agnáticos.**

De acordo com S. Hugh Jones (1988), seria possível identificar dois estilos narrativos que se articulam no relato de Maximiliano. As narrativas de tipo mítico, no caso, a referência ao surgimento dos povos indígenas na cachoeira de Ipanoré, e as narrativas que tratam de eventos mais recentes ou propriamente históricos, como a indicação do deslocamento do rio Papuri em direção ao baixo Uaupés. Essa aparente articulação entre tempo mítico e acontecimentos posteriores da história tukano apontariam, por sua vez, para a já observada continuidade entre mito e história verificada entre os Tukano (Andrello 2006:405).

Luís Guido, irmão mais velho de Maximiliano, relata o deslocamento do rio Papuri para o baixo Uaupés efetuado pelos grupos de Ananás a partir de outros elementos. Em seu relato, um homem *branco* chamado Lucas realizava incursões até o Papuri para recrutar indígenas como remadores. Entre esses remadores, havia um tukano do grupo *Sanadepó porã* que passou a se identificar como *Duca* (aparentemente, uma transliteração do nome Lucas para a língua tukano). Como era próprio do ofício de remador, *Duca* teria viajado pelo médio e baixo Uaupés, ocasiões em que conheceu lugares com abundância em peixes e terras boas para o plantio. *Duca*, ao voltar para o rio Papuri, avisa outros homens *sanadepó porã* que, após uma briga com os *Inapé porã*, decidem partir para o baixo Uaupés seguindo suas indicações. O apelido *Duca porã* (“filhos de Duca”) também é explicado por Luís Guido a partir da relação que um dos homens *Sanapó porã* teria estabelecido com o comerciante Lucas.

Já no baixo curso do rio Uaupés, os *Sanadepó porã* passariam a ser tratados como *tuxauas* pelos *brancos* (como vimos acima, situação já anunciada por Maximiliano). Vale mencionar que *tuxaua* era a alcunha atribuída ao chefe e representante do grupo local nas relações com as autoridades não indígenas a partir da segunda metade do século XIX com a criação da Diretoria de índios (Andrello 2006). Os relatos de Maximiliano e Luís Guido

compartilham a observação de que os *Inapé porã* se viram incomodados com o tratamento de chefia atribuído aos seus *irmãos menores sanadepó porã*.

Luís Guido também indica algo intrínseco ao estabelecimento no baixo curso do rio Uaupés: o trabalho compulsório decorrente da perseguição efetuada pelos *patrões brancos*. As fugas passam a ser constantes e ambos os grupos buscam refúgio igarapés adentro. No relato de Luís Guido, o igarapé Japurá figura como um destes locais de fuga. O interlocutor ainda especifica que os *Sanapó porã* se estabeleceram no baixo curso e os *Inapé porã* no alto curso do Japurá. Tal diferença na disposição dos grupos pelo igarapé, por sua vez, é explicada pelo interlocutor como resultado da diferença nas relações estabelecidas com os *patrões brancos*: a violência sobre os *Sanadepó porã*, aqueles, na visão dos *Inapé porã*, indevidamente reconhecidos como *tuxauas*, era menor, e por isto podiam ocupar as áreas do igarapé mais próximas ao curso principal do rio Uaupés. Já os *Inapé porã* deviam se manter próximos às cabeceiras do Japurá.

De acordo com Luís Guido, o estabelecimento no igarapé Japurá não foi duradouro, tendo os *Sanadepó porã* se deslocado para o igarapé Fumaça e os *Inapé porã* para o igarapé Caranaí. Algum tempo depois, outra fuga. Os locais que se estabeleceram foram: cabeceira do Curicuriari, cabeceira do igarapé Capauari e cachoeira Yutuiru. Depois seguiram até o topo da serra que fica entre o igarapé Capauari e o Uaupés, próximo a atual comunidade São Pedro. Tais deslocamentos (parcialmente identificados no mapa da pág.68) pela região do baixo Uaupés só teriam fim com a chegada dos padres salesianos para a construção de uma missão em Taracuá.

Segundo Luís Guido, havia um barracão utilizado pelos *patrões brancos* no igarapé Tatapunha, abaixo de Ananás, próximo à comunidade Monte Alegre, que era ponto de partida para a captura dos indígenas na região. A referência a Manduca, Manoel Albuquerque, como o principal entre esses patrões foi sublinhada. Manduca aparece na bibliografia do rio Negro sendo um importante comerciante que se instalou no Uaupés no início do século XX (Andrello 2006). Visando a exploração econômica e obtendo controle sobre a região por cerca de vinte anos através da violência e do regime de endividamento, o declínio do poderio de Manduca está associado à chegada dos salesianos (tal ponto será explorado ao longo da tese). Em linhas gerais, no relato de Luís Guido o contato com *patrões brancos*, estabelecido ainda no Papuri, aparece como central para os deslocamentos dos grupos que ocupariam Ananás. Os deslocamentos entre os igarapés no baixo Uaupés também estariam diretamente vinculados às

relações entre tais grupos e a presença não indígena. O relato de Koch-Grumberg<sup>31</sup> durante uma visita à foz do rio Uaupés reforça tal hipótese:

Na proximidade da boca do Caiary-Uaupés, por todas partes se encontram indígenas meio civilizados do Uaupés: Tariana, Tukano, Dessana e outros, procedentes das Missões de outrora. Suas casas bem construídas, limpas, cobertas com folhas de palmeira, frequentemente estão escondidas longe na selva, nas margens dos igarapés afluentes, onde os habitantes sentem-se de certo modo mais defendidos dos ataques das autoridades (Koch-Grumberg [1909/1910] 1995: 34; trad. CEDEM).

A passagem de Koch-Grumberg pela foz do Uaupés (também denominado Caiary<sup>32</sup>) data de agosto de 1903 e indica tal quadro de ocupação dos igarapés em regiões distantes do curso principal do rio devido à violência dos não indígenas. Vale anotar também a classificação dos Tariano, Tukano e Desana como indígenas “meio civilizados”. De acordo com Andrello, Koch-Grunberg e Curt Nimuendaju (os relatos de Nimuendaju serão considerados no cap. 3) foram testemunhas oculares da presença de cearenses e colombianos que percorriam o Uaupés aterrorizando inúmeras comunidades com a finalidade de recrutar, por quaisquer meios, grupos de trabalhadores indígenas. Nimuendaju viajou em 1927, duas décadas após Koch-Grumberg. Para Andrello, isto evidencia que o aliciamento dos índios do Uaupés para a extração da seringa no baixo rio Negro e, na sequência, a da balata na Colômbia, teve na violência um componente intrínseco. A tal “civilização”, a meio caminho como anotada por Koch-Grunberg entre os Tariana, Tukano e Desana, tinha como força motriz o deslocamento maciço de grupos indígenas da bacia dos formadores do rio Negro para o trabalho de semi-escavidão nos seringais (Andrello 2006: 92ss).

À época do registro dos relatos junto a Maximiliano e seus parentes, em 2010, eu supunha que uma genealogia construída com os interlocutores poderia revelar qual geração ascendente teria, de fato, realizado o deslocamento a partir do rio Papuri em direção ao baixo

---

<sup>31</sup> Christian Theodor Koch, nascido em Grunberg (Hessen, Alemanha), em 1872, passou a utilizar o nome de seu local de nascimento após sua segunda expedição à América do Sul. Estudou filologia, alemão, história e geografia. Abandonou a carreira docente e dedicou-se à antropologia tendo realizado expedições pela região amazônica. Faleceu em 1924 durante uma expedição etnológica destinada a explorar as nascentes do Orinoco. Ver um balanço sobre sua obra em Kraus (2010).

<sup>32</sup> É importante notar que apesar de atualmente ser empregado apenas como nome do rio, Uaupés ou Boapés teria sido usado no período colonial como referência a seus habitantes, ou a uma parte deles, sendo que, a partir de meados do século XIX, “já era utilizado como designação para todos os grupos do rio Uaupés, majoritariamente da família linguística Tukano, mas entre os quais se incluíam também os Tariano, grupo Arawak falante” (Andrello 2010b: 134).

Uaupés. A genealogia elaborada em conjunto com Maximiliano e seu irmão mais velho Luis Guido alcançou a tão esperada geração *Inapé porã*: tratar-se-ia da geração (+ 4) tendo Maximiliano como Ego. O nome desse parente é Faustino<sup>33</sup>. Faustino é pai de José, que por sua vez é pai de Elias. Elias é o avô paterno de Maximiliano. Em 2010, Benedito - filho de Elias e pai de Maximiliano - tinha cerca de noventa anos de idade. Por uma estimativa, Benedito deve ter nascido por volta de 1920. Se subirmos as outras três gerações, considerando algo em torno de trinta anos para cada uma delas, chegaríamos ao ano aproximado de 1830. Abaixo retomaremos um contexto histórico aproximado a tal período.

Até aqui temos visto que os relatos de Luís Guido e Maximiliano não mencionam o estabelecimento de outros grupos em Ananás. Talvez isto se vincule ao que pondera Herzfeld (2014: 84) ao dizer que as narrativas históricas são necessariamente seletivas, pois não citar outros grupos me parece ser uma estratégia ativada pelos interlocutores para conferirem legitimidade à ocupação do local. Outro dado que coaduna com a controvérsia relativa à ocupação de Ananás também pode ser consultado em duas listas (existem várias, como demonstrei na dissertação<sup>34</sup>) em que os clãs (tal é o termo utilizado nestes documentos) tukano são ranqueados. Uma das listas é de autoria do antropólogo-salesiano Bruzzi Silva (1962) e a outra do Tukano Gabriel Gentil (2005: 45-48). Em ambas, Ananás aparece como um local também habitado pelo maior chefe dos tukano, os *Waûro porã* (a presença desse grupo em Ananás será tratada ao longo da tese nos capítulos 3 e 5)<sup>35</sup>. Por ora, deixemos de lado a profusão de informações que emergem nestas fontes/versões e voltemos ao relato de Faustino, o mais velho dos interlocutores a contar a história do deslocamento dos *Inapé porã* em direção ao baixo Uaupés.

Coletado na maloca da FOIRN com a presença de Luís Guido e Maximiliano, Faustino é reconhecido como alguém que viveu os “*tempos tradicionais*”, o que parece conferir legitimidade à sua fala e, ao mesmo tempo, revelar algo da forma de validação das narrativas Tukano. Nesse ponto cabe retomar Andrello (2006; cap. 5) ao tratar do relato Tariano a respeito de seu passado. Andrello pondera que no Uaupés, de uma maneira geral, o passado se apresenta como um “recurso escasso” cuja narrativa envolveria o manejo de todos os recursos disponíveis à memória. Ao retomar a expressão “recurso escasso” de Appadurai (1981) e seus

---

<sup>33</sup> O leitor não deve confundir esse Faustino, parente morto rememorado na genealogia, com o interlocutor da pesquisa Faustino do mesmo grupo inapé-porã.

<sup>34</sup> Rodrigues (2012: 94ss).

<sup>35</sup> Vale notar que as referências a esse grupo a partir da narrativa dos *Oyé* reproduzidas na seção anterior não menciona tal fato.

desdobramentos, Andrello constata que no Uaupés o passado também é regulado por um conjunto de convenções partilhadas entre os grupos envolvidos. Para o caso que estamos tratando, a expressão “*tempos tradicionais*” utilizada pelos interlocutores *Inapé porã* apontaria para algumas dessas convenções assinaladas por Appadurai e retomadas por Andrello, especificamente, as que dizem respeito à “profundidade temporal” e à “continuidade”. Uma vez que Faustino é reconhecido como aquele que detém mais conhecimentos sobre a história genealógica e política do grupo - as relações com outros grupos indígenas e com os *brancos* - em seu relato histórico tais convenções são articuladas e revestidas de autoridade.

A fala de Faustino ocorreu integralmente em língua tukano. Ao fim do encontro, Maximiliano ofereceu uma tradução do que fora relatado. Faustino indicou que nos primeiros tempos habitavam o Papuri, onde se multiplicaram. Com o contato com os *brancos*, os indígenas passaram a ser capturados para trabalharem como remadores. Nesta época, não existiam as missões salesianas de Iauaretê e Taracuá, fundadas em 1929 e 1923, respectivamente. Ao descerem o curso do rio como remadores conheceram lugares novos no caminho até Manaus.

Quando se dispersaram a partir do rio Papuri, estabeleceram-se abaixo de Ananás, na ilha de Maku, local muito próximo da atual comunidade Uriri. Faustino também indicou que no igarapé Japurá há três lugares antigos. Nesses lugares algumas malocas foram construídas. Próximo ao lago Caranaí, em local onde hoje há uma castanheira, foi construída a primeira maloca. Nesse tempo, muito antes dos missionários ou de Manduca, ainda havia a utilização das flautas do *jurupari*<sup>36</sup>.

O relato de Faustino também faz referência a alguns lugares que seriam tradicionais ao primeiro clã tukano, Acaricuara e Piracuara. Estas duas localidades aparecem na narrativa *Oyé* (Maia & Maia 2004) como locais habitados pelos dois grupos principais dos *Ye'pá masa - Ki'mâro wa'ûro e Ye'parã oyé*. Embora a informação de Faustino dialogue com a narrativa *Oyé*, os nomes desses grupos não foram citados por ele.

Façamos um breve balanço comparativo entre as versões coletadas entre os interlocutores *Inapé porã*. Os três interlocutores apontaram a ilha de Maku como o local no baixo Uaupés onde se estabeleceram os *Sanadepó porã* quando se deslocaram desde o rio Papuri. O estabelecimento em um ponto acima, já na região aonde viria a se formar a

---

<sup>36</sup> Utilizadas nos rituais de iniciação masculina.

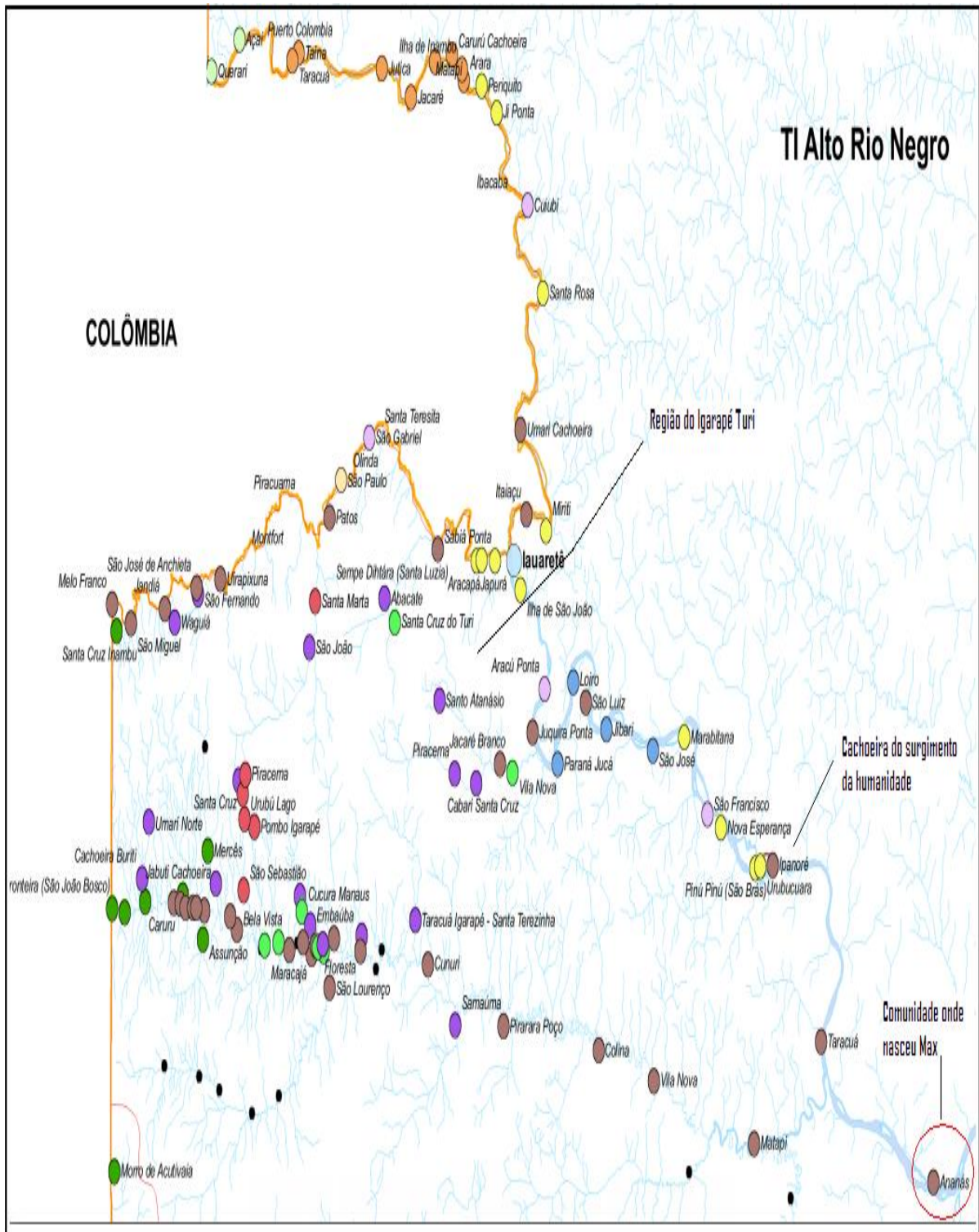


comunidade Ananás, teria ocorrido por iniciativa dos *Sanadepó porã* após tomarem conhecimento da descida dos *Inapé porã*. O igarapé Japurá, lago Caranaí e o igarapé Fumaça, além das cabeceiras do Curicuriari e Capauari, a cachoeira Yutuiru e a serra que fica entre o igarapé Capauari e o Uaupés teriam sido os locais que os dois grupos ocuparam durante as fugas dos *patrões brancos*.

No conjunto dos relatos dos interlocutores *inapé porã*, o estabelecimento no local em que fica atualmente a comunidade Ananás ocorrera somente com a chegada dos missionários salesianos. Já os motivos da dispersão a partir do Papuri alternaram entre uma espécie de imposição/ordem dos *Inapé porã* aos *Sanadepó porã* para que estes procurassem terras melhores e a partida desses últimos, já familiarizados com a região do baixo Uaupés, após uma briga entre os dois grupos. Por sua vez, o deslocamento dos *Inapé porã* teria sido motivado também pelo fato dos *Sanadepó porã* passarem a ser considerados *tuxauas*.

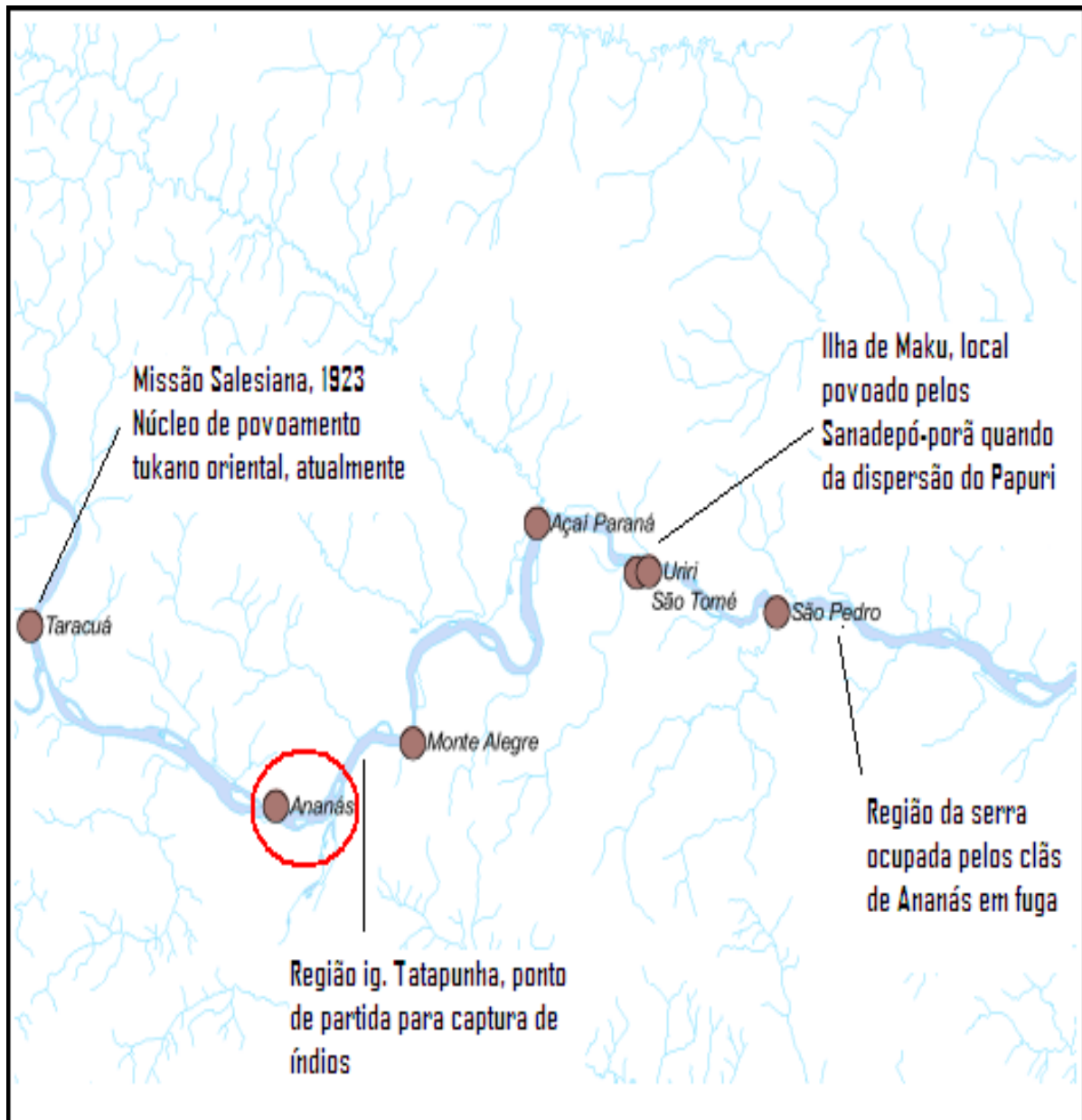
O empenho de Maximiliano em contar, à época, com o relato de um parente mais velho, Faustino, pareceu vincular-se, como dito acima, a uma tentativa de imprimir legitimidade à ocupação de Ananás pelos *Inapé porã*. Neste sentido, o relato de Faustino, com a indicação de alguns elementos específicos - os lugares onde foram construídas as primeiras malocas, a presença da castanheira, a referência a Manduca e às flautas do *jurupari* - poderia ser interpretado a partir deste contexto de validação das narrativas. Mas, por que, afinal de contas, afirmar legitimidade territorial a partir de uma narrativa também considerada legítima é algo, aparentemente, tão importante? Antes de tentar responder essa questão, vejamos os relatos de um interlocutor de outro grupo que vem habitando historicamente Ananás.

Mapa 1 - O médio e alto Uaupés



Fonte: Laboratório de geoprocessamento do ISA (modificado)

Mapa 2 – Uma leitura *Inapé porã* da ocupação tukuno do baixo Uaupés



Fonte: Laboratório de geoprocessamento do ISA (modificado)

## 2.4 VERSÕES DOS *DUCA PORÃ* SOBRE A CHEGADA DOS TUKANO ORIENTAL AO BAIXO UAUPÉS

Nesta seção inicialmente serão transcritos alguns relatos de Pedro M. que tratam da **ocupação não tukano oriental do baixo Uaupés**. Em seu conjunto, tais relatos indicam a presença de grupos que sofreram com a escravização indígena no baixo Uaupés, o que acabaria por dizimar grande parte dessa população. Os relatos também podem contribuir para o debate de um tema recorrente na bibliografia rionegrina (cf. Neves 2006 e Wright 2005). Vejamos:

Porque a gente conhece lugares desses **Miriti Tapuia**, esses igarapés que tem abaixo [da comunidade] Monte Alegre, o miriti igarapé, a gente conhece porque tem sítios antigos **deles**. Por aqui ali no Ipanoré e na cabeceira do ig. Piramiri, acima de Taracuí, um pouquinho abaixo de Sussuaca. No finalzinho do piramiri igarapé tem um lago, tem uma praia, lá no centro tem **lugares que eles moraram**. Uma que foi filha desses moradores miriti tapuia encontrou em Manaus um morador lá do piramiri, ela contou que os pais foram presos quando ela teve primeira menstruação, “eu fui trazida pra cá [Manaus]”, disse ela. Um velhinho que contou pra nós: “eu encontrei uma que morava com os miriti tapuia”, dizia. **Porque os velhos sabiam desses grupos**. (Pedro Meirelles, novembro de 2016, em Ananás).

O relato identifica a localização de antigos lugares de habitação ao longo do médio e baixo curso do rio Uaupés. Como já me disseram outros moradores, não é incomum que fragmentos de cerâmica e outros materiais sejam encontrados durante a abertura de roçados ou expedições de caçaria. O próprio Pedro M. até bem pouco tempo atrás possuía um bastão cerimonial que encontrou parcialmente enterrado nas margens de um igarapé próximo à Ananás. Ele chegou a mostrá-lo a alguns *conhecedores*, mas o objeto não foi identificado de uma forma mais precisa e lhe aconselharam a guardá-lo com cuidado, pois do contrário ele iria desaparecer. Foi o que ocorreu. O bastão acabou sendo furtado de sua casa durante uma viagem a São Gabriel da Cachoeira.

É comum que os moradores do baixo Uaupés possuam esse tipo de material ou que relatem situações em que encontraram vestígios arqueológicos, principalmente cerâmicas, em suas roças. Uma análise especializada desse material, bem como uma busca por sítios arqueológicos podem alcançar alto rendimento e contribuir para uma compreensão mais profunda, pelo menos em um recorte temporal (uma vez que arqueologia e antropologia trabalham em escalas temporais bem distintas) sobre a ocupação indígena da região. Tal ocupação, no entanto, como fica claro no relato acima, não deixa de ser formulada pelos atuais moradores tukano oriental do baixo Uaupés. Esse é o ponto que nos interessa aqui.

Da perspectiva de Pedro M., os lugares que contém tais vestígios são antigas áreas de ocupação de um grupo por ele denominado Miriti Tapuia, tendo um de seus descendentes, uma mulher idosa, sido contatada por moradores tukano certa vez em Manaus<sup>37</sup>. Como há vestígios arqueológicos por todas as partes, somente uma investigação arqueológica poderia sugerir a quem pertenciam tais materiais, ou seja, se referem à presença não tukano ou tukano oriental. No entanto, os relatos orais podem indicar outras complexidades interessantes sobre o assunto.

Alguns estudos realizados na região apontam justamente para a remota ocupação não tukano oriental deste trecho de rio (Neves 2006). Tal argumento sugere que à ocupação envolvendo grupos não tukano oriental seguiu-se uma ocupação mais recente de grupos tukano oriental. Algo aparentemente bem razoável de acordo com o que temos visto até aqui. Ocorre que outros relatos de Pedro M. problematizam, digamos assim, tal passagem de uma ocupação (não tukano) para outra (tukano oriental) ao indicarem **uma ocupação concomitante entre povos não tukano e povos tukano oriental**. Alguns desses grupos, como parece ser o caso dos *Piranhas* (*Bhá masã*), teriam ocupado regiões mais distantes das margens do Uaupés, ainda que trocas comerciais com os *Duca porã* ocorressem:

O grupo Piranhas – *Bhá masã* – morava lá nessa Serra Capauari, eles avistavam de lá, porque essa serra é alta né, dá pra avistar todo esse estirão aqui [beira do rio]; eles viram a fumaça de fogo dos moradores daqui do beiradão, “Poxa, ali é gente que estão morando, tem gente, pra chegar até eles, como nós vamos fazer?” pensaram. E começaram a beirar, eles procuraram beirar o rio Capauari, lá tem umas frutas, tipo tamanho de Umiri, quando esses frutos caem na água, esses pacú

---

<sup>37</sup> Como observado por Andrello (*com. pessoal*), os Miriti Tapuia ainda estão no baixo curso do rio Tiquié e talvez façam parte dos contingentes que reocuparam o Uaupés depois dos descimentos coloniais.

preto gostam muito dessa frutinha; enquanto os macacos ficam comendo, caem frutas na água e os pacú ficam comendo. Aí foram beirando, **porque eles não tinham canoas**, então sacudiam aquelas frutas que caíam e quando os pacús comiam eles flechavam, guardavam e iam moqueando pra chegar até aqui. Aí eles procuraram meio de varar pra aparecer essa trilha. Foram esses piranha que abriram essa trilha da Serra beirando, eles procuraram o lugar mais estreito pra varar na cabeceira do igarapé buritirana, sei que eles encontravam a cabeceira desse buritirana e não tinha saída pra eles virem até aqui. O lugar que eles avistaram, eles queriam chegar pra cá, eles utilizaram molongó ou buriti porque bóia, fizeram uma jangada e vieram saindo acompanhando esse buritirana, não é que saíram na boca? Ficaram satisfeito, encontraram esse riozão aparecendo, “É aqui mesmo! Vamos ver aonde que está essa comunidade”, disseram. **Chegaram até no Cururu-ponta pra trocar peixe com farinha, com massa de mandioca. Em troca eles davam peixe, aí meus bisavô, tataravô davam farinha, beiju, massa de tapioca**, aí eles falaram “Olha, tem um igarapé de onde nós viemos que tem muito peixe lá, tem fartura, mas só que nós sentimos muita dificuldade pra chegar até vocês, a gente precisava de uma canoa pra gente trazer de vez em quando peixe ou pra vocês íram lá com a gente também”. Então **nosso bisavôs deram** uma canoa, no retorno eles levaram nosso bisavô pra mostrar onde eles vararam, disseram: “Olha, vocês vão acompanhando o igarapé e aí nós vamos quebrar umas arvorezinhas e deixar como sinal, nós vamos quebrar onde nós vamos subir”. Fizeram várias viagens assim, como nossos avós deixaram a canoa pra eles, então eles vinham com canoa até pra cá com facilidade, trazendo peixe e em troca levavam farinha ou outra coisa, sabão, fósforo, sal. Quando os nossos avós foram ver onde eles deixaram marca, eles foram até lá, aí já estava preparado pra eles andaram de vez em quando, daí já foi ficando o caminho do varador, e eles pararam de vir porque, **segundo contava meu avô**, os brancos entraram pelo rio Curicuriari e encontraram com esse grupo dos piranha e os levaram presos. Dizem que pegaram gripe e não aguentaram, morreram ou outros devem estar por aí, ninguém sabe o final, só sei que desapareceu esse grupo. (Pedro Meirelles, novembro de 2016, em Ananás).

Há duas referências às gerações ascendentes: i-) “*nosso bisavôs*”. Aqui me parece que Pedro M. deseja indicar a antiguidade do fato ocorrido sem uma precisão genealógica estrita. Ou seja, não é certo que teria ocorrido exatamente duas gerações acima do ego e talvez seja um recurso para indicar anterioridade ao tempo de quem narra tais histórias; ii-) “*segundo contava meu*

*avô*”. Tal sentença parece dialogar com a expressão anterior, pois a partir dela podemos visualizar as duas densidades temporais presentes no relato, aquela referente a quando tal história teria ocorrido (ainda que por aproximação e sem exatidão cronológica/genealógica) e essa última referente a quem lhe contou o ocorrido, uma época posterior ao evento em si a partir da qual tal história vira uma espécie de conteúdo passível de ser transmitido para as gerações subsequentes. Em suma, *bisavô* e *avô* aqui me parecem operar como termos para mobilizar o que veio antes e o que veio depois, uma vez que a precisão genealógica não adquire o estatuto que, a princípio, tende possuir para o pesquisador. Avancemos para o conteúdo.

O relato formula uma leitura interessante do contato entre alguns grupos indígenas e desses com os não indígenas. Os *Duca porã* aparecem como o grupo que possibilita o contato de indígenas - que não dominam técnicas de navegação elaboradas, produção de farinha e residem distantes do curso principal do rio - com as mercadorias, talvez o símbolo maior de poder dos *brancos*. Alguns moradores relatam que os *Piranhas* não seriam os únicos. São comuns as referências a um grupo chamado *Petana*. Há poucos minutos a jusante da comunidade Monte Alegre na margem direita do Uaupés encontra-se a foz do *petana ya* (igarapé *petana*, ou seja, o nome do igarapé seria uma referência direta à habitação do grupo). Com uma grande extensão e pouco navegado atualmente, acompanhado por alguns moradores visitamos sua foz. Além das referências a sítios antigos dos *Petana* que estariam distribuídos ao longo de suas margens, os moradores também enfatizaram os *lugares sagrados* (*wametise*) perigosos que existem nele, locais em que a oferta de tabaco para se evitar agressões xamânicas é obrigatória. O igarapé *petana* me parece reunir um conjunto de elementos (sítios arqueológicos e *lugares sagrados*) que merece ser investigado mais detidamente. No entanto, os moradores de Monte Alegre fizeram algumas ressalvas quando sugeri futuras incursões igarapé adentro. Principalmente, a necessidade de se contar com um *kumu* para realizar os *benzimentos* de proteção.

Tratando especificamente do etnônimo é preciso considerar se *Petana* não corresponderia a um mesmo grupo referido por outro nome. Ou seja, não é possível distingui-lo com clareza nem mesmo desses *Bwa masã*. De toda forma, esses dados corroboram o argumento mais geral, que sugerimos na dissertação (Rodrigues 2012), de que a região do baixo rio Uaupés assistiu a diferentes ondas de ocupação, tratando-se de um lugar habitado por diferentes grupos. Por último, há que se considerar, de acordo com Andrello (*com. pessoal*) se

não se trata de grupos da família linguística Maku, uma vez que as referências à localização desses grupos em áreas interiorizadas ao longo da margem direita do Uaupés são conhecidas.

Acredito que o material aqui exposto também pode contribuir para a compreensão da ocupação indígena desta região visualizada no mapa etno-histórico fornecido por Wright (2005). Elaborado a partir de fontes que informam acerca das operações escravistas ocorridas nas décadas de 1740 e 1750 na região do alto rio Negro, **a região do baixo rio Uaupés aparece como uma área de ocupação arawak esvaziada demograficamente devido às pressões coloniais sobre seus moradores.** O que sugiro é que, alguns grupos, como parece ser o caso desses *Bwa masã* e/ou *Petana*, podem ter se estabelecido nas cabeceiras dos igarapés, ocupando áreas afastadas do curso principal do rio. Neste sentido, tal vazio demográfico talvez se refira a uma imprecisão das fontes cujas lentes não alcançam regiões mais interiorizadas. O próprio Wright (idem) alerta que tal mapa deve ser usado com precaução devido, justamente, aos numerosos povos desconhecidos.

A potencialidade dos relatos orais já foi considerada por Neves (2006), autor da formulação de que o baixo rio Uaupés foi ocupado por diversos grupos. O autor, inclusive, aponta a existência dos Miriti Tapuia como um grupo Tukano, ao lado dos Arapaço, que também teriam ocupado o baixo Uaupés. Ou seja, há a formulação de que se tratava de uma ocupação heterogênea. No entanto, Neves trabalha com a hipótese de área inteiramente esvaziada que foi reocupada pelos grupos Tukano do rio Papuri. A teoria apresentada por Pedro Meirelles, por sua vez, é a de que não parece ter se tratado de uma área totalmente esvaziada, pois, aparentemente, apesar da extinção dos Arawak, outros grupos (provavelmente da família linguística Maku, como sugeriu Andrello) estariam em trânsito entre o rio Curicuriari e os igarapés afluentes da margem direita do baixo Uaupés. Talvez localizados distantes das fronteiras do contato com os não indígenas, teriam sido submetidos ao trabalho compulsório em períodos bem menos recuados. De toda forma, encerro aqui as formulações a respeito da ocupação **não Tukano** do baixo Uaupés. A seguir, retomarei os relatos de Pedro Meirelles sobre as motivações **dos Tukano** em se deslocarem desde a montante para essa região.

Na seção anterior, conhecemos o que dizem os *Inapé porã* sobre um deslocamento específico: a saída do rio Papuri em direção ao baixo curso do rio Uaupés. Espero que tenha ficado compreensível para o leitor que o interesse pelo episódio vinculava-se diretamente às inquietações anunciadas por Maximiliano durante uma pesquisa de cunho colaborativo que desenvolvíamos. Os relatos de Maximiliano, Luís Guido e Faustino, ao articularem memórias



muito específicas imprimem uma versão propriamente *inapé porã* para a ocupação indígena da região.

Era essa a versão que tinha em mãos quando, como dito na Apresentação, iniciei as conversas com Pedro Meirelles, em 2013. Ainda que, como também já mencionado, tenha sido procurado por Pedro M. e que, na ocasião de nosso primeiro encontro, estivesse em Taracuí para trabalhar com Maximiliano, desde o término da redação da dissertação (em 2012) me parecia necessário que também passasse a considerar os relatos de interlocutores *sanadepó porã* (nome tal qual me foi indicado por Maximiliano, em 2013, era essa a forma como grafava o nome do grupo de Pedro Meirelles).

Confesso que inicialmente fiquei temeroso com relação à reação de Maximiliano ao saber que passaria a manter contato efetivo com Pedro Meirelles. Nunca chegamos a tratar diretamente do assunto. Contudo, em todas as ocasiões que manifestei o desejo em visitar o baixo Uaupés ou que anunciei para ele por onde tinha andado, Maximiliano sempre ponderou que isso me levaria a conhecer mais histórias, outras pessoas, outros lugares.

Além do interesse manifesto em falar sobre tais assuntos, Pedro Meirelles possui um conjunto de características que o torna um interlocutor muito especial: além de um antigo morador do baixo Uaupés, também é um reconhecido *benzedor*. Em uma das nossas inúmeras conversas, pedi a Pedro M. que me explicasse por que os *Inapé porã* são os *irmãos maiores* dos *Duca porã*. Um ponto interessante veio à tona. Pedro M. fez questão de ressaltar que **a condição de irmãos maiores e irmãos menores pode se inverter**. Pois em algum tempo no passado os *Duca porã* eram considerados os *irmãos maiores*:

Uma mulher desana teve dois homens. Primeiro casou com um homem duca porã e teve poucos filhos. Duca porã marido morreu, ela continuou viva...essa viúva casou com um Inapé. Teve mais filhos, cresceram muito...muita gente! Então como nós era pouquinho colocaram esse grupo [Inapé] como nossos irmãos maiores porque cresceram, multiplicaram muito! A partir daí ficaram já como irmãos maiores, falam os velhos. A partir dessa mulher mudou a classe deles. Já que nós [Duca-porã] fomos poucos filhos, com esse Inapé ela teve muitos filhos, **então deixaram eles serem nossos irmãos maiores**. Nossos avós dizem que éramos os primeiros irmãos maiores. Assim que explica nossos avós, nós que éramos primeiros, mas **como no segundo casamento ela teve mais filhos, como**

**multiplicaram muito, ficaram como irmãos maiores.** Então nós chamamos eles de irmãos maiores. (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

Pedro Meirelles conta uma história que diz ter ouvido dos mais velhos: uma mulher desana que casou duas vezes. Por sua vez, tal fato parece não ter ocorrido à época de seus avós (FF, pais dos pais), mas sim foi contada por eles. Não estou com essa afirmação pretendendo determinar quando a história ocorreu e sim atentar para as escalas temporais presentes nos relatos do interlocutor. Voltemos à história em si.

Com um destaque para a agência feminina, a condição de *irmão maior* é explicada a partir do idioma do crescimento, uma vez que a capacidade reprodutiva parece definir o reconhecimento de um determinado grupo como *irmão menor* ou *irmão maior*. Uma vez que tal capacidade de reprodução/crescimento só pode ser evidenciada em um determinado intervalo de tempo, produzir gerações descendentes aparece como condição para que um grupo seja considerado *irmão maior*. Não estou aqui tomando a capacidade feminina como modelo de reprodução. Mas sim ponderando sobre o fato de que a inversão de posição é explicada em termos de capacidade para gerar filhos ou, ainda, como resultado de um matrimônio bem sucedido. Como vimos no relato, o primeiro casamento gerou poucos filhos e o homem *Duca porã* acabou falecendo. Já o segundo casamento da mulher desana com um homem *Inapé porã* foi marcado por um grande número de rebentos.

Nesse ponto, é interessante notar a referência a um único casamento como o motivo do crescimento vertiginoso dos *Inapé porã*. Ou seja, localiza-se tão somente uma única união - o segundo casamento de uma mulher do grupo desana – como a responsável pelo crescimento e consequente atribuição de posição de senioridade aos *Inapé porã*. Note-se que se trata de uma mulher que pertence ao grupo com o qual os Tukano preferencialmente estabelecem matrimônio, os Desana. Ainda sobre a centralidade do casamento na inversão de posição anunciada, também é possível refletir se o acesso à condição de *irmão maior* não se vincula, em última análise, ao sucesso na política matrimonial. Vejamos o que nos diz Andrello a partir de uma reflexão de mais fôlego:

Poderíamos ponderar, portanto, que, ao lado da assimetria de senioridade que marca a relação entre os sibs e/ou grupos locais, o sucesso nas possíveis e variadas estratégias matrimoniais são cruciais para a reiteração, ou não, dessas posições idealmente transmitidas através das gerações. Assim, antes de postular sua natureza meramente ideal, caberia verificar se é este o foco de instabilidade que parece envolver as relações

de hierarquia e em que medida o código agnático (relações de mesmo sexo) no qual se fundamenta não seria influido pelas relações com os cunhados e suas irmãs, isto é pelo esforço necessário e constante de obtenção de esposas (relações de sexo oposto) (Andrello 2019).

Esforço necessário e constante de obtenção de esposas vincula-se ao exemplo aqui citado em que uma mulher desana se casa duas vezes. Nesse ponto, o que explicaria o pequeno número de filhos com o primeiro e o aumento da reprodução no segundo? Ou seja, quais vetores atuam na constituição de um casamento bem sucedido em termos de geração de filhos? Antes de avançarmos em considerações dessa natureza, vejamos como o idioma do crescimento pode vincular-se diretamente com a atribuição dos vocativos *irmão menor* e *irmão maior*. Pois também nas palavras de Andrello:

O par *mamí/nihá*, primogênito/caçula [*irmão maior/irmão menor*], corresponde [...] a um dualismo não balanceado, ou em perpétuo desequilíbrio, uma vez que essas posições serão atualizadas como tais somente se os sibs que assim se reconhecem se reproduzirem em ritmo equivalente. Caso isso não ocorra, isto é, **se um deles é mais bem sucedido na obtenção de esposas entre os cunhados, essas posições poderão ser reavaliadas pelas partes envolvidas ao longo do tempo** (Andrello 2019 [colchetes nossos]).

Em linhas gerais, o relato de Pedro M. vai ao encontro do que argumenta Andrello no trecho citado acima, pois indica que fluidez e inversões compõem o que temos chamado, talvez indevidamente, de hierarquia entre os Tukano. Em suma, produzir gente é fundamental para que um grupo seja reconhecido e obtenha prestígio. Integrando a mesma lógica, destruir ou conter o crescimento de um grupo também parece ser (como veremos adiante) um meio eficaz para manter ou alcançar determinada condição/posição. Mais adiante, veremos que **a capacidade reprodutiva de um grupo pode ser afetada pela feitiçaria**. Por ora, consideremos outros aspectos relacionados aos deslocamentos rio abaixo entre os Tukano.

**Os deslocamentos também podem contribuir para as alterações no prestígio que um grupo pode vir a alcançar?** Especificamente, no caso que estamos tratando o deslocamento montante-jusante parece ter provocado alguma alteração no prestígio que os *Duca porã* detinham. Pois com o estabelecimento pioneiro em uma dada região do baixo rio Uaupés tal grupo passaria a ser reconhecido como *tuxaua* (uma denominação de chefia circunscrita às relações estabelecidas com os *brancos*) e também considerado como chefes pelos outros grupos que viriam a ocupar a região posteriormente, justamente por serem os

moradores mais antigos da região. Algo parecido é descrito com relação aos clãs tukano *Hausirõ* e *Ñahuri Porã*, localizados no rio Tiquié. Oliveira (2016:73) destaca o papel fundamental do primogênito em determinadas ações e diz que “*sua liderança e domínio de conhecimentos importantes, contrasta com e complementa o caráter sagaz e corajoso do caçula ou do irmão menor, cujas ações são consideradas fundamentais em certas situações*”.

Com relação aos *Duca porã* é preciso considerar que o pioneirismo do grupo talvez remeta àquele caráter corajoso e sagaz próprio do *irmão menor* ou do caçula. Já o fato de serem reconhecidos como *tuxauas* não os tornam necessariamente *irmãos maiores*, uma vez que a relação *irmão maior/irmão menor* são internas aos grupos Tukano. Pelo contrário, o pioneirismo dos *Duca porã*, no limite, reforçaria uma ação esperada e própria dos *irmãos menores*. Aqui é importante lembrarmos que embora Pedro M. indique o fato de que em um passado distante eram os *Duca porã* os *irmãos maiores*, ao se referir à época do deslocamento rio Uaupés abaixo o relato do interlocutor já o identifica como *irmão menor*. Em suma, é como *irmão menor* que os *Duca porã* descem o rio e na jusante outras relações sociais são construídas. Por isso a pergunta motriz aqui é em que tais relações implicam.

Sabe-se que a atribuição do termo *tuxaua* pelos *brancos* visa conferir autoridade como estratégia para desenvolver os empreendimentos comerciais em curso na região, uma lógica que estaria relacionada a criar intermediários. De acordo com Wright (1981), com o advento da criação da Província do Amazonas ocorria uma “retórica de controle” sobre a população indígena que se distinguia em três níveis de civilização de acordo com os programas que seriam traçados. Em ordem crescente de civilização estariam em último lugar os considerados “gentios”, grupos hostis localizados no interior das florestas; grupos vivendo em “malocas já conhecidas” que realizavam um pequeno comércio regular de produtos da floresta com os brancos e os grupos habituados à civilização. A partir dessas observações, Andrello (2006: 83) sugere que os grupos do Içana e Uaupés enquadravam-se na segunda e, eventualmente, primeira categoria, sobretudo aqueles localizados acima das primeiras cachoeiras. Os “gentios” deveriam ser concentrados em aldeias às margens dos rios e os grupos que viviam em “malocas já conhecidas” engajados no serviço de reconstrução das antigas povoações e no serviço público da capital.

Entre as políticas da nova Diretoria de Índios, como aponta Andrello (*op. cit.*), estava a distribuição das chamadas “cartas-patentes” pelos diretores dos índios a pessoas que confiavam. Expedidos pelos militares ou pelo presidente da província, estes documentos

nomeavam “principais”, ou seja, indígenas que passavam a ser reconhecidos como líderes pelas autoridades. A contrapartida esperada dessas lideranças indígenas era o fornecimento de trabalhadores e a promoção de novas aldeias. Os indígenas do Uaupés nomeados como principais também passaram a ser chamados de “tusháuas”. O tenente Jesuíno Cordeiro foi indicado o primeiro diretor de Índios do Uaupés, a pedido do missionário capuchinho, frei Gregório José Maria de Bene, responsável pela catequização nos rios Içana e Uaupés. Ambos iniciaram seus trabalhos em 1852.

Andrello aponta que há um registro para o ano de 1820 quando um indígena chamado Raimundo José foi nomeado principal da “nação Uaupés”. Entre 1848 e 1851 outros indígenas do Uaupés foram nomeados como principais. Nas fontes históricas (Tenreiro-Aranha 1906-1907; Wallace 2004) há indicações claras de que por intermédio desses tusháuas as “autoridades” ou “negociantes” locais esperavam obter “gentes de outras nações” que poderiam ser colocadas a seus serviços ou enviadas a Manaus. Embora tenha havido pressões em Manaus em favor da extinção do posto de diretor de índios duas décadas depois, os militares e comerciantes que o ocupavam continuaram suas atividades na região durante os efeitos do *boom* da borracha nos anos seguintes (Wright 1981).

Os *Duca porã* teriam sido reconhecidos como *tuxauas*/chefes por serem os primeiros/os mais antigos em uma determinada região do baixo rio Uaupés. No entanto, isto não os torna necessariamente *irmãos maiores*, uma vez que se refere a uma atribuição feita por cunhados potenciais e/ou autoridades oficiais e não entre grupos agnáticos. Mas em que implica a designação de *tuxaua* conferida aos *Duca porã*? Tal reconhecimento e consideração por grupos de cunhados preferenciais outorgariam aos *Duca porã* a prerrogativa de ordenarem a disposição daqueles que chegariam posteriormente à região. Ou seja, eram os *Duca porã* que alocavam os grupos recém-chegados a uma microrregião específica do baixo Uaupés. Isso foi algo amplamente relatado por interlocutores desana e pira tapuia da região. Em suma, se os *Inapé porã* reconhecem o pioneirismo dos *Duca porã* e se indispõem ante o reconhecimento desses como *tuxauas*, demais grupos de cunhados potenciais reconheceriam as prerrogativas derivadas de tal pioneirismo<sup>38</sup>. As prerrogativas advindas do pioneirismo sobre um determinado território

---

<sup>38</sup> De maneira muito parecida, o pioneirismo na ocupação do rio e a posse de objetos exógenos (cartas-patente) são mencionados até hoje como uma espécie de item de propriedade e conferem certo prestígio à trajetória dos *Hausirõ porã*, clã tukano que clamam para si o feito de terem sido os primeiros Tukano a ocuparem o rio Tiquié (Oliveira 2016: 90 ss).

também podem ser compreendidas a partir do que informou o antropólogo tukano Dagoberto Azevedo à Oliveira:

Ao narrar trajetórias, os velhos se reportam a muitos lugares onde viveram seus ancestrais, no rio Papuri e na rota de migração para o rio Tiquié. Ao ocuparem lugares, constroem malocas, delimitam áreas de subsistência e realizam rituais. Ao mudar de lugar para lugar, identificam os lugares que são bons para viver, demarcando o território próprio. Nas suas narrativas, os velhos se referem a estes lugares como *wisetori*, que são os sítios e aldeias abandonados, ocupados antigamente pelos ancestrais de seu clã. **De certa forma, as pessoas sentem que são donas desse lugar**, em alguns casos retornando depois de longo tempo. Outras pessoas que querem abrir e viver num wito de outros têm que pedir licença deste lugar, senão pode haver conflitos e acusações (Dagoberto Azevedo *apud* Oliveira 2016:88).

No relato acima o antropólogo tukano vincula à ocupação pioneira ao sentimento de ser dono, o que implica em pedidos de licença por parte de quem deseja viver no local. Ao longo do argumento, Oliveira demonstra que, ao lado do pioneirismo dos *Hausirõ porã* sobre o território, o que também pode ter contribuído para que esse grupo lograsse respeito e consideração de grupos de *irmãos maiores* foi o fato dos *Hausirõ porã* serem reconhecidos como guerreiros. Especificamente, o potencial guerreiro residiria na capacidade de realizar ataques xamânicos: *sopros* ou *estragos*, ou seja, *benzimentos* feitos para causar doenças ou ocasionar a destruição de comunidades inteiras. A autora argumenta que:

[...] diferente de membros de clãs de alta hierarquia, que herdaram poder e prestígio de uma linha direta de descendência que os identifica com a posição de chefia e de domínio de conhecimentos importantes, **esses clãs de baixa hierarquia angariaram prestígio acessando conhecimentos de irmãos maiores, ocupando pioneiramente a área de Tiquié, estabelecendo relações com comerciantes brancos e disseminando medo via guerra direta ou xamânica** – ponto que, de certa forma, ocultam de suas próprias narrativas (Oliveira 2006: 95-96).

O ponto referente aos ataques xamânicos voltará a ser tratado nos capítulos 3 e 4 desta tese, uma vez que, em linhas gerais, o que veremos no baixo Uaupés se aproxima do que é anunciado pela autora para o caso dos Tukano do rio Tiquié. Por ora, voltemos aos relatos de Pedro Meirelles sobre os contornos da ocupação que teria sido levada a cabo pelos *Duca porã*:

Primeiros grupos que existiram nesses rios foram os Miriti Tapuia, existiram antes dos Duca-porã, mas depois de um tempo os brancos, na época da escravidão, acabou com eles, pegaram tudinho! Não tinha ninguém morando pelo beiradão [às margens do rio]. **Até que um homem com o nome Vicente, nome que os brancos deram, do grupo Umû sí si, um grupo da classe menor dos tukano, que era marinheiro dos brancos**, andou muito tempo com eles, abriu uma barraquinha aqui na frente, aqui no primeiro porto [de Ananás] e fez também uma rocinha, e viu que tava bom de pescaria, de caçaria e resolveu voltar lá para onde tinha Maloca, no rio Paca [a jusante]. Quando ele chegou lá, os Inapé e os Duca estava lá, ainda não tinha deslocado pra cá, então esse Vicente chegou pra lá, encontrou com os parentes. Aí teve uma festa, uma festa dançante, segundo a cultura dos antigos, aí eles tiveram dança assim, entre os bayá, esses cantadores. No meio dessa festa dançante eles tiveram uma desavença entre eles, entre os Inapé e os Duca porã. Então esse Vicente, que tinha acabado de chegar daqui [baixo Uaupés] viu esses dois grupos brigando, aí ele foi avisar pra um do grupo desse Duca: “poxa...toda vez eles fazem isso com vocês, continua com mesma história, com essas brigas, **essa desavença que sempre vocês tiveram**”. (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

O início do relato faz questão de pontuar algo em torno do que tratávamos acima ao identificar o grupo *Miriti Tapuia* como moradores do baixo curso do rio Uaupés em um período anterior à chegada dos tukano. Ao serem extintos pela escravidão, o *beiradão*, as margens dos rios onde atualmente se localizam as comunidades, teria ficado parcialmente esvaziado. Como também ponderamos acima, tal vazio demográfico pode se referir a essa ocupação estrita das margens dos rios. Ao afirmar que outros grupos indígenas já haviam ocupado o baixo Uaupés, o interlocutor não parece estar preocupado em fornecer um quadro geral a respeito deste fenômeno tal qual teria ocorrido de fato. Ou seja, longe de procurar reproduzir “as coisas exatamente como aconteceram” aqui me parece que o fundamental diz respeito ao manejo feito por Pedro M. de noções relativas à anterioridade/pioneirismo referentes à ocupação territorial. Afirmar que os *Duca porã* foram o primeiro grupo tukano a ocupar o baixo Uaupés passa, necessariamente, por pontuar que essa ocupação foi precedida por ocupações anteriores.

Na sequência do relato, vemos que as relações de patronagem estabelecidas entre *brancos* e indígenas compõem esse processo de deslocamentos rio abaixo. Por sua vez, em que medida o contato com os *brancos* e o conhecimento de outros lugares possíveis de serem ocupados seria uma espécie de via de resolução de conflitos entre parentes agnáticos? Ou seja, se os *Duca Porã* e os *Inapé porã* conviviam entre desavenças e confusões, deslocar-se à jusante significaria superar dilemas próprios da convivialidade entre os grupos? Perguntei a Pedro M. sobre os motivos da briga, bem como o tipo de festa que ocorria na maloca a montante:

Uns eram bayá e ocorriam esses desafios, outro é benzedor, outro pode ser da classe média e quer ser maior...esse tipo de coisa. **Essas festas dançantes nunca são um caxiri simples**, é trabalho de comunidade, é uma festa dançante quando é dabucuri e chega outros grupos com oferta de produtos, troca de mulheres ou então um grupo de cantores vão fazer demonstração. Ninguém sabe a origem dessa encrenca, segundo o que contam esse Vicente tinha presenciado várias vezes esses momentos de encrenca. (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

Pedro Meirelles se utiliza do termo desafio para descrever os embates e provocações próprias de uma festa dançante. C. Hugh Jones (1979) diz algo parecido sobre o que classifica como rituais de entrega de alimentos e saudação ritual entre os grupos no noroeste amazônico. A autora afirma que essas cerimônias são tratadas como uma luta em que os anfitriões e convidados tentam se superar consumindo grandes quantidades de *yagé* (*caapí*) e *caxiri*. No relato de Pedro M., o deslocamento rio abaixo dos *Duca Porã* é explicado tomando como causa as desavenças recorrentes nessas festas. Neste sentido, seria interessante ponderar que para além de reforçar os laços de convivência entre parentes agnáticos e afins, ou seja, contribuir positivamente para a manutenção da convivialidade (como já observaram Goldman [1963] (1979) e Andrello 2006), as festas dançantes aparecem como um lugar de conflito que ao tentar unir também pode separar.

Nesse ponto, vale retomar, de uma maneira breve, algumas considerações de Perrone-Moisés (2015) sobre a Festa e a Guerra. Para a autora, as relações do “político”, do “sociológico” ou “religioso” estão situadas em um plano balizado por duas grandes matrizes relacionais, a Festa e a Guerra (Perrone-Moisés 2015: 6 ss). A autora argumenta que o código da festa é o meio mais fiel de expressar o pensamento dos indígenas quanto aos fundamentos



do que temos, na antropologia, chamado de socialidade. Pois nesses grandes eventos que eles chamam de festa se fazem e refazem a vida social desses povos. Por isso a autora propõe um ajuste de enquadramento para que a festa ocupe o lugar comumente atribuído pelos antropólogos ao ritual. Para Perrone-Moisés o que os indígenas chamam de festa não deve ser considerado como um acessório da política e sim, junto com a guerra, como a chave das “políticas ameríndias”.

Ao longo de uma elaborada construção argumentativa, a autora afirma que “*a produção da Festa está inextricavelmente conectada à produção da Guerra*” (Perrone-Moisés 2015: 29). À abundância de comida, diversão e presentes juntam-se os excessos de bebidas e outras substâncias que tornam todas as festas passíveis de acidentes e brigas. Lugares de exagero e extroversão, as festas dos indígenas não seriam, por definição, feitas em família nem entre amigos. Isso porque toda festa exige, nas palavras da autora, gente de outros “mundos” (mortos, “espíritos”, “animais) ou “do outro lado”: “parcialidades” disponíveis no local, como metades, homens/mulheres, parentes distantes/próximos. É de contrariedade a relação entre anfitriões e convidados. Por isso histórias de festas das quais se originaram oposições duradouras são recorrentes. Em suma, a guerra está na festa porque ela é feita entre inimigos que nela exibem e refazem suas oposições. Para a autora, a Guerra não pode ser definida como modo de relação com o inimigo nem a Festa como modo de relação com o aliado, uma vez que ambas são feitas com amigos e inimigos e ambas teriam o poder de fazer essas mesmas relações mudarem (Perrone-Moisés 2015: 68). Retomaremos algumas considerações sobre a Festa a partir de um exemplo etnográfico contemporâneo descrito no capítulo 4. Por ora, voltemos aos relatos de Pedro Meirelles sobre a decisão dos *Duca porã* em se deslocarem rio Uaupés abaixo.

Nas palavras de Pedro M., Vicente, “*um tukano de classe inferior*”, teria desempenhado um papel importante na decisão dos *Duca-porã* em migrarem rio abaixo:

Vicente era tukano de classe inferior e o grupo da maloca dele era de lá do rio Paca também. Foi ele que incentivou eles virem pra cá. Porque aqui não tinha nenhum morador depois dos Miriti Tapuia que tinha se acabado. Tava bom de morar, tinha casa, tinha peixe em abundância. Foi nesse momento que os Duca Porã pensaram de mudar do rio Paca pra cá. (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

Pedro M. indica que o baixo Uaupés apresentava boas condições para o estabelecimento de moradia. É preciso observar esta afirmação com o devido cuidado. Inicialmente, tal situação positiva parece estar associada à fartura de peixes. E isso não é pouco, pois os peixes, mais que um recurso, no sentido econômico do termo, são, sobretudo, vida para os Tukano. Sobretudo, porque nos locais mais a montante a quantidade de peixes é escassa, algo contraposto à abundância de peixes no baixo Uaupés. Outra interpretação para a afirmação é tomá-la como uma referência ao fato de não existirem outros moradores no local. Ou seja, o bom local de moradia a jusante também pode representar uma possibilidade outra/nova de se construir relações não tão conflituosas como as que aparentemente mantinham com seus parentes *inapé porã*. Vale ressaltar que se trata da perspectiva *duca porã*, pois como o leitor deve se lembrar, para os *Inapé porã* os conflitos não são os motivos do deslocamento efetuado pelos *Duca porã*, que teriam descido o rio como cumprimento de suas ordens para buscarem novos lugares a jusante. Ou seja, na perspectiva *inapé porã* não são as relações desgastadas a montante o mais importante e sim a existência de um bom lugar a jusante. Talvez mais que a possibilidade de novas relações e, de fato, não serão tão novas, pois a co-residência entre os dois grupos será retomada, o que há de novo é justamente o território, um território que conta com muitos peixes, o que não é nada trivial. Todavia, a tensão latente entre tais grupos agnáticos co-residentes não deixaria de existir (como será demonstrado no capítulo 3).

Outro ponto interessante do relato de Pedro M. é a referência ao rio Paca como lugar de moradia dos tukano e a não menção ao *Turí igarapé*, no rio Papuri, também afluente do rio Uaupés. Pois o *Turí igarapé*, como dito no início do capítulo, é geralmente identificado como um lugar de estabelecimento dos Tukano após o surgimento na cachoeira de Ipanoré.

- Mas, então, eles não estavam no *Turí igarapé*, já estavam no rio Paca? – perguntei. Pedro M. respondeu:

É. Porque nós saímos do *Turí igarapé* e no rio Paca eles tiveram um momento numa maloca só lá no rio Paca, em Acariquara. Quando nós saímos de *mahã pi'koli pé*, buraco do rabo de arara, um lugar que não conheço e fica um pouco abaixo do rio Paca. De lá é que nós viemos pra descer pra cá [baixo Uaupés]. Aí eles vieram parar aqui, não foi aqui [Ananás], foi do outro lado, lá que eles pararam, lá tem um igarapé. **Aí depois que eles tavam morando já aqui [em Ananás] é que veio esse**

**Waúro pra descer pro baixo Amazonas, ele dormiu com nossos tataravós.**

(Pedro Meirelles, abril de 2016).

Além de esclarecer que alguns grupos tukano migraram do *Turí* igarapé em direção ao rio Paca, Pedro M. também identifica o lugar específico em que os *Duca porã* e *Inapé porã* residiam, *Mahã pi'koli pé* (“buraco do rabo de arara”). Dessa forma é possível compreender porque é feita a referência ao rio Paca e não ao *Turí* igarapé, uma vez que esse último continua como o local primordial e o rio Paca aparece como o local para onde se deslocaram posteriormente. O relato de Pedro M. ainda fornece uma espécie de panorama geral acerca da dispersão dos Tukano ao mencionar a descida de *Waúro*, evento que é geralmente tomado como referência principal na explicitação deste processo. Vale a pena retomar brevemente tal ponto.

Nas listas em que os cerca de quarenta grupos tukano são dispostos em uma escala decrescente entre chefes e servos *Waúro* sempre está no topo. Chefe maior incontestado entre os tukano, sua trajetória é intrigante. Como já dito anteriormente, contam as narrativas que uma grande dispersão do *Turí* igarapé ocorrera após um fratricídio entre *Yu'pûri Waúro* e *Ye'pârã*. *Waúro* andava descontente com o crescimento do grupo de seu irmão mais novo, *Ye'pârã*. Ocorre um duelo e *Ye'pârã*, líder de um grupo que cresceu demais, acaba matando *Yu'pûri Waúro*. Como vimos, os descendentes de *Yu'pûri Waúro*, os *Waúro porã* (“filhos de Waúro”) são mencionados em alguns registros disponíveis (Andrello 2006; Maia & Maia 2004; Neves 2006) como um clã de alta hierarquia que desceu o rio em direção à cidade de Manaus e Belém. Ocorre que na versão de Pedro M. *Waúro* há um detalhe importante, a menção à pernoite em Ananás com seus parentes *duca porã* durante sua partida rio abaixo. Deixemos um pouco de lado a história de *Waúro* (que será retomada no capítulo 5) e voltemos nossa atenção ao que Pedro M. anuncia acerca dos outros grupos de Ananás:

Quando a gente estava há muito tempo **daí vieram os tataravô dos Inapé**, eles vieram atrás da gente. Esqueceram a briga. Entre nós não ocorre durante muito tempo essa vingança, não dura muito. Quando eles chegaram, receberam bem, com muito respeito, ninguém lembrou coisa que aconteceu lá [no rio Paca]. Mas sempre colocaram uma intenção pra não repetir o que acontecia lá. Um Duca falou para um Inapé: **“lá nós não estava muito bem, mas já que vocês vieram, vocês vieram aqui, vamos continuar morando”**. Ficaram morando muito tempo, mas depois pensaram: “Nós estamos juntos outra vez, acho que não vai dar certo. Pode ser que

vai acontecer no meio da bebida, da festa, como aconteceu lá”. Então, eles, meus bisavôs, meus tataravôs, organizaram. Dividiram esses lugares, botaram o Inapé aqui, em Ananás. Daí dividiram outra vez e os Duca Porã disseram para os Inapé: “Olha, vocês ficam aí nesse igarapé de Japurá, nós vamos descer pra cá, ali no Cururu Ponta”, então nós, Duca Porã, descemos pra lá. **Era muita gente! Tinha tuyuka, desano, não era só tukano não.** Tanto é que quando nós ficamos morando tinha uma maloca um pouquinho acima, tinha maloca nossa que a gente reunia, fazia festa, dabucuri de comemoração entre os grupos. Aí isso já foi na época quando começou a aparecer esse Manduca, então nesse espaço a gente já estava em vários lugares, lá no Cururu-ponta, aqui em Ananás mesmo. (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

Apesar das ressalvas, a co-residência entre os grupos foi reestabelecida. Teria sido a condição de moradores mais antigos que permitiu aos *Duca porã* definirem os locais de moradia dos *Inapé porã*? O relato também faz referência a outros grupos que residiam na região, além de indicar a existência de uma maloca onde eram realizados os *dabucuris*. Tal configuração socioespacial se desestabilizaria com a chegada do comerciante Manduca na região.

Temos visto que a principal diferença nos relatos de Pedro M. em relação aos relatos de Maximiliano e seus parentes diz respeito às motivações da descida dos *Duca porã*. Ao contrário do que dizem os *Inapé porã*, os *Duca porã* não teriam sido mandados pelos seus *irmãos maiores* e sim se deslocaram por decisão própria. Inclusive, Pedro M. relatou que os *Duca porã* saíram da região do rio Paca às escondidas, isto é, sem os *Inapé porã* perceberem. Todavia, é importante anunciar que não se trata de validar tal ou qual versão e sim observar como cada grupo anuncia a partir de seu próprio ponto de vista esses deslocamentos a jusante.

Enviados pelos *Inapé porã* ou se deslocado por conta própria, o fato é que subsiste algo em comum em ambas as versões: a questão do pioneirismo dos *Duca porã* na região de Ananás. É preciso considerar algo com relação a esse ponto específico. Como tenho trabalhado com interlocutores pertencentes a outro grupo, um grupo desana moradores de Monte Alegre (comunidade vizinha a Ananás), pude compartilhar essas falas sobre o pioneirismo do grupo de Pedro M. O ponto é que as informações fornecidas por Pedro M., com as variações próprias de cada versão, foram corroboradas pelos interlocutores desana. Minha intenção não foi colocar à

prova o que Pedro M. me disse, apenas julguei importante fazer dialogar as informações que possuía.

Os *Duca porã* são amplamente reconhecidos como os moradores mais antigos de uma microrregião específica do baixo Uaupés. Neste sentido, os relatos de Pedro M. parecem revelar uma ordem das coisas tal como é percebida por um conjunto mais amplo de moradores. Inclusive, em várias situações em que tratávamos de assuntos referentes à ocupação indígena do baixo Uaupés, os interlocutores desana afirmaram que somente Pedro M. poderia confirmar tal ou qual informação, uma vez que “*só ele conhece toda esta história*”. Acredito que este tipo de afirmação adiciona outro elemento que parece compor a reprodução das narrativas, qual seja, há conhecimentos específicos que poucos detêm e sobre os quais não se pode falar. Isso não quer dizer que os desana de Monte Alegre não possuam sua versão própria sobre o deslocamento do grupo rio abaixo e sim que um relato mais detalhado das histórias dos trajetos nessa região somente Pedro M. poderia oferecer.

Sobre a questão do pioneirismo é possível entrever uma espécie de autoridade que os *Duca porã* parecem exercer sobre o território. Tal autoridade se vincularia à prerrogativa que possuíam em definir os lugares de moradia dos grupos recém-chegados. Vejamos, por exemplo, o que diz Pedro M. sobre o contexto relacionado à chegada de um grupo desana em Monte Alegre - vizinhos históricos dos moradores de Ananás:

Quando a gente tava morando lá, muito tempo depois, vieram os Desano, que é os avôs do Eugênio. Eles não vieram justamente atrás do segundo grupo, os Inapé porã, vieram falar foi com os primeiros [Duca porã] e os Duca porã receberam bem eles também. Eles pediram lugar pra morar, e **tinham muitas mulheres, eles só tinham filhas**, os velhos desano, eram o Beré e o Roque, dizem, né. Quando eles pediram um lugar para morar, os nossos avôs já tinham esse sítio antigo, onde meu irmão fez uma casinha lá, nesse igarapé buritirana, **eles ofereceram uma das filhas para nosso grupo, foi minha avó ou bisavó, sei lá**. Quando os desano pediram um lugar para morar eles colocaram lá nesse sítio antigo, mas aí esses desana pensaram, “poxa, nós viemos de um lugar solitário onde a gente não podia comprar nem sal, ver os outros passando, comerciante passando, pra comprar sal, sabão, essas coisas, nós já moramos assim em lugar solitário, muito longe, nós queremos beira desse rio grande”. Eles reclamaram pro nosso bisavô, “Olha, não está dando certo, estamos muito dentro de igarapé, a gente queria morar na beira desse rio”.

Aí botaram ali, acima do Cururu Ponta tem outro igarapezinho chamado igarapé do Ingá, eles colocaram ali, essa era a época onde a escravatura estava aproximando. O Manduca já estava aqui nesse Posto de Uriri, em 1910. Os avôs desses desano, morando aqui acima de Cururu, enquanto que nossos avôs partiram para esse igarapé da Fumaça. (Pedro M., novembro de 2016, em Ananás).

Pedro M. anuncia que os Desana, avôs do Eugênio - que é o morador mais antigo de Monte Alegre e foi um dos meus interlocutores na comunidade – foram pedir lugar para morar justamente aos *Duca porã*, o que corrobora a relação entre o pioneirismo e a prerrogativa de atribuir lugares para os grupos recém-chegados. Os Desana passam a residir no igarapé buritirana, local de moradia antiga dos *Duca porã*, mas essa moradia não é muito prolongada. Distantes do curso principal do rio Uaupés, eles reivindicam outro lugar tendo como justificativa a necessidade de ficarem mais próximos aos comerciantes. É interessante notar o desejo dos Desana em morarem próximos ao curso principal do Uaupés, evitando o isolamento igarapé adentro. No capítulo 4 voltaremos a essas questões.

Outro ponto fundamental do relato diz respeito à política de alianças inicialmente estabelecida entre os Tukano e os Desana a partir das trocas matrimoniais em que os últimos aparecem como doadores de mulheres. Entretanto, nas genealogias construídas com os interlocutores poucos são os dados sobre esses casamentos. O mais recorrente é o quadro formado por mulheres oriundas de regiões a montante. Talvez essa troca matrimonial estabelecida entre os cunhados desana e tukano esteja circunscrita ao contexto inicial de moradia dos desana na região. O que quero dizer é que ainda que seja inegável esse cunhadismo potencial (vale lembrar que a troca de mulheres entre os Tukano e os Desana é frequentemente citada nas narrativas mitológicas) ambos os grupos parecem ter mantido relações a montante, o que, por sua vez, explica porque ao longo da história muitas mulheres tenham vindo desses lugares para residirem no baixo Uaupés.

Com relação à presença de Manduca, principal comerciante do rio Uaupés no início do século XX, Pedro M. fez um relato um tanto quanto revelador:

**Um dos nossos avôs trouxe esse Manduca novinho de Manaus pra cá, ele embarcou na canoa e veio escondido, mas como ele era muito jovem ele mexia**

muito com as meninas, com as filhas dos nossos grupos e de outros parentes, “poxa...essa gente são assim mesmo, brancos são muito danados”, diziam. **Então deixaram ele casar com uma Pira Tapuia** para eles fazer moradia ali no Bela Vista. (Pedro M., novembro de 2016, em Ananás).

Pedro M. afirma que Manduca foi trazido por seus avôs *Duca porã* escondido em uma canoa desde Manaus. É uma informação relevante, pois Manduca é amplamente reconhecido como um algoz entre os indígenas da região, e mencionado em várias fontes do período<sup>39</sup>, muito embora as circunstâncias de sua chegada à região sejam imprecisas. O próprio Pedro M. disse que seus avôs escondiam essa informação com medo da indisposição de outros indígenas e que ele próprio fora advertido para não revelar tal fato. Contudo, Pedro M. me disse que não faz mais sentido esconder essa parte da história. É uma parte da história muito interessante, pois os *Duca porã* aparecem como um grupo que se desloca até o baixo rio Negro, Manaus, e trazem um *branco* para viver com eles. Além de evidenciar que os deslocamentos rio abaixo são historicamente recorrentes e com um amplo alcance geográfico, tal informação também nos faz refletir sobre as motivações que teriam levado esses *Duca porã* a trazerem consigo o jovem Manduca (tal ponto será retomado nos capítulos 3 e 5).

Manduca geralmente é citado como um patrão cruel que violentava mulheres e mantinha seus clientes sob um regime de escravidão. Como também foi relatado pelos interlocutores *inapé porã*, aqueles que insistiam em não se submeter aos seus desmandos eram obrigados e realizar inúmeros deslocamentos para lugares distantes do curso principal do rio Uaupés:

Os desano ficaram permanentes aqui no igarapé do ingá. Tanto é que quando o grupo do Manduca ia lá pra cabeceira de Pari Cachoeira, Colômbia, recolhendo pessoas pra trabalhar pra ele, meus avôs não queriam trabalhar obrigado, assim como escravo, então eles iam pra lá, ficavam por aí, pé da Serra de Taquari, serra Calango no Capuari pra poder morar no pé da Serra, eles moraram um tempo no Cururu, no igarapé de Fumaça. Aí meus avôs foram caminhando chegaram nessa

---

<sup>39</sup> Koch-Grumberg descreve Manuel Albuquerque, ou Manduca, como um brasileiro mestiço que ocupava a posição de subprefeito de São Gabriel e delegado dos índios do Uaupés, Içana e Xié (Koch-Grumberg 1969, vol 2:13).

Serra Taquari e moraram muito tempo, faziam roça, moravam pra lá. (Pedro M., novembro de 2016, em Ananás).

Se o curso principal do rio aparece como um lugar de acesso às mercadorias também é ali que os empreendimentos de Manduca podem se desenvolver. A aproximação ao mundo dos *brancos* aparece aqui como uma espécie de via de mão dupla: uma traz as mercadorias, a outra explora, faz adoecer e mata. Ademais, o fato é que os deslocamentos para regiões mais interiorizadas não teriam impedido Manduca de buscar por aqueles que tentavam fugir:

O Manduca procurava pegar nosso bisavôs, dizia: “Onde eles estão escondidos?”, em canoas cheias de gente porque não tinha motor. Por isso que não paravam, e o Manduca perguntava pra esses desana “Ê tuxaua, ê tuxaua, onde eles estão?”. **Aí esses desana pensavam: “Nós não somos tuxaua, tuxaua são esses Duca porã, nós não”**. Os comerciantes davam rede, tanto que quando os comerciantes chegavam, os moradores eram obrigados a atar rede e deixar, aí o comerciante ficava nessa rede, conversando com eles, perguntando se tinha gente, onde que tinha mais gente, só pra eles prender. Aí, esses desana, chateados, disseram para nossos bisavós quando eles chegaram: **“Olha, todo branco que chega nos chama de tuxaua, mas vocês sabem que nós não somos tuxaua, vocês que são tuxaua, que são daqui, eles estão nos aperriando, nós queremos outro lugar, vocês não tem outro lugar, uma área de pesca de vocês pra nós mudar daqui porque toda vez chega aqui aperriando nós, mas nós não queremos mais no igarapé não, queremos na beira mesmo desse rio Uaupés”**. Foi quando eles pensaram de colocar ali na Pedra de Tucunaré, dentro da atual comunidade de Monte Alegre, aí essa família do Eugênio mudou pra lá. **O Eugênio sabe toda essa história, outro dia eu escutei, ele contou, pura verdade**. Depois pra formar essa comunidade grande, antiga, foi quando chegaram os missionários, e quando também acabou a escravatura, tanto é que **os padres que vieram é que pagaram as contas desses parentes que eram escravos do Manduca**, pra ele levar pra trabalhar na missão quando fundaram Taracuaá. Pegou esses e levou pra lá e pagou as contas, débito deles pra Manduca, pra não continuar ficando sempre escravo, né. (Pedro M., novembro de 2016, em Ananás).



*Tuxaua*, denominação sobre a qual já nos debruçamos, parece ser o tratamento utilizado por Manduca talvez como estratégia para estabelecer mais confiança em quem estava sendo interrogado. Mas, conforme relata um tukano *duca porã*, os Desana do baixo Uaupés não concordam em serem chamados de *tuxauas* alegando que tal denominação caberia aos *Duca porã*, por serem os mais antigos no local (como veremos no capítulo 4, tal ponto é corroborado nos relatos desana). Um novo deslocamento é efetuado e o grupo desana se estabelece em um lugar chamado Pedra de Tucunaré, bem próximo à atual comunidade de Monte Alegre. Às margens do curso principal do rio Uaupés ou nos igarapés mais interiorizados, os desmandos de Manduca só teriam fim com a chegada dos missionários salesianos, que, ao quitarem os débitos dos endividados com Manduca, passam a recrutar os indígenas para trabalharem na construção da missão de Taracuá. Mas a liberdade paga pelos missionários em relação a Manduca inauguraria uma época própria, a “*época dos Padres*”, cujos contornos serão tratados no próximo capítulo. Na sequência, apresento os fragmentos, majoritariamente autobiográficos, de Pedro Meirelles tais como anunciados no início deste capítulo.

#### **2.4.1 Fragmentos autobiográficos de Pedro Meirelles**

Inspirado por algumas discussões relativas às biografias indígenas (cf. Oakdale & Course 2014), o material apresentado nesta seção é composto, em sua grande parte, por relatos autobiográficos de Pedro M. – precisamente, algumas experiências vividas que o interlocutor achou relevante anunciar ao longo da pesquisa. Acredito que os modos de significação do passado entrevistos em suas falas contribuem para a compreensão das formas pelas quais povos e pessoas se relacionam no rio Uaupés. Isso porque as narrativas autobiográficas, ao lado da mitologia e da história, talvez sejam complementares para a abordagem de temas recorrentes ou novos da literatura antropológica. Por isso espera-se que a transcrição dos relatos de Pedro Meirelles nesta seção seja indicativa da centralidade da experiência pessoal em processos mais amplos relacionados a temas específicos da etnologia regional. Pois através de sua autobiografia será possível compreender alguns aspectos específicos da transmissão de conhecimentos xamânicos, das transformações em curso diante da presença não indígena, das relações entre grupos afins na constituição de matrimônios, das acusações de feitiçaria e do controle das agressões xamânicas.

As situações de conversa com Pedro Meirelles foram diversas. Algumas mais formais, com temas pré-estabelecidos a serem tratados, e tantas outras durante as refeições, os cigarros e antes de dormirmos. Nas ocasiões mais formais, Pedro M. fazia questão de estar em mãos com seu velho e bem guardado caderno de anotações. Ele sempre lia em voz alta alguns trechos e em uma das ocasiões explicou que retomar o texto escrito o fazia lembrar outras informações. Como, por exemplo, rememorar os parentes mortos das gerações ascendentes durante as sessões de construção de genealogias. “*Vou ler esse trecho pra eu recordar também*”, dizia com certa frequência.

Em uma de nossas primeiras conversas, Pedro M. fez questão de pontuar que seu interesse era o de contar histórias de “*um mundo que já existe*”, por certo um trocadilho com o título “*Antes o mundo não existia*” (1980), obra de seu parente desana. Pedro M. explicou:

Outros falam coisa assim antiga, quando o mundo ainda não existia, como foi a formação do mundo...essas coisas aí. Mas o meu pensamento não seria isso, o meu pensamento seria de **contar as coisas que passaram assim em nossa comunidade, no mundo que já existe, diante desse mundo que já existe!** (Pedro Meirelles, julho de 2013, em Taracuá).

Pedro M. deseja marcar uma distinção de sua narrativa diante das narrativas de outros autores rionegrinos. Pois nas obras da série *Narradores Indígenas do Rio Negro*<sup>40</sup> a narrativa geralmente tem início com a descrição de um mundo ainda em formação, que posteriormente conta com a ação de demiurgos empenhados, muitas vezes sem sucesso, em criar a humanidade para povoar a terra. Só então a narrativa passa a abordar o período em que os humanos estariam “*prontos para fazerem sua própria história*”, como costumam relatar (Azevedo & Azevedo 2003). Com o emergir do tempo propriamente humano, uma série de acontecimentos envolvendo a política entre os diversos grupos, os deslocamentos, os conflitos, a constituição e o abandono de comunidades, as histórias do contato com os comerciantes e religiosos passam a ser narrados. A princípio, os relatos de Pedro M. se encaixariam, então, nesse período de uma humanidade já consolidada e pronta para fazer a sua própria história.

---

<sup>40</sup> O livro “*Antes o mundo não existia*” (LANA, 1980) foi o primeiro volume publicado da coleção NIRN.

Ao trazer à tona as memórias sobre o local em que nasceu e cresceu e, de uma maneira mais ampliada, da região do baixo Uaupés, os relatos de Pedro M. não se resumem a uma periodização dos eventos por ele vividos. Sua memória genealógica alcança um número considerável de gerações ascendentes, pois as histórias que ouviu quando criança do pai de seu pai (FF) e do irmão do pai de seu pai (FFB) remete a um período mais recuado que sua biografia. Como dito no início do capítulo, ainda que grande parte dos relatos seja autobiográfica, Pedro M. não narra somente o que viveu, mas também o que ouviu dos mais velhos. Isso não quer dizer que os mais velhos necessariamente viveram aquilo que lhe contaram – como já dito, algo que remete às diferentes escalas temporais implícitas nos relatos.

O conteúdo dos relatos de Pedro Meirelles também aponta para a complexidade das relações entre humanos e não humanos – em especial, os *encantados* ou *wai masã*. E aqui me parece que apesar de sua ressalva em tratar de questões mitológicas ou cosmológicas, esses domínios não parecem ser facilmente isoláveis em uma narrativa que se presta a recuperar uma memória, sempre parcial e controlada, sobre o lugar. Por ora, vejamos o que Pedro M. nos fala sobre o seu aprendizado e os regimes de transmissão de conhecimentos que incidiram em sua trajetória.

Pedro M. costumava dizer que aprendeu pouca coisa com o seu pai. Um parente mais velho, chamado Lino, irmão de seu avô paterno (FFB), que o ensinou uma espécie de repertório básico - o *benzimento* para o acompanhamento do parto, por exemplo - assim que ele se casou. Apesar de pouco ter aprendido com seu pai, sua família nuclear era detentor de um amplo conhecimento sobre os *benzimentos*, pois seu avô paterno, Agostinho, era pajé:

Nosso avô era pajé, o Agostinho era pajé. Meu pai era um filho de pajé e foi colocado paricá no umbigo dele, **então meu pai era uma pessoa tipo vidente**. Ele tinha um vidro de boca larga, ele pegava algodão benzia, acendia e jogava dentro desse vidro e colocava onde estava doendo. Dizia ele que o poder dele estava no paricá que foi colocado no umbigo dele. **Uma parte eu aprendi com meu pai, mas eu era muito novo e fui embora para os meus estudos e perdi. Meu pai não era ex-aluno, tinha as tradições antigas, então tinha muitas histórias ligadas aos antigos**. Porque o velho Lino me deu só a parte do parto, pra minha filha primeira e pro segundo. Quando foi a terceira criança foi pra eu mesmo fazer. **Depois o velhinho morreu e eu fiquei com uma cópia no papel, ele deu**

**resumido pra mim.** Nosso avô tinha coisa mais simplificado, principais, e fazia cobertura geral. **Então minhas crianças nasceram fortes, sadias.** (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

O avô paterno de Pedro M. era pajé, e seu pai não foram alunos do internato salesiano e, por isso, mantinham mais forte o que ele chama de *tradições antigas*. A condição de interno salesiano vivida por Pedro M. irá refletir em seu processo de aprendizado junto a seu pai, uma vez que terá que deixar o convívio entre os familiares para morar na missão salesiana, em Taracuí. A separação das crianças de seus pais é algo que transforma o processo de transmissão de conhecimento intergeracional. Todavia, é preciso considerar tal processo com o devido cuidado, seja porque muitas famílias acabarão se estabelecendo nas missões ou porque a distância espacial promovida pelos salesianos não é totalmente eficaz a ponto de impedir que a transmissão de conhecimentos ocorra por outros meios. Embora seja primordial considerar o efeito da catequese sobre a transmissão de conhecimentos intergeracionais, tão importante quanto é considerar as alternativas ensaiadas para a sua manutenção<sup>41</sup>.

Pedro M. diz ter aprendido com um tio avô, Lino, o *benzimento* para o parto, que o acompanhou durante o nascimento de seus dois primeiros filhos. A partir do terceiro filho é o próprio Pedro quem realizou o *benzimento*. É comum na região que os jovens demonstrem interesse pelos *benzimentos* quando se tornam pais. Na ausência do avô paterno outro parente mais velho, como o avô materno, pode ser o responsável pelos *benzimentos* ou por ensinar o pai a realizá-lo, “*aprende com o sogro*”, costuma-se dizer.

Outro ponto interessante do relato diz respeito a uma cópia de uma versão resumida do *benzimento* que lhe foi entregue pelo tio avô Lino. O registro escrito aparece aqui como um elemento importante na transmissão do conhecimento. Mas por que registrar um conhecimento que, *a priori*, deveria ser transmitido oralmente? A princípio, o registro escrito do *benzimento* poderia ser compreendido a partir da recorrente preocupação dos mais velhos ante o desinteresse dos mais jovens na apreensão destes conhecimentos:

---

<sup>41</sup> Um exemplo que cabe retomar diz respeito à manutenção da ordem de senioridade dos grupos nas filas formadas pelos internos. Inúmeros exemplos de contraposição aos desmandos dos salesianos poderiam ser citados, como a insistência dos internos em falarem a língua nativa, os boicotes aos trabalhos coletivos promovidos pelos padres e, principalmente, as práticas rituais cotidianas mantidas no interior das missões.

Aí tem a nossa reclamação, meu avô mesmo dizia: “meus filhos não aprenderam comigo, com quem vão aprender?”. Essa pouca escrita que eu fiz entreguei para o Renato [irmão de Pedro M.]. **Meus filhos não escutam, outro está em São Gabriel, outro está no exército, quando vão me escutar? Essa é a preocupação de nós pais dentro da etnia tukano.** (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

Assim como seu parente Lino lhe transmitiu o *benzimento* em papel também ele efetuou um registro escrito e repassou para o seu irmão, Renato. A transmissão dos conhecimentos vinculados aos *benzimentos* através de registros escritos tornou-se algo recorrente entre os parentes de Pedro M.. A distância espacial entre pais e filhos, “*outro está em São Gabriel, outro está no exército*”, uma forma contemporânea aparentemente análoga ao distanciamento vivido nos tempos do internato, é anunciada por Pedro. M. como um elemento importante desse contexto. Tal distanciamento, por sua vez, não se restringe ao da ordem da geografia, uma vez que o desinteresse pode ocorrer entre pais e filhos que habitam a mesma comunidade. Um distanciamento, nesse caso, de qual ordem?

Vejamos o que nos diz Pedro M. como costumava ocorrer o aprendizado com o *pajé* “*nos tempos de nossos avós*”:

O *pajé* nunca conversa tudo assim numa vez só, ele não gosta, **sabe que o aprendiz vai ficar atrapalhado**, ele avisa uma coisa só e acabou-se, ele [o *pajé*] diz: “pensa, reflita, quando dormir, acorda e lembra que daqui uns tempos vou perguntar de novo”. Tinha que sentar de novo [o aprendiz], ele [o *pajé*] não ia avisar não, “como que eu falei? Fala o que eu falei!”, então ele vai tentar dizer, fazer descrição dele, o *pajé* só fica escutando, “ah, escapou muita coisa”, aí que ele vai dizer, “desse jeito tu não vai conseguir benzer totalmente não, porque escapuliu muita coisa!”, ele diz, “eu falei assim!”, aí ele vai renovar de novo, “esse é o *benzimento!*”, e o aprendiz vai dizer “falou isso aqui e isso aqui!”. (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

O aprendizado é feito aos poucos com a necessidade de vários momentos de diálogo entre quem ensina e o aprendiz. O *pajé* procura retomar o que fora informado e questiona o ouvinte sobre tal conteúdo. É necessário, então, um tempo razoável para que haja a absorção do conteúdo por parte daquele que está aprendendo e o *pajé* é o único capaz de avaliar se o que

foi aprendido é o suficiente ou não. É preciso ponderar o que Pedro M. quer informar ao utilizar o termo *pajé*. Existem dois tipos de *pajé*, os *kumua*, rezadores e *benzedores* por excelência e os *yaí*, os *pajés-onça* (*yaí* = onça), esses últimos operam retirando substâncias dos corpos de pessoas doentes, realizando *benzimentos* com água ou feitiços com cigarros, por exemplo. Isto em linhas gerais, pois a questão é bem mais complexa. Os *pajés yaí* são temidos por seus poderes destrutivos e foram historicamente perseguidos pelos missionários. Já os *kumua* têm sua forma de operação designada pelo termo *basesehé* – tal termo, via de regra, é traduzido por “benzimento” ou “sopro” (Andrello 2006).

Ao longo da tese grafo *benzimento* e *sopro* como expressões nativas (relativas ao português indígena) dos meus interlocutores, ou seja, tratam-se das formas pelas quais informam tais operações. S. Hugh Jones (1996) em um texto clássico sobre xamanismo no noroeste amazônico define as atividades dos *kumua* como um tipo de xamanismo vertical, enquanto os *pajés yaí* operariam um xamanismo do tipo horizontal. Vale dizer que a palavra *xamã* ou *xamanismo* não foram utilizadas pelos meus interlocutores e sim *kumu*, *pajé yaí*, *benzedor*, *benzimento* e *sopro*. Por isso em algumas passagens o termo *pajé* pode denotar tanto o *pajé onça* (*yaí*) quanto o *kumu*, mas, via de regra, isso é passível de ser identificado a partir do conteúdo da narrativa. Uma vez que os *pajés yaí* são mais relacionados a ataques - *sopros*, uma versão destrutiva do *benzimento* e preparos para fazer ou conter a guerra – e os *kumua* são mais relacionados à realização de *benzimentos* de cura e proteção<sup>42</sup>. Já a diferenciação entre *kumu* e *benzedor* não é tão precisa, podendo-se, entretanto, adotar que todo *kumu* é *benzedor*, mas nem todo *benzedor* é *kumu* (tal ponto ficará evidente na próxima seção).

O aprendizado dos *benzimentos* nem sempre ocorre com um *pajé* (*yaí* ou *kumu*), pois como temos visto pode ocorrer com o pai ou um parente mais velho. Nesse contexto, temos visto que formas outras de aprendizado parecem ganhar importância, como a transmissão dos conhecimentos via registro escrito. Se, entre os parentes, o mais comum é que se aprenda com o pai, a reclamação atual é que os filhos jovens muitas vezes não demonstrem interesse neste aprendizado. Em situações em que não se aprende com o pai, o jovem provavelmente buscará esse conhecimento assim que se casar. Entretanto, em alguns casos **o aprendizado não é possível**, como informa Pedro M.:

**Tem as vezes o de cabeça dura, o kumu já percebe: “Poxa pra este camarada não dá pra pegar não”.** Ele acaba não contando mais porque ele já concentra né.

---

<sup>42</sup> Tal ponto será suficientemente discutido nos capítulos 3, 4 e 5.

Aí vai e conta pro outro. “Eu queria conversar, queria avisa, queria passá, mas ele tem cabeça dura, as vezes ele não presta atenção, não guarda nada. Aí não contei mais”. Ele acaba dizendo assim pra outro já. (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

O “*cabeça dura*” dificilmente se tornará um *benzedor*, tal qual Pedro Meirelles.

#### 2.4.2 "*Não sou Kumú. É quase isso*"

Em uma das sessões de construção de genealogias estabeleci o seguinte diálogo com Pedro Meirelles:

RR: Há dois bebês sem nome.

PM: Sim, duas menininhas. Estão esperando o nome da Igreja, os nomes indígenas já receberam.

- Uma deve se chamar Mirlene e a outra Mirlaine - completou Madalena, esposa de Pedro M.

Perguntei quem havia feito o *benzimento de nomeação* daquelas crianças e Pedro M. respondeu que fora ele próprio, pois seu irmão não havia aprendido ainda a benzer os seus netos. Pedro M. continuou:

**Tanto é que antes, durante e depois do parto eu que acompanhei benzendo.**

Até na hora pra comida também, tudo eu. Quando estou aqui é assim, mas quando ele está lá na cidade ele procura outro...Por exemplo, essa criançinha que nasceu lá em São Gabriel, certamente ele terá procurado outro parente mais próximo mais conhecido. Aqui sou eu que faço o *benzimento*. (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

Tendo informado que era o principal *benzedor* da comunidade, perguntei se poderia considerá-lo um *kumu*, ao que respondeu:

Não sou kumu. É quase isso. **Porque o kumu verdadeiro é aquele que recebeu instrução com pajé profissional. Eu já não sou profissional.** Sou aquele que escuto, procuro escutar dos que sabem benzer nos momentos de doença quando tem doente ou as vezes o benzedor conta, "eu benzi fulano de tal que ela estava nessa situação quase morrendo, então me chamaram, me procuraram, eu benzi...". Nesse momento a gente conversando com o idoso que sabe a gente aproveita, né. Então a gente pergunta como foi o modo de benzer, qual a oração que foi usada. **Isso ocorre com quem não sovina e está disposto a passar para o outro o conhecimento dele**, ele logo apóia: "Olha, vou contar pra você que as vezes não custa ter esse tipo de doença, você por onde tu andar pode ser que tu vai encontrar, a gente benze dessa forma". Aí ele começa a contar. **Aí eu catei assim um pouco de um e de outro né. Do meu pai mesmo quase não recolhi conhecimento**, porque ele morreu enquanto eu estava estudando, era menino ainda. Tava longe dele. **Aprendi o modo de benzer antes, durante e depois do parto essas coisas com o velho Lino.** Eu aproveitei para que o velho me contasse pra eu poder benzer. Porque eu estava casado com essa minha mulher. Então ele me disse que eu já tava casado e **quando a gente casa a gente tem que ter conhecimento básico**, os brancos dizem pré-natal, que é saber como benzer, como preparar a vinda da criança pra ela nascer bem, pra dar um bom sucesso no parto. Se a mulher sente alguma dificuldade, enjôo ou dor de cabeça, ou inchaço nas pernas ou se ela tem algum problema na barriga enquanto a criança tá se desenvolvendo, então a gente benze. Aí o kumu, no caso do meu avô, ele conta, "isso aí é assim, tem que benzer dessa forma". As vezes não é por causa qualquer, **as vezes é estrago pra mulher no parto sofrer mais. Pra não acontecer isso você tem que preparar, benzer dessa forma, preparar esse bebê, a vinda do bebê e aí a gente vai pegando né e depois a gente completa com outros que sabe conversar com a gente de boas maneiras. Já tem outros que sovina "não, esse não é meu neto, pra que contar?"**. Quem tem consciência limpa e quer ajudar o outro, ele conta: "É assim mesmo, eu também nasci órfão de pai, do meu avô, mas eu tive outro irmão dele que foi meu tio e ele que me contou, por ele que eu peguei, vou contar!" Muitas vezes ele conta até muito mais do que aquilo que a gente esperava e a gente vai pegando, guardando, recordando de noite. **Quando acorda a gente vai pensando**



**de madrugada quando não tem sono tem que meditar aquelas orações que ele passou pra gente, aquele conhecimento**, como foi, se tem a dúvida a gente pergunta em outros momentos: “Como foi aquele negócio que o senhor me contou, esqueci.”. Aí ele começa a contar de novo e a gente completa, aí vai pegando né! (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

No início do relato, Pedro M. pondera o porquê não pode ser considerado um *kumu*. A diferenciação diz respeito ao modo de aprendizado. Sua formação, no entanto, ocorreu a partir das trocas de conhecimentos com homens mais experientes. Entre os detentores desses conhecimentos haveria aqueles dispostos a compartilhar e aqueles que, em suas palavras, sovinam. *Sovinar* (*ma'í* e *ma'igí*, aquele que sovina, em tukano) é uma expressão amplamente utilizada no alto rio Negro e significa que alguém é mesquinho, que não partilha. Nada trivial se considerarmos, de acordo com Perrone-Moisés (2015:5), que a generosidade é a qualidade mais valorizada pelos povos indígenas das Américas.

Não somente o modo de aprendizado de Pedro M. é marcado por um contexto distinto do que poderíamos considerar como tradicional, uma vez que parte de seus conhecimentos é marcado por influências não indígenas:

Só faço benzimento que escuto, esse sogro do meu filho é benzedor, pego dele essas coisas. **Faço minhas orações do branco também, eu completo, faço duas coisas. Primeiro começo a benzer e depois começo a rezar também.** Quando tem essas coisas já começam a criticar dizendo “ele é praguento [que joga pragas], faz as rezas dele”. Muitas vezes a gente não tem esse pensamento, a gente quer ajudar, **mas o kumu, o benzedor, ele não é totalmente bem visto, muitas vezes ele é mau olhado**, embora ele trabalhe para o bem da comunidade ou das pessoas. (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

Pedro M. não utiliza somente os *benzimentos*, mas o completa com "*orações do branco*", como diz. O *benzimento* e a prece aparecem aqui como conhecimentos complementares que se articulam na produção de um mesmo fim – há composição. Na sequência do relato, Pedro M. indica que aqueles que ocupam a posição de *benzedores* ou *kumu* são, geralmente, mal vistos ou mal falados. Mas por que alguém que “*só quer ajudar*” haveria de ser perseguido? Seria

porque os *kumua* ou *benzedores* também podem veicular agressões xamânicas contra pessoas ou contra a comunidade? Nesse ponto, vejamos o que nos diz Buchillet sobre os Desana:

G. Reichel Dolmatoff distingue les chamanes-jaguars des kubu. Il définit ce dernier comme un prêtre détenteur d'une "connaissance ésotérique exceptionnelle" et il note que si le kubu soigne les maladie, en revanche il ne possède aucun pouvoir d'agression. Je montrerai au contraire que fonction thérapeutique et fonction d'agression sont étroitement liées dans la conception desana et qu'il n'existe pas de "bons kubu" et des "kubu malfaisants" (BUCHILLET 1983: 13).

A autora argumenta que, ao contrário de R. Dolmatoff (*apud* Buchillet 1983:13) que afirma que o *kumu* não possui poder de agressão, **a função terapêutica e a função de agressão são intimamente ligadas na concepção desana e por isto não existe bom ou mau *kumu***. Nesse sentido, Pedro M. ao afirmar que o *kumu* trabalha somente para o bem da comunidade estaria, de alguma maneira, eclipsando o poder de agressão que também lhe seria próprio? O próprio Pedro M., em outro relato, afirma algo sobre os *kumua* que se aproxima dos argumentos de Buchillet:

**Nem todo pajé e kumu é de boa qualidade ou de boa personagem.** O mundo é isso, tem lado bom e tem lado ruim. Tem pessoas que quando ele se formou cheirando paricá, usando caapí, entrou no mundo do compromisso dele pra atuar na vida, um pensou: “eu vou ser uma pessoa que vou curar, uma pessoa que vou salvar de vários tipos de doença que aparecer na minha frente”. Outro não, outro vai ser ruim. “Eu vou ser uma pessoa que vou derrubar, vou matar, mandar raio em cima dos outros, quero ser um tipo assim que vou derrubar vários que me quiserem desafiar”. Esse é ruim. **Então diante disso, meus avós contavam, avisavam pra gente respeitar os mais velhos, pois pode ser um pajé ou kumu, não devemos chingar, bater, se tem comidinha deve dá pra ele, agradá ele, o velhinho, receber bem na sua casa, do contrário ele pode fazer algo pra aquela pessoa que não tratar bem** (Pedro M., abril de 2016, em Ananás).

Alguns optariam por uma vida dedicada à ajuda ao próximo enquanto outros escolheriam fazer sempre o malefício. Pedro M. também relembra os conselhos de seus avós, que diziam que se

deve manter sempre uma postura bem educada diante dos *pajés* ou *kumua*, pois o contrário poderia resultar em agressões por parte desses. É interessante fazer uma breve comparação entre o que Pedro Meirelles diz sobre dar alimentos a possíveis agressores e o que informa Bateson (2008: 115ss), aparentemente em sentido contrário, acerca do perigo de se doar alimentos a feiticeiros para os Iatmul da Nova Guiné. Nesse ponto, Bateson reproduz relatos de seus interlocutores afirmando que ter boas relações com feiticeiros é perigoso devido à possibilidade de o *ngglambi* (“culpa perigosa e contagiosa”, concretamente uma nuvem escura que envolve a casa de um homem que cometeu algum ato ultrajante) de um feiticeiro afetar aqueles que lhe dão alimento ou pousada.

Sem pretender avançar em comparações sobre o tema das agressões xamânicas entre o noroeste amazônico e a Nova Guiné, acredito que Pedro M., talvez tal como Buchillet (1983) pondera sobre os Desana, parece-me indicar que os *pajés* e *kumua* não são bons ou maus, e sim agentes que podem lançar mão de seus poderes de acordo com circunstâncias específicas. Como veremos no próximo capítulo, tais circunstâncias no noroeste amazônico parecem estar vinculadas, entre outras, a sentimentos de raiva, inveja e ciúmes que emergem em contextos que envolvem disputas pela proeminência cujo índice visível seria o crescimento de um determinado grupo. Por ora, as críticas negativas que Pedro M. diz que são formuladas aos *benzedores* me parecem sugerir que manipular conhecimentos xamânicos seria, sobretudo, posicionar-se em um lugar além do bem e do mal. Na próxima seção veremos que o *estrago* ou o *sopro* aparece como elemento importante das políticas de matrimônio.

#### **2.4.3 Benzimento para desfazer estrago**

Pedro M. sempre afirmou que os *benzimentos* são capazes de combater *sopros* ou *estragos*. Ou seja, ainda que os *benzedores* possam manipular agressões xamânicas, os *benzimentos* são, sobretudo, encantações de cura e proteção. É importante compreender essa diferenciação antes de avançarmos. Pois bem, Pedro M. fazia questão de exemplificar tal ponto lembrando que foi necessário realizar um *benzimento* em sua esposa após o nascimento da filha primogênita, que não conseguia se amamentar nos seios da mãe. À época, um *pajé* visitava Ananás e teria constatado que a mãe era impedida de dar leite à filha devido um *estrago* que sofrera.

Ocorre que para contar a história do uso do *benzimento* Pedro M. recuou à época em que conheceu sua esposa. E aqui está o ponto central da narrativa. Pois o *estrago* dirigido a Madalena teria como motivo o desgosto de alguém diante da união do casal. Abaixo, disponho alguns trechos desta narrativa envolvendo o matrimônio de Pedro M. e Madalena e na sequência apresento um fragmento do *benzimento de cura dos seios* fornecido por Pedro M.:

Bom aqui eu vou começar, antes de trabalhar **o benzimento que eu quero dar pra o senhor, pro senhor saber o porquê e quando que acontece essas coisas que nós chamamos de sopro ou estrago**. Por um lado né, agora para combater isso aí tem o benzimento que o kumu, o pajé que eles tem esse trabalho.

A minha parte foi isso, quando eu era solteiro, mamãe era de Teresita [Colômbia], papai era daqui de Ananás, ele encontrou em uma ocasião que ele estava em Taracuí, viúvo, e mamãe era solteira.

Então eu quando cresci tava ficando adulto, maduro, mamãe dizia, “filho, procura mulher enquanto eu estiver viva, quero ver meus netos, quero ver você já pronto, um dia posso me acabar, estou cheia de doenças”.

Então ela resolveu ir pra Teresita, onde ela nasceu, pra ver os parentes, o lugar onde ela nasceu e onde estudou e queria que eu levasse ela pra lá. “Filho, o que eu quero pedir, primeiro você vai lá com o padre em São Gabriel”. Era o padre Carlos Galli, italiano, ele era muito piedoso, um padre muito falado, respeitado pela sociedade daqui do alto rio Negro. Quando ele chegava em São Gabriel tinha gente assim ao lado dele, pedindo ajuda, pedindo benção. Mamãe sabia disso, ela disse assim: “Primeiro tu vai lá com o padre Carlos pedir benção, diga pra ele lembrar que eu que mandei você, mande que ele reze por nós lembrando nas santas missas deles enquanto que nós vamos viajar”.

Tá bom, eu baixei de barco dos padres, que na época tinha barco chamado Vaupés, eu baixei pra São Gabriel. Cheguei lá, subi, o comandante era seu Antônio, quando eu fui no colégio em São Gabriel o padre estava saindo depois da hora do almoço: “Ei cabrito, o que você veio fazer aqui?”. “Boa tarde, padre!”. Aí aproveitei logo: “padre, eu vim atrás do senhor”. “Fala meu filho”, ele disse. “Mamãe mandou que eu viesse aqui falar com o senhor pra acompanhar nas suas santas missas e orações porque mamãe quer que eu leve lá pra Teresita, onde ela nasceu, onde ela estudou”. “Tá bom, eu vou fazer”. **Ele pegou na minha mão, olhou, fez cruzeiros aqui na**

**minha testa, botou a mão, ficou rezando, olhando pra cima, ele disse assim: “Meu filho, leva sua mãe, leva e lá que está a tua sorte também”.** Aí eu perguntei: “eu não vou me alagar na cachoeira? Porque lá tá cheio de cachoeira”. “Não pensa nisso”, disse ele. “Pensa em Nossa Senhora e no final de cada mês eu vou lembrar de vocês”. Aí fui embora, voltei: **“Mamãe eu já falei com o padre, ele disse que vai dar tudo certo!”**.

No início do relato, Pedro M. anuncia que sua narrativa tratará sobre *sopros* e *estragos*, explicando o porquê e quando isto ocorre. Toda a história que se passa tem, então, esse mote e o que segue, como veremos, é o desenrolar de um episódio envolvendo agressão xamânica. O relato também indica a religiosidade católica presente na família de Pedro M., pois é de um padre que se espera conseguir ajuda e proteção para efetuarem o percurso até Teresita. O padre, por sua vez, além de se comprometer a rezar também anuncia que Pedro encontrará por lá a sua sorte, o que é interpretado por ele como a revelação de que terá triunfo em sua busca por uma esposa. Vejamos:

Preparamos nosso ranchinho, que é peixe né, aí nós fomos embora. Eu não sabia o canal de Iauaretê pra lá, fui pedindo ajuda para os meus parentes, cheguei lá em Aracú, uma família da minha tia, o marido dela me levou até Iauaretê, me deixou pra lá, aí fui pedindo ajuda de outros e assim foi indo, de Iauaretê até o remanso de Aracapá, de Aracapá ali é estirão não tem cachoeira mandaram eu ir devagar até Santa Luzia, quando cheguei em Santa Luzia pedi ajuda de meu tio que é marido da minha tia irmã menor da mamãe, aí eu durmi lá e antes da viagem comecei a pedir que ele me levasse até Teresita, ele me levou até Teresita. Pela primeira vez depois que vim nenezinho estava voltando já grande pra lá, mamãe também fazia tempo que ela não ia. Teresita era bonita, cheia de gente, quando ela chegou viu que os tios e tias dela já não existia mais, morreram quase tudo, o único que existia era o Gabriel e uma tia bem velhinha. Pro meu lado tinha outros primos, que eu não conhecia, era a primeira vez que estava chegando, a língua que eles falavam era diferente, eu entendia porque minha mãe era pira tapuia, ela me apresentou os meus tios, fiquei lá só uns 15 dias para encontrar minha esposa. Aí a casa onde cheguei foi na casa do primo irmão da mamãe, cheguei na casa do meu tio, ele trabalhava na época na Comara, fazendo pista, e o pai da minha esposa tava com ele, os dois eram amigos e trabalhavam no mesmo lugar, e o meu primo me indicou:

“**já que você veio pra cá tu tem que levar uma menina daqui**”, disse. Aí eu achando graça disse: “poxa, não vai ser possível, não conheço essas meninas daqui, é a primeira vez que tô vindo, ainda mais que fala pira tapuia, eu entendo pira tapuia, mas pra mim tocar assunto assim, não dá”. Como elas conheciam elas encostavam pro lado dele aí ele apresentava pra mim, aí que encontrei essa minha esposa, que ia ser esposa. Aí depois esse meu primo falou para o meu tio que tinha encontrado uma menina, mas eu não estava seguro, tukano com pira tapuia tem palavra que a gente não entende, né. Isso chegou no ouvido do pai dela, o meu tio que levou porque trabalhava junto e era colega muito íntimo dele. **E ele me disse que ia pedir ela pra mim**. E eu falei: “eu estou pensando e aceito sim, mas não estou seguro, você diz que vai pedir, não sei”. “**Ele vai dar**”, vou falar com ele. Na hora do almoço ele chegou e disse assim, “já falei e deu certo, mas ele quer falar com você. Então isso será no próximo domingo ele vem aqui, nós vamos conversar, eu vou acompanhar você e ele vem com os parentes dele. **Você acerta bem com a menina pra não haver contrariedade**”. Eu cheguei no colégio, porque ela morava no colégio e trabalhava na cozinha. Quando eu cheguei o padre riu, padre Francisco era diretor, e as freiras lá, tinha que pedir para os padres, aí eu pedi, porque o padre que comandava os trabalhos e disse: “Padre, eu queria conversar com uma pessoa que eu conheci esses dias, não sei se vai dar certo...” “Por quê?” disse ele. “Eu tô precisando de uma ajuda, mamãe já é velha, ela veio aqui fazer essa viagem, eu acompanhei e eu queria só tentar pra ver se eu levo alguma daqui”. Ele já chamou ela e disse: “**15 minutos para falar, conversa e resolve, 15 minutos**”. Aí eu fiquei conversando, aí perguntei se ela podia me acompanhar na minha vida, se aceitava, porque eu não era de lá, tinha que sair de lá. **Mas pro lado dela tinha gente que tava querendo ficar com ela, tudo gente de lá**. Eu não tava sabendo porque tava chegando pela primeira vez. Pedia pro pai, mas ela não aceitava, o pai aceitava, mas ela não aceitava, e assim ia passando né. Até que um contra gosto dela foi aperriando pro lado dos pais que ia ficar com ela, foi até com o padre, que sem saber, **porque pra nós indígenas quase que não existe namoro**. Esse disse que ia trabalhar em Iauaretê e quando voltasse ia casar com ela, foi nesse tempo que eu cheguei por lá.

É com a ajuda de parentes que Pedro M. e sua mãe conseguem chegar até Teresita<sup>43</sup>, local de nascimento de Pedro M. A sequência do relato trata do interesse dele em encontrar uma esposa,

---

<sup>43</sup> Teresita, localizada na margem colombiana do rio Papuri, foi instituída na década de 1920 como sede de missão da ordem católica monfortiana. O povoado de Teresita constitui-se de um agregado de cinco comunidades

o que dá certo devido às relações de um parente de sua mãe. São esses parentes que preparam uma recepção para os pais da moça em sua casa, ocasião em que o próprio Pedro M. deverá manifestar suas intenções de casamento:

Aí no domingo marcado eles chegaram, **meu tio preparou um caxirzinho pra receber eles**, avisou a comunidade que o pessoal de lá viria pra conversar comigo e chegaram a turma, os pais dela, ela estava no colégio, chegaram, meu tio recebeu na casa dele, conversou na língua pira tapuia com desano, comeram quinhapira como de costume, tomaram mingau e depois pra tomar caxiri deram intervalo. Meu tio era capitão, Cândido, ele disse que tinha chegado lá com ele e tinha falado com a filha, assim, falando para o povo, e que ele como tio iria acompanhar. **Me botaram, levaram um banco e deixaram na frente dos pais dela e me convidaram pra eu sentar lá na frente dos velhos**. No início eu fiquei nervoso porque pensei que iriam falar tudo em desano, mas eles falaram em tukano e o intérprete era o meu tio. Aí começaram os dois, depois ele se apresentou, o pai dela, os tios, o irmão. Aí o velho perguntou: “você que conversou com minha filha?” Eu disse sim. Ele disse, “a outra coisa que eu quero saber, **essa minha filha muitos tentaram ficar com ela, mas ela não quis, agora pra ti eu escutei que ela aceitou**. Porque para os outros ela nunca aceitou. **Aí um parente dele gritou: “Nós vamos precisar troco!”**. Quer dizer, eu ia precisar dar troco, uma irmã ou uma parente para os rapazes, os filhos dele. Aí o velho logo empatou: “Não, não é com você, é eu com ele e ele com minha filha. Você também tem filha aí quando chegar a vez de um rapaz se aproximar da sua filha você vai conversar.” Assim disse meu tio que era o meu intérprete.

Aí nos conversamos e ele disse assim: “**Você é originário desse lugar mesmo [Ananás]? Porque se for assim um outro que chegou depois ou é passageiro da comunidade, que tá morando há pouco tempo ou que vai sair dali eu não vou permitir minha filha sair com você**”, disse ele. Aí eu imaginei que devia ser assim mesmo. “Olha”, eu falei, “**meus avôs falam que são originários de lá mesmo, faz tempo que eles baixaram, ficaram por lá, se criaram, tem todos os velhos que já nasceram por lá mesmo, por isso que eles costumavam me dizer, ‘olha meu neto, se tu procurar mulher pra ti, ninguém vai ti resmungar ou**

---

especialmente contíguas, uma das quais, onde se localiza a missão, a escola e alguns outros órgãos governamentais e outras quatro comunidades (Scolfaro 2012: 61ss).

**criticar ou sovinar capoeira, porque essas capoeiras são nossas, o lugar é nosso, o lugar de pescaria é nosso, tudo é nosso essa área. Aí que me contaram todos os limites, eles me informaram’ e eu por mim me sinto originário porque meus avós falaram**”.

Ele disse: “**tá bom! Porque eu não quero conversa ‘ah, teu genro foi expulso, ele não tinha capoeira pra trabalhar, ele não era de lá’, só isso eu queria escutar**”. “Tá aí a mãe”, disse ele, “vai lá conversar com ela, eu por mim já está certo!”. Meu tio me levou até ela que estava conversando com a minha mãe, que eram conhecidas, era do tempo dela, ela era do grupo wanano. **Ela disse que não tinha ensinado a trabalhar, que cuidasse, tomasse conta, que ensinasse o que não soubesse fazer, falou isso pra minha mãe e pra mim falou pra que não maltratasse.**

Depois passou para a comunidade, meu tio falou que a festa ia começar. Aí mandaram eu falar em público o porque eu estava ali e eu falei que minha mãe era dali e tinha ido visitar e ia levar uma parente deles comigo. Aí começou a festa até a meia noite. Dança colombiana, eu não sabia dançar.

Há vários grupos envolvidos na constituição do matrimônio de Pedro Meirelles: Tukano, Pira Tapuia, Desana e Wanano. Outro dado interessante do relato diz respeito à importância do noivo ter um local em definitivo para conseguir sua esposa. Afinal de contas, a moça deixará a comunidade dos pais e o futuro sogro parece exigir alguma segurança no que diz respeito ao estabelecimento dela no novo lugar. Em um momento da conversa, os parentes do pai da noiva intervêm anunciando que exigirão troco pela moça ofertada. Mas o pai dela reage dizendo que isto não estava em discussão. Já a conversa de Pedro M. com a mãe da noiva gira em torno dos conhecimentos que precisam ser transmitidos pela futura sogra à noiva, uma vez que a futura esposa não teria aprendido alguns afazeres com sua mãe.

Na sequência do relato, os noivos partem de Teresita:

Aí no outro dia eu vim embora. **Parece que nesse tempo alguém já fez esse malefício pra ela**, porque ela veio comigo, ou alguém ou parente, conforme a nossa cultura, já **colocou doença na pessoa dela, soprou**. Tanto que ela não sentia nada



quando não estava com o neném ainda, mas quando começou ter neném aí que veio aparecer as consequências.

**Quando o neném apareceu ele não sabia mamar, ela colocava o peito e a criança queria abocanhar, mas não conseguia, virava e chorava.** Meu avô me preparou pra benzer somente antes durante e depois do parto, alguns benzimentos somente. Essa minha primeira filha quem preparou o parto foi esse meu avô, e ele queria que eu escutasse ao lado dele. Nesse momento, porque nem todos os kumua sabem as consequências do sopro, se um sabe uma coisa ele não sabe outra parte, o meu avô não sabia esse que vou colocar agora. Tinha outro tipo de benzimento de mal do seio que dizem, de rachar o bico da mama, coisa mais simples que ele sabia, mas de estrago essas coisas ele não sabia não. Por sorte dela, o sogro do Alfredo meu tio veio passar um tempo aqui, e quando minha primeira filha nasceu e começou a sentir esses sintomas de dor e o bico avermelhado com dor aguda, a criança não conseguindo abocanhar e mamar, não conseguia, e a mãe com dor de cabeça e febre. E ele veio por conta dele mesmo, tinha um pé de ipadú ali, era um dos melhores, dizem os tukano. Aí ele chegou, eu estava ali, e ele perguntou porque estava chorando e eu disse que não sabia, mas que a criança não conseguia abocanhar. Ele chegou perto da mãe e ficou pensando, “é alguma coisa”, disse ele. “Eu tava pensando de lá, tava concentrado, e me acusou que é sopro, é estrago”. “Prepara aí alguma coisa pra ela tomar, é a mãe que está estragada, não é a criança não. O mundo é assim, só vai aparecer no primeiro parto, os rapazes que não conseguiram ficar com a menina vai colocar estrago”. “Eu vou benzer pra mãe, porque tá nela”, disse ele. Preparei mingau, levei, ele preparou cigarro, fumou, concentrou e começou o benzimento. Não falou nada ainda, benzeu e deu três vezes, benzeu uma vez com o cigarro, tirou folha de ipadú pra preparar. “Amanhã eu venho benzer direito, porque hoje eu só fiz uma parte”, disse ele. Parece que ele só fez afastar, como observação e deu certo, a criança começou a encostar, mamou, ficou barrigudinha, coitadinha tava com fome e a mãe também ficou aliviada, passou dor de cabeça, passou febre, ficou aliviada e a noite ficou tranquila, tanto ela quanto a criança. De manhã ele apareceu de novo e perguntou como estava e viu que estava bem, mamando normal. Aí ele disse “é, esse mesmo, tá vendo, bem que eu sabia, foi estrago, agora vou benzer direito, agora vou pegar o que eu comecei e guardar mesmo e se eu benzer direito no outro parto não vai aparecer não, nunca mais vai aparecer”. Aí começou a benzer de novo, benzeu três vezes, esse bicho que mora nesses paus ocos...mencionou as árvores, “é essa parte desses bicho que eu benzi, percebi que quando começou me acusou já, como obedeceu,

como deu certo eu vou benzer tudinho”, disse. E até agora com todos os outros filhos nunca mais apareceu. Então eu vou colocar essa parte porque eu tenho prova, ela está aqui como testemunha. Mas o benzimento não é só isso não, entra todo tipo de macaco que mama, outros bichos que mamam, tem macaco barrigudo, prego, zogue zogue, guariba, de cheiro, então o maldito soprador colocou todos esses bichos pra fazer essas doenças, morcego mama também, aqui só coloquei uma parte (Pedro M., outubro de 2016, em Ananás).

As consequências do *estrago* apareceram com o nascimento do recém-nascido, pois até então sua esposa não havia tido problemas de saúde. O bebê não conseguia se amamentar e a mãe sentia dores nos seios e febre. Como veremos na transcrição do *benzimento* abaixo, o objetivo é retirar e encaminhar os bichos que moram nos paus ocios, pois seriam esses os causadores das dores na mãe e do incômodo da criança na hora de amamentar.

A escolha de Pedro M. em fornecer este *benzimento* se deve ao fato dele afirmar que gostaria de compartilhar algo que tivesse uma “*prova de seu funcionamento*”. No entanto, a versão abaixo transcrita é apenas uma parte do *benzimento* acompanhado por uma tradução livre:

### **A’PERÕ BA’SERO NIKI WĀTÍ TURIKANO**

**(BENZIMENTO PARA DESFAZER ESTRAGO QUE IMPEDE ALEITAMENTO DO  
RECÉM-NASCIDO)**

**[BOSEO            TUTIKI            WATÍ]<sup>44</sup>    KOO’    YE’PAMASÕ**

Bicho da árvore Jacá Jacá que está na mulher tukano [Cita nome de benzimento]

**KOYE    A’PERIRE    MINI WĀYA GIRE**

Que está grudado nos seios dela

---

<sup>44</sup> Fórmula mantém a mesma alterando somente o nome da árvore a cada repetição do *benzimento*.

**KH F'SERORE YOPÃNIKÕ MITUMAMINIKÕ**

Abrir a boca dele, pegá-lo, puxá-lo e virá-lo para encaminhar

**KH YAWIPI DOHOSORO MASÃ PITA SÕNO**

Mandá-lo entrar na casa dele e ficar por lá e nunca mais sair desse buraco

**KI YE ÍPIRIMÕKÃNE A'PERO**

Há sujeira dos dentes dele nos seios

**WAYÃSERE YAKOEDIHÓ TI KH YA I SERÓ**

Limpar a sujeira que ficou da boca dele

**PE'KA PORÃ PESARORE TA' AKE**

Cortar o sintoma de mal-estar que é do calor do Watí

**DIÓ MI YISIWEDIHO**

Aliviar e esfriar a dor

**DEVE-SE REPETIR UTILIZANDO OUTRAS ÁRVORES USADAS PARA FAZER CANOA:**

**SAWIKI** (Pau amarelo)

**KO'MAKI** (Pau loiro)

**SÚ PISI** (Acariquara)

**SIMIU** (Uacuzeiro)

**UYUPU** (Abacatirana)

**WA'PI** (Cunurizeiro)

Em linhas gerais, o *benzimento* é formado por sentenças imperativas, em que se ordena que o bicho que está grudado nos seios da mulher deve ter sua boca aberta, ser afastado e encaminhado de volta para sua casa, um buraco localizado no tronco de uma determinada espécie de árvore. Em cada repetição do *benzimento* é citada uma árvore em específico, todas utilizadas para a confecção de canoas. Após tê-lo retirado e encaminhado de volta para a sua casa, a sujeira do dente do bicho que ficou nos seios, que é a causa das dores e da febre, também é retirada.

É interessante notar que a busca por uma esposa ocorre entre afins de parentes de sua mãe. Outro ponto diz respeito à questão territorial. Sua futura esposa não é do baixo Uaupés, algo que corrobora uma característica que pode ser verificada em muitas alianças matrimoniais, qual seja, a vinda de mulheres de regiões a montante. Tal dado não põe em dúvida a existência de alianças matrimoniais locais e sim demonstra que no baixo Uaupés têm coexistido formas de casamento próximas e distantes.

O sucesso em conseguir uma esposa, digamos assim, também se vincula ao principal argumento que Pedro M. mobiliza diante de seu potencial sogro: a negação de que era um morador temporário do baixo Uaupés. Aqui Pedro M. precisa convencer que a despeito do deslocamento de seu grupo havia uma autoridade dos *Duca porã* sobre o território, autoridade que garantiria que ele não seria expulso após um tempo determinado. Pedro M. exemplifica tal condição atestando que possuíam lugares definitivos de roça e de pesca.

Por último, voltemos não ao *benzimento* em si, mas às circunstâncias de sua manipulação, que revelam que o matrimônio não se efetiva somente com o consentimento da noiva, de seus pais e parentes mais próximos. Pois a feitiçaria em forma de *estrago* que é lançada por alguém, acredita-se, descontente com a união do casal precisa ser neutralizada. Pedro M. chega a ponderar que no início do relacionamento sua esposa Madalena não apresentava nenhum sintoma, quadro que se transforma com o nascimento da primogênita. Um recém-nascido que não consegue se alimentar dificilmente conseguirá manter-se vivo. Deseja-se que o casal não tenha filhos? É possível especular a ambição de um feitiço a partir do ponto

de vista de quem é o agredido? Formulando de outra maneira: não me parece necessário esmiuçar as motivações do agressor para ponderar que se explicam infortúnios relacionados ao casal a partir da chave da inveja de quem não conseguiu efetivar uma dada relação matrimonial.

A existência de uma seção toda dedicada a algumas notas autobiográficas de Pedro M. já se justificaria pelo fato de se tratar de meu principal interlocutor. Ocorre que o conteúdo de suas falas possui um sentido mais amplo, pois a partir delas alguns temas presentes ao longo da tese aparecem de maneira muito significativa. Peço ao leitor que retenha aqueles relacionados aos discursos de ocupação territorial e às políticas do parentesco – seja o agnatismo ou as alianças matrimoniais e, principalmente, as formas que as emoções em desequilíbrio – inveja, ciúmes e raiva – podem assumir em situações específicas. Tais temas voltarão à cena no próximo capítulo.



Fig. 1: Pedro Meirelles durante oficina “História dos Lugares Sagrados”, em 2014 (acervo pessoal)



Fig. 2: Cozinha da casa de Pedro M. com sua esposa, Madalena, ao fundo, em 2016 (acervo pessoal)

### 3. ANANÁS É ABACAXI DO ENCANTADO

Localizada na margem esquerda do rio Uaupés em seu baixo curso, a cerca de 130 km de sua foz, a comunidade Ananás (*Serã Ñoa*, em tukano) contava, em 2017, com dezoito moradores - um número reduzido para qualquer comunidade do alto rio Negro. Sem uma escola e com o *gerador*<sup>45</sup> frequentemente com problemas de funcionamento, Ananás é considerado um bom local para pernoites ou para se realizar breves paradas, ocasiões em que a aquisição de peixes junto aos moradores locais pode ocorrer com certa facilidade. Nada trivial para quem realiza longas viagens pelo rio Uaupés.

Isso porque o trânsito de indígenas entre as regiões do médio e alto Uaupés e a cidade de São Gabriel da Cachoeira, localizada pouco abaixo da foz desse rio, já no rio Negro, é frequente. Pra quem se desloca em direção a São Gabriel, Ananás se localiza já na parte final de uma viagem que pode ser vencida em quatro horas pelas *voadeiras* (utilizadas principalmente por militares, profissionais da saúde, pesquisadores, associações indígenas) ou cerca de doze horas pelas *rabetas* (utilizadas pela maioria da população indígena local)<sup>46</sup>.

Entre os dezoito moradores residentes em Ananás, em 2017, ano de minha última estadaa no local, quatro pertenciam ao grupo *Inapé porã* e o restante (catorze) integram o grupo *Sanadepó porã/Sanapó porã/Duca porã*<sup>47</sup>. Os relatos de interlocutores desses dois grupos fornecem o material que será discutido neste capítulo. Trata-se, sobretudo, de ampliar o que fora tratado no capítulo anterior. Por isso, continuaremos abordando a presença tukano oriental no baixo curso do rio Uaupés. O avanço presente no capítulo diz respeito ao enquadramento que estabeleceremos sobre Ananás. Ou seja, se no capítulo anterior tratamos de memórias de deslocamentos efetuados de regiões a montante do rio Uaupés em direção ao seu baixo curso, agora estaremos ancorados em Ananás.

---

<sup>45</sup> Motor movido a diesel amplamente utilizado na região para a iluminação elétrica das comunidades, sua manutenção é custosa e pouco eficiente devido ao preço do combustível, aos gastos com reparos e do reduzido tempo diário de disponibilização da eletricidade (os moradores geralmente conseguem arcar com os custos mensais relativos a três horas diárias de energia elétrica).

<sup>46</sup> As diferenças entre uma *rabeta* e uma *voadeira* dizem respeito, principalmente, à potência do motor: 5 Hp para as *rabetas* e 15, 25, 40, 60 Hp para as *voadeiras*. A estrutura do bote também varia (alumínio no caso das *voadeiras* e madeira no caso das *rabetas*, embora nada impeça a utilização de um motor de pouca potência em botes de alumínio).

<sup>47</sup> Como já dito, a variação nos nomes do grupo - tema sujeito a negociações, reivindicações e contestações - será tratada no capítulo 5.

O que contam as versões do passado sobre a Ananás de hoje? O que podemos aprender com elas? Antes de responder essas questões é preciso dizer que não pretendo elaborar uma espécie de reconstituição histórica de Ananás. Isso porque não compreendo que existe uma história em um sentido totalizante e que caberia a mim o ofício de reconstruí-la, seja através dos relatos dos interlocutores, seja através das chamadas fontes históricas ou oficiais. O esforço aqui é, sobretudo, o de fornecer ao leitor os da pesquisa sobre o local seguido de uma breve reflexão teórica sobre, principalmente, prerrogativas territoriais, conflitos e acusações de feitiçaria. Antes de apresentar as falas dos interlocutores, vejamos alguns relatos não indígenas, aqueles escritos por viajantes e naturalistas na segunda metade do século XIX e por um etnólogo na segunda década do século XX.

### **3.1 RELATOS DE WALLACE, COUDREAU E NIMUENDAJU: DA MALOCA À IGREJA**

Na obra “*Viagem pelo Amazonas e Rio Negro*”, publicada em 1853, Wallace discorre sobre os achados e descobertas de suas viagens pela Amazônia ocorridas entre os anos de 1848 e 1852<sup>48</sup>. Alguns trechos feitos em companhia de Henry Walter Bates e outros de maneira separada, ele adentrou o rio Negro e Orinoco a partir de 1851. No capítulo “*Subindo, pela primeira vez, o rio Uaupés*”, Wallace relata sua chegada à comunidade Ananás durante um grandioso festival em junho daquele ano:

No dia seguinte, alcançamos Ananá-rapicôma (“dardo de abacaxi”) – a aldeia onde se estavam realizando as danças. **Viam-se ali uma grande maloca e várias casas pequenas. Os índios dessa aldeia, que já têm feito viagens com comerciantes do rio Negro, procuram imitar-lhes os costumes e, assim, já se vão acostumando a morar em casas separadas.** Ao entrar na grande maloca deparou-se-me a mais extraordinária e mais original das cenas. Alguns 200 homens, mulheres e crianças, esparramavam-se pela casa toda: uns estavam deitados em maqueiras; outros estavam agachados, de cócoras, no solo, ou sentados em pequenas cadeiras pintadas, móveis esses manufaturados exclusivamente pelos

---

<sup>48</sup> De acordo com Carmo *et al* (2012), Alfred Russel Wallace (1823-1913) é geralmente associado às suas contribuições para a teoria evolutiva, especialmente, o princípio da seleção natural. As autoras ponderam que o naturalista britânico deixou outras contribuições como, por exemplo, trabalhos sobre a cor e ornamentos em animais e a distribuição geográfica de animais e plantas.



habitantes deste rio. Estavam quase todos nus e com o corpo pintado, porém ainda conservavam os penachos e outros ornatos de plumas. Alguns, contudo, permaneciam em pé e andavam ou palestravam. Outros, entretanto, estavam dançando ou tocavam pequenos tambores e flautas. A festa principal havia acabado naquela manhã. Os chefes e os principais homens já haviam tirado os seus adereços de penas. Todavia, tendo ainda sobrado algum caxiri, permaneciam ainda ali, enquanto os rapazes e as moças continuavam dançando. Estes traziam o corpo todo pintado, em regulares padrões romboidais ou triangulares, de traços feitos com tintas de cor vermelha, preta e amarela. Os outros estavam também muito pintados, predominando, porém, as cores rubras e azuis. O rosto era ornamentado de pinturas, em vários estilos, com fortes traços vermelhos, de uma cor muito viva, aplicando-se ainda grande quantidade de tinta de cada lado das orelhas, e continuando, de ambos os lados, até abaixo das bochechas e do pescoço. E essas pinturas davam-lhes um aspecto horrível, sanguinário mesmo. O furo da orelha era agora adornado com um pequeno tufo de penas alvas e felpudas. Alguns outros tinham ainda uns pingentes feitos de três pequenos cordões de sementes, metidos na cavidade do lábio inferior. Todos os homens usam ligas, estas quase todas pintadas de amarelo. A maior parte das moças, que dançavam, tinham, a mais, apenas um pequeno avental, feito de contas, de cerca de 8 por 6 polegadas, trabalhadas com muito gosto, em padrões diagonais. Além desse avental, a pintura do corpo nu era seu único ornato. Elas não trazem na cabeça ao menos um pente para prender o cabelo, pente que os homens nunca dispensam. Os homens e rapazes tem todos os seus ornatos apropriados, contrariando, assim, o costume dos países civilizados, mas imitando a natureza, que invariavelmente adorna com as cores mais vivas e os mais notáveis ornatos do sexo masculino.

Na cabeça, todos trazem um penacho de plumas de tucano, amarelas e vermelhas, muito brilhantes, que são dispostas em um aro de palha entrançada. O pente, que trazem no cabelo, é ornamentado de plumas e, além disso, frequentemente alguns têm ainda pingentes feitos de alvas penas de garça, preso ao mesmo, e que caem graciosamente para trás, no pescoço. Em torno do pescoço ou sobre um dos ombros, viam-se grandes colares de muitas fileiras de contas, brancas e vermelhas, bem como pedras brancas cilíndricas, que são furadas e unidas pelo meio, por um cordel de algumas luzidias sementes pretas. As pontas da corda de pelo de macaco, que lhes prendem o cabelo, são ornamentadas de pequenas plumas. Do braço, caem em feixes os pingentes de sementes, de curioso formato, ornamentados com penas de brilhantes cores, presas por cordões de pêlo de macaco. Em roda do corpo, na

cintura, vêem-se os seus mais curiosos ornatos, que relativamente poucos homens possuem, os cinturões de dentes de onça. Finalmente, presos aos tornozelos, trazem ainda os cachos de um curioso fruto, de casca muito dura, e que produzem um som rouco, quando estão dançando. Nas mãos, alguns sustêm o arco e um feixe de curabis, ou setas de guerra. Outros têm um murucu, ou lança, de madeira duríssima, bem polida e envernizada, ou, então, uma cabaça pintada, de formato oval, cheia de pedrinhas, e presa a um cabo, a qual, quando chocalhada em intervalos regulares, durante as danças, produz um som rouco, fazendo, assim, um ruidoso acompanhamento aos demais ornatos dos pés e ao seu canto. O singular e selvagem aspecto destes robustos índios, com o corpo nu e pintado e com os seus curiosos ornatos e armas de guerra; o sussurro das conversações em uma língua estranha; o ruído dos tambores e flautas e de outros instrumentos, feitos de caniço e de cascos de tartaruga; as grandes cabaças de caxiri, que são constantemente renovadas; a enorme e sombria casa enegrecida pela fumaça: - produzem uma sensação tal, que não se pode descrever com justeza, e da qual a vida de meia dúzia de índios, executando as suas fantásticas danças, dá apenas uma ideia muito fraca. Fiquei observando tudo isso, durante muito tempo, rejubilando-me altamente pela oportunidade, que tive, de ver essa gente em um de seus mais interessantes e mais característicos festivais. Eu mesmo era objeto de grande curiosidade, principalmente por causa de meus óculos, que os selvagens viam pela primeira vez e não podiam de todo compreender. De todos os lados, uns cem pares de olhos, muito vivos e muito brilhantes, constantemente estavam convergidos sobre a minha pessoa. Uma índia velha trouxe-me três abacaxis, pelos quais eu lhe dei meia dúzia de pequenos anzóis, o que muito a contentou. **O Sr. L. estava conversando com alguns índios, de muitos dos quais já era conhecido. Estava combinado com um deles para fazer uma viagem de vários dias em um tributário deste rio, a fim de comprar salsaparrilha e farinha.** Consegui comprar um bem ornado murucu, a principal insígnia do tuxaua ou chefe. Tinha ele grande estima por esse ornato, a troco do qual eu lhe dei um machado e um facão, de que estava precisando. Comprei também duas cigarreiras, de cerca de dois pés de comprimento cada uma, nas quais se colocam gigantescos cigarros, e que passam de mão em mão nos seus festivais. Na manhã seguinte, após termos feito o pagamento dos objetos que havíamos adquirido, despedimo-nos do chefe. Um pequeno grupo, vindo de algum lugar distante dali, para tomar parte na festa, estava fazendo a sua despedida, na mesma ocasião. Ficavam em fila, em roda da casa, fazendo como que uma resmungação a cada chefe de família. **À frente da fila,**

**vinham os velhos, trazendo lanças e escudos; em seguida, os mais jovens, com arcos e flexas; e, finalmente, as mulheres e moças, carregando os filhos e uns poucos de utensílios domésticos, que haviam trazido.** Nesses festivais, somente se fornece a bebida, em imensa quantidade. Cada grupo, porém, tem obrigação de trazer um pouco de bolo de mandioca ou peixe, para o seu próprio consumo durante **o festival, que dura enquanto há caxiri (...).**” (Wallace ([1853] 2004: ps. 353-358).

Atentemo-nos para dois elementos do relato. O ano da visita, 1851, e a informação referente ao espaço por ele visitado, a maloca de Ananás. A informação de que em 1851 havia uma maloca em Ananás não é nada trivial. No capítulo anterior, vimos que o início da segunda metade do século XIX parece ser o período no qual os grupos *Inapé porã* e *Duca porã* teriam se estabelecido no baixo Uaupés. As referências à existência de uma maloca em Ananás também é presente nos relatos de alguns moradores mais velhos da região. A imagem que surge do relato de Wallace é aquela referente a um período imediatamente anterior à intensificação da arregimentação de trabalhadores indígenas, que tem seu ápice com o início do ciclo da borracha, em 1870 (Andrello 2006). Ou seja, nas duas décadas posteriores à presença de Wallace um regime específico de exploração de mão de obra indígena baseado na extração de borracha iria se intensificar. Por isso, a maloca ainda em pé em Ananás demonstra uma potência política-ritual-econômica-social que irá dentro em breve irá absorver o impacto da presença dos patrões da borracha e, na última década do XIX, a chegada dos missionários.

Em 1851, Wallace nos diz que os moradores de Ananás tratam com o já conhecido Sr. L., que acompanhava o naturalista, uma viagem. Ao notar a presença de várias casas pequenas ao lado da maloca, o visitante observa que os moradores de Ananás estariam imitando os costumes dos comerciantes do rio Negro em consequência de habituais viagens. Como vimos no capítulo anterior, o tema da viagem rio abaixo realizada junto a comerciantes não indígenas aparece nos relatos dos interlocutores ao falarem sobre as circunstâncias nas quais o baixo Uaupés passou a ser conhecido por grupos que viviam a montante.

E quanto à festa observada por Wallace? Andrello (2006) observa que as “festas de *caxiri*” eram presentes nos tempos das malocas, uma vez que para além de moradia, as malocas, pelo menos algumas delas, eram também um centro cerimonial. Nas festas mais importantes eram realizadas as danças e entoados os cantos herdados dos ancestrais. Nessas ocasiões, cabia

ao chefe, paramentado com seus adornos cerimoniais, demonstrar como os ancestrais dançavam e cantavam. Idealmente excitantes e pacíficas, na ocorrência de algum incidente exigia-se sua intervenção. Andrello (idem) também observa que se ao final da festa ainda houvesse a bebida, ela poderia ser consumida no dia seguinte. A expressão em tukano *boo-nimé* significa “dia do resto do *caxiri*”.

Andrello argumenta que tais cerimônias sofreram muitas transformações a partir da chegada dos missionários que, de uma maneira geral, associaram seus elementos xamânicos às “coisas do diabo”. Como muitos de seus elementos fundamentais foram proibidos, sucedeu-se sua crescente diminuição. Ao analisar essas e outras transformações, o autor sugere que a garantia das condições de convivência e ânimo entre os membros do grupo tornou-se um desafio diante do novo quadro que se apresentava. **Pois na passagem das malocas às comunidades muitos elementos estranhos teriam sido reinterpretados à luz das dinâmicas sociais propriamente indígenas** (Andrello 2006: 198 ss).

A compreensão de Goldman ([1963] 1979) em sua monografia sobre os Cubeo do rio Cuduiari, afluente do Uaupés colombiano, sobre estas cerimônias é bem interessante. Para o autor, as festas de *caxiri* constituiriam exibições de amizade e confiança entre grupos vizinhos. Ocasões nas quais homens, mulheres e jovens se reuniam para trabalhar conjuntamente em uma celebração com os parentes próximos. Beber, cantar, dançar e narrar em público as histórias da origem dos clãs eram formas pelas quais se podiam expressar sentimentos e trajetórias compartilhadas. Goldman também opõe as festas de *caxiri* às outras ocasiões cerimoniais, como os rituais de nomeação e iniciação. Pois a realização das festas de *caxiri* estaria vinculada à iniciativa do chefe em, conjuntamente com seus co-residentes, levantar uma maloca com tamanho suficiente para acolher muitos visitantes. O oferecimento de *caxiri* em abundância era premissa fundamental. O autor considera tais festas como um dos principais meios utilizados para exibir os recursos econômicos de uma maloca, constituindo-se, sobretudo, como fonte de reputação e prestígio para um chefe. Já o bom humor e o ânimo demonstrados pelos moradores funcionariam como um indicador da harmonia, atuando também como atrativo para novos co-residentes de casas satélites. Mas a cerimônia descrita por Wallace poderia, ao invés de uma festa de *caxiri*, tratar-se de um *dabucuri*. Nas palavras de Andrello, os *dabucuris*,

[...] eram grandes festas, nas quais as caixas de ornamentos rituais eram abertas e instrumentos musicais e cantos específicos eram entoados de acordo com o que

estivesse sendo oferecido: peixe, caça, frutos do mato ou artefatos (bancos e cestarias). Era também uma ocasião em que os mais velhos consumiam o alucinógeno *caapi* (*banisteriops caapi*), que lhes permitia entrar em contato com o mundo mítico invisível. Os dabucuris eram organizados com antecedência, e o grupo que tomava a iniciativa marcava o dia em que iria visitar a comunidade de seus parentes, informando aquilo que ofereceria aos anfitriões. Estes então se preparavam para receber os visitantes, de modo que, no dia marcado, havia bebida e comida em quantidade suficiente para que a festa durasse até dois dias seguidos (Andrello: 2006: 228).

A cerimônia descrita por Wallace só faz menção ao oferecimento de *caxiri*. O viajante chega a explicar que “*nesses festivais, somente se fornece a bebida, em imensa quantidade (...) cada grupo, porém, tem obrigação de trazer um pouco de bolo de mandioca ou peixe, para o seu próprio consumo*” (id. *ibid.*). Entretanto, o consumo de outras substâncias pode ter ocorrido antes de sua chegada à Ananás. Pois a existência de moradores de outros locais e muitos ainda parcialmente paramentados sugere tratar-se de uma ocasião especial, digna de um grande *dabucuri* no qual os moradores esforçavam-se para exibir suas riquezas e apresentar suas histórias e cantos. Já a descrição de uma cerimônia aparentemente tranquila talvez se explique pelo fato do naturalista não ter presenciado seu início. C. Hugh-Jones (1979) argumenta que rituais de oferecimento de alimentos e saudação ritual entre grupos de afinidade são geralmente tratados pelos indígenas como luta. Neles estaria presente um forte elemento de concorrência agressiva entre anfitriões e convidados tentando se superar através do consumo de grandes quantidades de *yagé* (*caapi*) e *caxiri*. Tal ponto pode ser atestado pelas menções de Wallace ao porte de armas na despedida dos visitantes.

Festa de *caxiri* ou *dabucuri*, o belíssimo relato de Wallace me parece sugerir o esforço para estender a convivialidade para além do grupo local. Pois como observou S. Hugh Jones, no Uaupés esta noção não circunscreve, nem está restrita, ao círculo de parentes agnáticos residentes em uma mesma maloca (S. Hugh-Jones 2013). Em uma região ocupada por grupos que se deslocaram desde rio acima, a residência em um determinado local, como Ananás, pode ter suscitado alguns desafios específicos ao manejo dessa noção de convivialidade. É por isso que a referência à ocorrência de uma grande festa torna-se algo interessante.

A grande maloca que impressionou Wallace talvez simbolize a chefia afluyente em relações que parece marcar o local. Mas é preciso cuidado para não cristalizarmos alguma ideia de passado grandioso vinculado ao local. Isto porque outras malocas também existiram no baixo Uaupés em locais muito próximos a Ananás (em Monte Alegre e em Uriri, imediatamente a

jusante e em Taracuá, vizinha a montante de Ananás). Em seu conjunto, parece-nos que a produção de socialidade/convivialidade entre os grupos na região viria a ser profundamente transformada a partir da intensificação da arregimentação da mão de obra com o avanço do ciclo da borracha e com a presença dos missionários – eventos associados às últimas décadas do século XIX. Dito isso, é preciso caminhar naquela passagem das malocas às comunidades apontada por Andrello (2006) e conhecer o que outra fonte histórica nos diz sobre Ananás.

Coudreau em sua obra *La France équinoxiale. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie* (Coudreau, 1887/1889)<sup>49</sup> descreve Ananás no capítulo “*Le Uaupès et ses missions*” (ps. 145-146). O local é por ele chamado de Ananarapécuma (Ponta de Ananás). Disponho abaixo a transcrição de seu relato:

Rive gauche, Ananarapécuma (la pointe de l'Anana). Nous arrivon la nuit. Le fourrier noua a precedes de quelques heures. La pauvre jeune homme's ennuyait fort de se trouver sent, n'entendant pás um mot de la gíria (dialecte de la tribu, jargon), ni de la língua geral, au milicu de gens ne comprenant pas un mot de portugáís. Les indiens nous reçoivent bien. Nous dormons Dan la case que les gens du ville ont construite pour Le P. Mathieu, quand celui-ei est en tournée dans cette aldée. C'est propre, confortable bien distribué. Les gens d'Ananá embellissent em ce moment leur église, qu'ils veulent égaler à celle de Panoré, la merveille du Uaupés. Il y a de l'émulation entre les villages, mais sans la direction d'un blanc ces pauvres êtres seraient incapables de rien faire. Les maisons d'Ananá sont bien alignées; le village a des rues et des places publiques sarclées. Tout cela plait à l'oeil. Environ trente cases et 150 habitants. Sur ces trente cases, yl em a à peu près la moitié em construction. Celles qui sont terminées sont en clayonnage enduit

---

<sup>49</sup> De acordo com Cardoso (2015), formado pela École Normale de Cluny em 1877, Henri-Anatole Coudreau foi professor de geografia e história na École Professionale de Reims. Acompanhado de sua esposa Marie Octavie Coudreau, companheira de várias expedições, veio para a região amazônica em 1881, aos vinte e um anos de idade, estabelecendo-se em Caiena como professor de um liceu local. À serviço do Ministério da Marinha e das Colônias da França excursionou pela região contestada entre a Guiana Francesa e o Brasil entre 1883 e 1884. Seguiram-se outras duas expedições entre 1887-1889 e entre 1889-1891. Ao fim de cada viagem realizada, Coudreau organizava um livro com os resultados das suas investigações. Cardoso também informa que H. Coudreau destacou-se como geógrafo, historiador, zoólogo, botânico, etnógrafo e linguista. Notório especialista da região amazônica, o pesquisador organizou uma cartografia da Serra Tumucumaque e dos principais rios do norte da Amazônia. Cardoso sugere que o conhecimento de Coudreau auxiliou Vidal de La Blache na redação da exposição de motivos, por ocasião do litígio franco-brasileiro em 1900, no Tribunal Arbitral de Berna. Ao lado do renomado geógrafo Élisée Reclus, Coudreau dedicou-se também a elaboração de mapas da área contestada entre o Brasil e a França.

d'argile et construites exactement comme celles de rio Negro. Quelques-unes ont des portes; la plupart ferment les ouvertures avec des nattes volantes. Il n'y a que l'église qui soit blanchie. Le sol est de terre grasse et d'argile. Belles plantations de bananiers. De gigantesques assises ornent les environs du village. Le P. Mathieu baptise. Je remarque, peint sur l'autel, un São-Bernardino, oeuvre du P. José de Panoré. Les baptêmes se multiplient. Voici le fourrier (le commandant, comme on l'appelle) parrain de tout le Uaupés; Ce n'est certes pas lui, bien au contraire, qui aggravera la sinistre réputation qu'ont auprès des Indiens les Commissions brésiliennes. Nous commençons la distribution des perles et du tabac, coqueluche des Indiens; et, quand nous partons, toute la population, en pantalon ou en jupes, sans chemise, la poitrine nue, nous accompagne jusqu'au port de ses adieux attendris: Eré! Eré! A II heures du soir, après une affreuse nuit de pluie, de vent et d'orage, sous un rouf complètement bouché à cause des torrents qui tombent du ciel, sans lumière parce que nous n'avions plus d'alembettes, nous arrivons enfin à Taraquá (H. Coudreau 1887/1889: 145-146 [tomo II]).

Coudreau diz que chegou a Ananarapecuma (ponta de Ananá) durante a noite. Houve dificuldade na compreensão da língua nativa e os moradores não entendiam a língua portuguesa. Apesar das dificuldades de comunicação, foram bem recebidos e alojados em um local limpo e confortável construído pelos moradores para o padre Mathieu. **Coudreau relata que os moradores de Ananás estavam enfeitando a igreja do local com a finalidade de deixá-la igual à igreja de Ipanoré, então conhecida como a maravilha do Uaupés.** Ele passa a descrever Ananás e indica que as casas são bem alinhadas e distribuídas entre ruas e locais públicos. Em sua conta existiriam no local cerca de trinta casas e 150 habitantes. As casas possuíam estruturas parecidas às encontradas pelo rio Negro. Na parte final do relato, Coudreau descreve o solo oleoso e argiloso do local e as belas plantações de banana. Ele também observa que **o batismo cristão é recorrente e que a reputação das comissões brasileiras com os indígenas é sinistra.** Após distribuírem tabaco entre os moradores, partem para enfrentar uma forte tempestade até Taracúá.

Andrello (2006) observa que Coudreau visitou o rio Uaupés na época da missão franciscana de Ipanoré, fundada rio acima anos de 1880. Coudreau relata que os missionários franciscanos, embora não falassem a língua dos Tariana e Tukano, conseguiram transformar radicalmente Ipanoré (Coudreau, 1887/1889: 147ss [t.II]). O padre Iluminato Coppi teria

traduzido meia dúzia de sermões em língua geral com a ajuda de alguns regatões, e os utilizavam todos os dias nos serviços religiosos. Para Coudreau, Ipanoré tratava-se de uma “aldeia” extremamente cristianizada - o que se confirmava pela intensa rotina de cultos e serviços - que havia se tornado a maior povoação do Uaupés, com mais de trezentas pessoas, em 1883. As obras em construção da Igreja, escola, casa dos missionários, casa das autoridades e uma prisão indicavam o expressivo crescimento, sem falar da organização de uma “força policial” formada pelos Tariano. Coudreau também afirma que Ipanoré era a aldeia dos pajés. Pois haveria no local especialistas no conhecimento sobre a chuva e o bom tempo, aqueles que podiam provocar doenças e outros que possuíam poderes para a guerra. Entre todos esses, o Arapasso Vicente Cristo seria o responsável pelos sucessos obtidos em tempo tão curto por aqueles poucos missionários, algo profetizado antes mesmo da chegada dos franciscanos. Koch-Grumberg diz o seguinte sobre Vicente Cristo:

No ano de 1880, no medio Caiary-Uaupes, um paje da tribo de Arapaso apresentou-se como Salvador. Seu nome era Vicente Christo. Ele dialogava com as almas dos finados e com “Tupana”, o Deus cristão. Ele mandava seus sequazes dançar ao redor da cruz. Afirmava ser o representante do Tupana - o pai dos missionarios, que foram enviados pelo Pai, para o Caiary, porque Vicente assim o pedira. Pelo poder da sua personalidade, ele fanatizou os indigenas no rio inteiro e teve grande clientela. Mas logo ele abusou do seu poder. Aconselhava seus seguidores que expulsassem todos os brancos, visto que estavam enganando o povo indigena. No rio Negro, a gente ficou com medo e ja temia uma sublevacao dos indigenas. Ai, alguns corajosos coletores de caucho prenderam o “messias”, mandaram dar lhe uma boa surra e jogaram-no por varios dias na cadeia em Barcellos (sic). Com isso, a sua estima e o seu poder acabou-se e seus discipulos espalharam-se. Mas ate o tempo mais recente este Cristo ainda teve sucessores (Koch-Grumberg [1909/1910] 1995: 6; trad. CEDEM).

Andrello (2006) também informa que Vicente Cristo foi o líder de um dos vários movimentos messiânicos que vieram a eclodir a partir da segunda metade do século XIX, pois até a chegada dos franciscanos não houve outros religiosos atuando na região desde as primeiras décadas desse século. O desenrolar dessa história de Ipanoré envolve a reação por parte dos comerciantes de São Gabriel da Cachoeira e também um desenlace conflituoso que acarretou no fim da missão. A saída dos franciscanos está relacionada, como já foi amplamente descrito pela bibliografia regional, à profanação dos objetos rituais do *jurupari* pelos mesmos. Com relação às promessas de Vicente Cristo, Andrello afirma que diziam respeito à abundância das colheitas, à saúde e ao fim das dívidas.



Voltando às considerações de Coudreau a respeito de Ananás, tudo indica que a maloca visitada por Wallace não mais existia. Os relatos estão separados por um intervalo de aproximadamente trinta anos. Muito provavelmente, teriam sido os missionários franciscanos os responsáveis pelo desmanche da maloca. Pouco citados pelos atuais moradores de Ananás, talvez os franciscanos ocupem um lugar de esquecimento (cf. Herzfeld 2014) na memória que os interlocutores expressam. Sobretudo, porque a destruição de uma maloca me parece conter elementos suficientes que justifiquem tal seleção.

Seguindo as fontes, em um intervalo de três décadas aquele esforço na promoção de uma grande festa, como a descrita por Wallace, parece ceder espaço ao desejo dos moradores, de acordo com Coudreau, em fazerem sua igreja tão exuberante como a do núcleo formado pelos franciscanos em Ipanoré – um local que reuniria tanto instituições não indígenas quanto destacado poderio xamânico. Talvez o esmero dedicado à igreja em Ananás percebido por Coudreau seja sintomático de um quadro mais amplo de transformações ocorridas ao longo das últimas décadas do século XIX. Transformações que situariam Ananás naquela trajetória mais geral da maloca à comunidade, observada por Andrello (idem). Outro relato que merece ser considerado sobre tal assunto nos é fornecido por Nimuendaju. Em uma viagem realizada pelo rio Uaupés no ano de 1927, eis a imagem fornecida:

Do alto Uaupés desce a tirania aniquiladora dos balateiros colombianos, enquanto do Rio Negro vem subindo a influência da missão católica, sufocando todas estas manifestações da arte primitiva, ligada inseparavelmente às cerimônias pagãs destes índios (Curt Nimuendaju [1927] 1950: 147).

A conjunção de dois elementos – os padrões colombianos que descem o rio e os missionários que o sobem – dá a tônica das relações sociais com as quais os indígenas terão que lidar. É sintomático que a descrição de Ananás feita na sequência pelo mesmo Nimuendaju ilustre de maneira muito contundente que o local, em meados da década de 1920, pareça, ao mesmo tempo, distante tanto da grandiosidade dos tempos da maloca relatada por Wallace quanto do desejo de se equiparar à Ipanoré notado por Coudreau:

Pouco abaixo da missão [de Taracuá] desemboca, pela mesma margem, o rio Tiquié; dos estabelecimentos dos Tucanos neste trecho do rio, afora de Taracuá, só Naná-Repecúma [Ananás], onde pernoitamos, tem alguma importância. **A aldeia situada na margem esquerda compõe-se de 8 mesquinhas choças, em estilo moderno e um rancho de palha, que serve de capela** (Curt Nimuendaju [1927] 1950: 158).

Menos de uma dezena de residências em estilo moderno e um rancho de palha que serve de capela – eis Ananás. Uma imagem historicamente localizada que remeteria, sobretudo, à não efetuação daquele ideal de conjunção entre elementos não indígenas e potência xamânica vislumbrado a partir de Ipanoré poucas décadas antes. Talvez o mais interessante a anotar aqui seja o fato de que a imagem fornecida por Nimuendaju não se trata de uma espécie de “fim da história” de Ananás. Pois nos relatos dos interlocutores Ananás reaparecerá grande em alguns períodos, assim como também irá se apequenar. É por isso que a partir da próxima seção retomaremos os relatos de moradores e ex-moradores de Ananás sobre os tempos dos padres, da escola, das tentativas de criação de gado e, sobretudo, dos conflitos, da raiva, das feitiçarias e do abandono.

### **3.2 OS PADRES SALESIANOS, A ESCOLA E O GADO**

A história da presença dos missionários no baixo Uaupés é complexa e sobre a qual não pretendo avançar. Inicialmente, é preciso diferenciar os missionários que atuaram na região. Os padres franciscanos por aí se estabeleceram no final do século XIX, mas, como dito na seção anterior, poucas são as memórias dos interlocutores sobre eles. O episódio envolvendo a exibição das flautas do *jurupari* durante uma missa na comunidade Ipanoré é amplamente descrita na literatura rionegrina e assunto sobre o qual aqueles na região que estudam a história do rio Negro têm conhecimento<sup>50</sup>. Por exibirem as flautas às mulheres e crianças – uma violação ao interdito – os franciscanos foram expulsos. Já a chegada dos missionários salesianos remonta aos anos 1910 e, como já foi dito, é geralmente associada à superação de uma ordem escravista levada a cabo por Manduca.

No capítulo anterior, a partir dos relatos de Pedro Meirelles, vimos que: i-) houve um tempo em que grupos tukano se deslocaram de regiões a montante e se estabeleceram pelo baixo

---

<sup>50</sup> Aqui me refiro à circulação da bibliografia sobre os povos rionegrinos a qual muitos indígenas possuem considerável conhecimento. Não é incomum encontrar indígenas manuseando algumas obras clássicas da região (de autores não indígenas e indígenas). Os rionegrinos possuem um grande apreço pelos livros, mas também pela escola e pela universidade. A educação escolar indígena (básica e superior) no alto rio Negro é um campo de debate consolidado e constitui-se como referência para outras regiões do país (ver F. Cabalzar 2012). Vale lembrar que o movimento indígena rionegrino tem como uma de suas bases a articulação política dos professores indígenas da região (ver Menezes & Rodrigues 2014). A presença rionegrina no ensino superior é algo a ser mais amplamente considerado dado o crescente ingresso de estudantes da região nas universidades públicas brasileiras (ver Dal'bó 2018).

rio Uaupés, período no qual se sucederam acordos de co-residência, divisão territorial, apaziguamento de antigas tensões e um esforço generalizado em construir alianças e evitar novos conflitos; ii-) esses grupos não conviviam somente entre eles, mas com *patrões brancos* em um regime de exploração de mão de obra que, embora não tão violenta como aquela que exterminara antigos moradores arawak da região, com a chegada de Manduca irá adquirir contornos próprios de um regime de escravidão com fugas e movimentos de dispersão; iii-) os franciscanos, que estiveram na região anteriormente aos tempos de Manduca, não são lembrados, já os padres salesianos são considerados os responsáveis pelo fim da escravidão; iv-) os salesianos destruíram os “*costumes dos antigos*”, construíram comunidades com uma configuração socioespacial tal qual se mantém nos dias atuais e promoveram a alfabetização em língua portuguesa.

O projeto salesiano esteve alicerçado na ideia de concentração dos indígenas nas comunidades organizadas em residências compostas por famílias nucleares, na destruição das malocas, perseguição aos *pajés* e aos rituais em um esforço de apagamento das diferenças entre os grupos a partir da formulação de que todos eram iguais perante Cristo. Os padres se empenharam em destruir o que julgavam como “coisas do diabo”. O significado de maloca, segundo me relataram certa vez, seria uma variação de “mal oca”, ou seja, uma residência considerada insalubre, inadequada, diabólica. Os ornamentos e instrumentos foram destruídos ou apossados pelos padres. Roupas de civilizados chegaram ao baixo Uaupés e nos registros fotográficos da época (década de 1930) aparecem indígenas trajando calças sociais e paletós, apesar das altas temperaturas da floresta tropical<sup>51</sup>. Segundo Pedro M., algumas dessas vestimentas chegaram da Europa contaminada por doenças e causaram muitas mortes<sup>52</sup>.

O regime de catequese salesiano era baseado no estabelecimento de internatos onde se concentravam meninos e meninas para serem escolarizados e receberem formação profissional. Proibia-se a língua nativa e as crianças permaneciam distantes de seus pais (ver Menezes &

---

<sup>51</sup> Fotografias publicadas nos relatórios anuais do Posto Uaupés do Serviço de Proteção dos Índios produzidos nos anos 1930.

<sup>52</sup> Vale lembrar que contágios propositais de diversas doenças (varíola, gripe, tuberculose, sarampo) são descritos como uma prática de genocídio terceirizado de populações indígenas nos relatórios da Comissão Nacional da Verdade (vol. II; textos temáticos; 2014: 207). Tais relatórios se referem ao período de 1946 a 1988. Note que o relato de Pedro Meirelles adianta em algumas décadas a relação entre o uso de vestimentas e possíveis contágios propositais. Nos relatórios da CNV não se explicita de quais formas ocorriam os contágios e sim se afirma sua razão proposital.

Rodrigues 2014). Taracuí, missão salesiana construída no baixo rio Uaupés<sup>53</sup>, tornou-se, a partir de então, uma espécie de “centro civilizador” que passou a concentrar, ao longo do tempo, além das crianças indígenas, algumas famílias que se mudaram para ficarem mais próximas de seus filhos. Mas não é a construção da missão que inaugura a habitação indígena em Taracuí, pois algumas famílias, principalmente tukano, já residiam no local<sup>54</sup>. Este período de pleno funcionamento dos internatos salesianos vai até a década de 1960, tendo sido totalmente desativados em idos dos anos 1980 (Andrello 2006).

A maioria dos padres salesianos era estrangeira e entre esses uma grande parte era de origem italiana. A presença dos italianos em áreas indígenas chegou a gerar desconfiança nas autoridades durante a segunda guerra mundial devido ao fato do Brasil ter declarado guerra ao Eixo. Nos documentos do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) relativos ao Posto Indígena do Uaupés, percebe-se a tensão desse período com relação ao que era considerado pelos nacionalistas como uma ameaça internacional presente nas terras amazônicas. Pedro Meirelles, não raras as vezes, fez questão de citar nominalmente os padres com os quais foi educado nos anos de internato salesiano. Ao nome pessoal, seguiam-se observações quanto à nacionalidade dos missionários. “*Aprendi a língua portuguesa com quem não tinha esse idioma como primeira língua*”, dizia ao se recordar de seus professores italianos ou oriundos do leste europeu.

Já o fim década de 1950, é rememorado por Pedro M. como a época em que um avião pousou nas águas do Uaupés com um ilustre passageiro: o então presidente Juscelino Kubitschek. Um busto em sua homenagem foi erguido em Taracuí. Dizem que alguns indígenas começaram a rezar pensando se tratar de um santo. Não houve muito tempo para milagres, pois o busto seria derrubado com a chegada dos militares ao poder, em 1964.

Com relação às trocas comerciais citadas acima, Pedro M. faz uma distinção com relação ao grau de assimetria nas relações estabelecidas com os *patrões brancos*. Ele diz que o período do Manduca foi o único em que existiu um regime de escravidão. Anteriormente ao Manduca, ele diz que se tratava de um regime de troca desigual, em que produtos da floresta eram trocados por objetos como espelho, por exemplo, mas que não se tratava de um regime de opressão como o implantado por Manduca. A morte de Manduca é atribuída por Pedro M. como

---

<sup>53</sup> Foram construídas na região três missões salesianas, a de Taracuí e de Iauaretê, no baixo e alto curso do rio Uaupés, respectivamente, e outra em Pari-Cachoeira, no alto curso do rio Tiquié, importante afluente do rio Uaupés em sua margem direita.

<sup>54</sup> Ver a descrição de Taracuí feita por Coudreau (1887/1889: 146ss [tomo II]).

decorrência de um envenenamento ocorrido no alto Uaupés. Manduca teria sido convidado a realizar uma refeição com indígenas Cubeo, que haveriam tramado sua morte. Manduca teria descido o rio lutando pela vida até sucumbir ao chegar a Manaus. A morte de Manduca tal como relatada por Pedro M. é interessante, pois fornece uma imagem de vingança efetuada não pelos Tukano, ou seja, aqueles que, pelo relato do próprio Pedro M., teriam sido seus anfitriões no baixo Uaupés a ponto de fazê-lo cunhado. Pelo contrário. Manduca é envenenado a montante por um grupo, os Cubeo, que, aparentemente, pouco ou nenhuma relação mantinha com os Tukano estabelecidos no baixo Uaupés. Em suma, a narrativa de Pedro M. atesta a agência dos Tukano sobre a vinda e permanência de Manduca, mas atribui a outros o envenenamento que causara a morte daquele que de aliado passou a algoz.

*“Manduca não era um só não, eram muitos”*, disse-me certa vez um morador do baixo Uaupés. Tal afirmação pode se referir aos seus filhos, que, como relata Nimuendaju, continuariam atuando na região:

Na margem direita desemboca ali o Cumá-Igarapé, em cujas margens há uma grande maloca dos Pirá-Tapuya. Como o dono não estivesse em casa, atravessei para o sítio Bela Vista, defronte, na margem esquerda, propriedade de Hyginio Albuquerque, irmão do precedente. **Ao lado vê-se um sobrado de tijolos começados pelo pae dos irmãos Albuquerque; cuja morte impediu a conclusão da obra.** Um terceiro irmão, Protogenio Albuquerque, habita um pouco abaixo de Bela Vista, na mesma margem, junto da aldeia Yacaré-Rapécúma. **Estranha gente, estes Albuquerque! Eles são os filhos de um dos mais antigos moradores civilizados do Uaupés e de uma india Pirá-Tapuya. O pae [pai] deles deu-lhes algumas instruções, moralmente, porém, parecem estar bastante descuidados. Sem se envergonhar, como muitos outros em condições iguaes, da sua descendencia, consideram-se, pelo contrario, como pertencentes ao partido dos índios e como seus legítimos representantes, arrogandose isso fato o monopólio de explorar-los, quando o seu genio brutal para isso os impele, mas sem concéder igual « direito » aos outros civilizados.** Hyginio recebeu-me hospitaleiramente em sua casa, e devo lhe muitas gentilezas, mas notei que ele se constrangida na minha presença e que ele respirou de novo quando fui embora. Sem eu fazer a menor alusão, julgou-se ele na emergência de me dar uma satisfação a respeito do pessimo renome de que ele gosa como algoz dos índios. O mais inofensivo dos irmãos Albuquerque pareceu-me o Protogenio (Curt Nimuendaju [1927] 1950: 158).

O péssimo renome da família Albuquerque, algozes dos indígenas da região, seria uma espécie de herança maldita deixada por Manduca, o pai - a quem os indígenas tornaram cunhado, como citado no capítulo anterior e acima. Aliança pela qual receberam em troca escravidão e

violência. Como me disse Pedro M., teria sido uma má escolha seus avós tê-lo trazido de Manaus, má escolha pela qual se envergonhavam a ponto de esconderem tal fato. Por ora, esqueçamos Manduca, pois outros patrões assumiriam alguns negócios na região, embora a violência desses já não seja um elemento digno de nota tanto quanto com relação àquele. De acordo com relatos de Pedro M., a morte de Manduca não impediria que a borracha continuasse sendo comercializada<sup>55</sup>. O interlocutor afirma que no baixo Uaupés a borracha era vendida para a família Coimbra, especificamente, dois irmãos eram responsáveis por este comércio: Arnaldo, que tinha o apelido de Cassaçá, e Antônio. O primeiro é falecido. Já Antônio, que ainda estaria vivo à época desse relato, 2016, seria proprietário de um estabelecimento comercial chamado “Casa Lú”, localizado próximo à agência do Banco do Brasil, na área central de São Gabriel da Cachoeira. A borracha comprada pela família Coimbra era revendida à empresa JG Araújo, notória empresa do comércio fluvial rionegrino, com sede em Manaus, que se manteve em operação até os anos 1980<sup>56</sup>.

Voltemo-nos agora para alguns aspectos específicos da história mais recente da comunidade Ananás, que envolvem a construção de uma escola e a criação de gado, um período que é considerado por Pedro M. como o ponto máximo de desenvolvimento da comunidade. Vale notar que os símbolos associados ao sucesso da comunidade – os bois e a escola - advém do mundo dos *brancos*. Pedro M. recorda que, em 1971, foi construída a escola Dom João Marquesi, que possuía o status de escola particular comunitária, pois não era, no início, reconhecida pelo poder público municipal. Seu funcionamento se iniciou no ano de 1972, tendo como professor o próprio Pedro Meirelles, pago no final de cada ano com artesanato.

Em seu primeiro ano letivo a escola contou com apenas cinco alunos: Armando da Silva Menezes, Gabriel Correa Menezes (irmão de Maximiliano C. Menezes, meu interlocutor *inapê porã*), Isaura Correa Costa, Olivia Menezes e Rosa Amélia Fonseca Meireles. Já no ano de 1973, o número de estudantes subiu para sete e manteve-se o mesmo professor e no ano de 1974

---

<sup>55</sup> Note-se que aqui o interlocutor irá se referir a um período posterior à morte de Manduca, o que provavelmente corresponde à época de retomada do interesse internacional pela borracha, o que remete ao início da década de 1940 diante da eclosão da segunda Guerra Mundial. Sobre esse segundo *boom* da borracha, Wright (1999: 171) afirma que tal interesse trouxe um novo grupo de atores para o noroeste amazônico, como a Companhia de Desenvolvimento do Chicle (Chicle Development Company) que abriu um escritório em São Gabriel da Cachoeira com o propósito de extrair e comercializar chicle, balata e borracha.

<sup>56</sup> Como dito na Introdução, todo o acervo documental da JG Araújo está depositado no Museu Amazônico e se encontrava, em 2016, em fase de organização com consulta orientada pelos funcionários da instituição.

o número de estudantes aumentou para nove. A escola era responsável pela alfabetização das crianças e os estudantes eram enviados para a missão de Taracuí após cumprirem esta etapa.

Pedro Meirelles, após três anos de ensino, deixa o cargo de professor, em 1975, e, no ano de 1979, a escola é reconhecida pela prefeitura de São Gabriel da Cachoeira. Com o reconhecimento fazia-se necessário um número maior de estudantes. A solução encontrada foi a agregação de estudantes de Monte Alegre, o que resultou em um total de vinte e três alunos naquele ano. No início da década de 1980 o número de estudantes continuou regular e o ano de 1988 foi o que contou com mais estudantes, um total de trinta e três alunos. Mas este número de estudantes voltou a reduzir, pois Monte Alegre também passou a contar com um professor efetivo em sua escola. No início da década de 1990 houve uma dispersão generalizada dos moradores de Ananás e a escola encerrou suas atividades. Note-se que a década de 1970, época da criação da escola de Ananás, coincide com o período de enfraquecimento dos internatos salesianos e relativo aumento das escolas nas comunidades (Andrello 2006).

Na década de 1980, além do crescimento da escola, também houve tentativas relacionadas à criação de gado. Em 1983, começaram a preparar o pasto e contavam com a orientação técnica de um agrônomo salesiano, Teotônio Ferreira. Esta orientação ocorreu através de um cursinho direcionado aos líderes das comunidades. Animados com a formação, iniciaram a abertura de um pasto contando com trezentos metros de frente por cento e vinte e cinco metros de fundo. Pasto preparado, não chegou gado algum.

Muito tempos depois, receberam um casal de gado, que logo cresceu e reproduziu. Mas a vaca teve problemas nas mamas e não conseguiu amamentar o pequeno bezerro, que foi alimentado por mamadeira pelos próprios moradores. Este bezerro cresceu e se tornou uma bela vaca. Algum tempo depois houve outra cria, mas o bezerro morreu por falta de cuidados, pois era tempo da Páscoa e os responsáveis tinham ido participar das festividades em Taracuí. Diante das dificuldades para cuidarem da criação, os moradores de Ananás resolveram vender a vaca adulta para o então prefeito Quirino, para utilizar o dinheiro angariado na compra de fio elétrico para o *gerador*. Mas a venda não foi possível, porque a vaca bebeu *manicuera* e morreu.

Tentaram vender a criação para os padres, que desconfiados do envenenamento como causa da morte não a compraram. Mas conseguiram sal com os missionários e levaram a carne salgada para ser vendida abaixo do preço de mercado em São Gabriel da Cachoeira. Com o dinheiro compraram outro boi. Pouco tempo depois, outra vaca morreu envenenada com

*manicuera* e este boi comprado há pouco tempo ficou sozinho. Conseguiram, no entanto, trocar o boi por um casal de novilhas com o comerciante Artur Coimbra. Este casal deveria ficar fechado em um cercado, mas escapou mata adentro e nunca mais apareceu.

Após essas tentativas frustradas na criação de gado, a avaliação de Pedro M. é de que a falta de prática e de conhecimentos impediram o êxito na atividade, conhecimentos estes que os *brancos* detêm por excelência. Em 2017, das onze comunidades do baixo Uaupés apenas uma possuía alguns bois. Para além da limitação física - o baixo Uaupés possui grandes áreas de igapós e poucas áreas de terras firmes onde é possível constituir algum pasto - a região do alto rio Negro como um todo foi palco de experiências mal sucedidas relacionadas à introdução da pecuária bovina. Quanto ao baixo Uaupés especificamente, a presença atual de alguns bois na comunidade São Pedro me parece estar relacionada à persistência na busca por símbolos de poder e prestígio associados à criação de gado, uma atividade própria dos *brancos* e, talvez por isso, ainda desejada por muitos indígenas<sup>57</sup>.

As informações relacionadas à construção da escola e à criação de gado não foram relatos cedidos por Pedro M. durante nossas situações de conversas. Todas essas informações estão guardadas em seu caderno, aquele material que ele me apresentou, em 2013. Entre os dados, também figura um censo da comunidade de 1986. Ananás contava com 107 pessoas. Dos quais 32 (trinta e duas) pessoas casadas, 3 (três) viúvos, 6 (seis) viúvas, 9 (nove) homens solteiros e 7 (sete) mulheres solteiras. A comunidade contava ainda com 19 estudantes do sexo masculino e 12 estudantes do sexo feminino, 9 crianças do sexo masculino e 10 crianças do sexo feminino. Em 1986, 107 (cento e sete) pessoas residiam em Ananás. **Em 2017, apenas 18 (dezoito)**. A falta de sucesso na criação de gado e o fechamento da escola explicariam essa notória queda populacional?

### 3.3 CONFLITOS E AGRESSÕES

A partir da pergunta formulada ao fim da última seção tratarei agora de algumas histórias envolvendo acusações de feitiçarias, que descrevem episódios extremamente conflituosos ocorridos em Ananás. Tais histórias fornecem elementos que permitem relacionar o declínio

---

<sup>57</sup> Para uma discussão mais profunda sobre a pecuária bovina na Amazônia indígena ver Velden 2010.



populacional de Ananás aos conflitos decorrentes da co-residência entre parentes agnatos e afins. Situações em que o idioma da feitiçaria é mobilizado. Vejamos.

### 3.3.1 Um pajé Karapanã

Em 2010, Maximiliano relatou que há setenta ou oitenta anos, um homem karapanã e uma mulher tukano do grupo *inapé porã* se casaram. Os dois passaram a residir em uma área próxima a um igarapé localizado a uma pequena distância de Ananás. Pelo relato de Maximiliano, tal local parecia se tratar de um sítio satélite da comunidade ocupado pelos Karapanã. Note-se que a cômputo *inapé porã* irá residir junto ao grupo de seu marido. Contudo, os Karapanã encontram-se em uma área tukano. Em suma, a esposa reside no local de seu marido, mas o grupo do seu marido ocupa uma região de domínio do grupo da esposa.

Pouco tempo após a união do casal, uma febre começou a assolar Ananás provocando mortes diariamente. Os moradores procuraram o homem karapanã recém-casado por se tratar de um *pajé*<sup>58</sup>. Além de efetuar o tratamento, o *pajé* karapanã também acusou um homem desana, morador da comunidade, como o responsável pela febre mortal. O *pajé* karapanã continuaria tratando os doentes, serviços pelos quais era pago em mantimentos pelos parentes dos enfermos. Mas as mortes não cessaram.

Após os primeiros tratamentos e depois de ter acusado um morador desana, o *pajé* karapanã precisou viajar para o alto rio Tiquié. Antes de partir, ele teria pedido que um dos moradores de Ananás, um homem tukano, cuidasse de suas galinhas e cachorros. Com sua ausência, o boato de que era ele – o *pajé* karapanã - o causador das febres veio à tona e ganhou força. Decidiram matá-lo. A montante, tal *pajé* soube do plano e antecipou seu retorno ao baixo Uaupés. Ao chegar, ele teria expulsado a tiros o homem tukano a quem havia confiado os cuidados de seus animais. Ao saber do ocorrido, os moradores realizaram uma reunião e chegaram à conclusão de que o *pajé* karapanã havia mesmo de ser o responsável pelo malefício e a decisão em matá-lo foi reiterada.

---

<sup>58</sup> O interlocutor não especificou tratar-se de um *kumu* ou *pajé yaí*, ainda que o conteúdo indique se tratar, provavelmente, de um *pajé yaí*. Tal indefinição nas referências aos *pajés* foi tratada no capítulo anterior.

Naqueles dias, outro *pajé*<sup>59</sup>, um homem desana, cunhado dos tukano, havia chegado à comunidade e a ele fora solicitado que preparasse um **cigarro de guerra** (*uhpi muro*). Neste ponto é importante retomar as considerações de (Oliveira 2016:96) ao dizer que nas histórias dos Tukano sobre incursões guerreiras os narradores destacam a importância de uma espécie de xamanismo guerreiro expresso no uso de substâncias e na menção a um guia *pajé*<sup>60</sup>.

Os moradores de Ananás se uniram a outros dois grupos tukano, um deles residente acima da comunidade e outro abaixo, na região do igarapé Tatapunha. Combinaram de se encontrarem durante a madrugada e às três da manhã fumaram o cigarro de guerra. Pouco depois, ouviram um barulho em um igarapé próximo a eles. O som, parecido com a queda de um corpo na água, foi identificado pelo *pajé* desana como prenúncio da morte do *pajé* karapanã. Às cinco e meia da manhã partiram em canoas em direção à sua residência.

O *pajé* karapanã, que sabia do que estava sendo tramado<sup>61</sup>, possuía algumas espingardas escondidas em sua residência e também havia preparado um cigarro de guerra. Um dos homens vindos de Ananás atirou assim que chegaram ao local. Mas como todos estavam protegidos pelo cigarro de guerra os tiros não atingiam seus corpos facilmente. Somente após muitos disparos é que o sogro e dois filhos pequenos do *pajé* karapanã foram atingidos. Alguns moradores do local conseguiram fugir. **O *pajé* karapanã foi esquartejado e queimado.**

Maximiliano relatou que seu avô paterno, Elias, havia permanecido em Ananás durante o ataque e, por isto, acabou sendo ameaçado pelos parentes que ainda estavam sob o efeito do cigarro. O *pajé* desana, para evitar outras mortes, teria preparado outro cigarro para acalmar os homens. Passou-se algum tempo até que três homens karapanã da Colômbia desceram o rio para vingar seus parentes mortos. Já no baixo rio Uaupés, à altura da praia de Tatapunha, eles mataram alguns meninos enchendo suas bocas com areia. Partiram para São

---

<sup>59</sup> Aqui persiste a indefinição quanto a se tratar de um *kumu* ou *pajé yaí*. Assim como na ref. à nota anterior, trata-se, sobretudo, de *pajés* que promovem agressões.

<sup>60</sup> Oliveira retoma Azevedo & Azevedo (2003: 235 ss) e dados de campo para citar a formação de guerreiros desde crianças através de reza; o uso do *uhpi koo* (lit. líquido de guerra), uma espécie de bebida que permite ao guerreiro ver os seus inimigos como se fossem animais e, dessa maneira, tomar coragem para matá-los; o cigarro de proteção e o uso de *uhpi muro* (lit. cigarro de guerra), citado acima, e cigarro benzido para que os vigias da maloca de seus inimigos se tornem sonolentos e os esqueçam ou para que seus inimigos não os reconheçam a fim de que seja mais fácil matá-los (Oliveira 2016: 96).

<sup>61</sup> No relato de Maximiliano o *pajé* karapanã acompanha toda a trama que se inicia com a acusação de feitiçaria dirigida à sua pessoa e evolui para o planejamento de sua morte. O feiticeiro sabe quando seu feitiço é descoberto e tudo o que teoricamente ocorre em segredo a partir de então também é de seu conhecimento.

Gabriel da Cachoeira, e no retorno foram surpreendidos e também mortos por homens tukano de Ananás.

Ao rememorar esses episódios, Maximiliano me disse, à época, que se recordava de receber conselhos quando pequeno para não se aproximar de homens karapanã. Ele também relatou uma viagem ao rio Tiquié em que teria encontrado com uma senhora que sobreviveu ao episódio da morte do *pajé*, mas não abordaram o assunto diretamente. Em 2010, Maximiliano tinha uma convivência diária com uma mulher karapanã que trabalhava na secretaria da FOIRN. Quando o questionei se esta situação era, de alguma forma, delicada, ele respondeu: “*provavelmente o pai dela sabe desse conflito, mas é melhor não relembrar, porque senão começa tudo de novo*”.

C. Hugh-Jones (1979) indica que o assassinato deve ser considerado como um ato extremo dentro de um conjunto de vários tipos de combate. Na história descrita acima, o ataque violento orquestrado pelos moradores de Ananás mobiliza a aliança com moradores vizinhos e a ajuda de um *pajé* desana visitante, que endossa as acusações de feitiçaria ao *pajé* karapanã. O *pajé* desana também é o responsável pelo preparo do cigarro de guerra, pela previsão do êxito da expedição guerreira e também atua quando os ânimos exaltados pelo cigarro ameaçam provocar desentendimentos e mais violência entre os próprios moradores de Ananás. Utilizando-se de outro cigarro para acalmar os envolvidos no episódio, o *pajé* visitante é identificado no relato de Maximiliano como o responsável pela resolução de um conflito que poderia ter culminado na morte de todos os moradores de Ananás.

A associação da doença que recaiu sobre Ananás ao *pajé* karapanã tem como desfecho a morte violenta do acusado, bem como de seus dois filhos e de seu sogro. Mas em que medida os moradores de Ananás e de outros grupos tukano que participaram do desfecho do episódio teriam realizado a incursão violenta à residência do *pajé* karapanã sob circunstâncias de suas próprias escolhas? Em outras palavras, qual o papel da acusação de feitiçaria contra o *pajé* karapanã endossada pelo *pajé* desana visitante - cujos conhecimentos canalizam potências passíveis de serem transformadas em máquinas de iniciar e conter a guerra – no desfecho dessa história?

Nesse ponto é interessante retomar, brevemente, algumas considerações de Perrone-Moisés (2015: 70ss) sobre a ação dos xamãs. A autora argumenta que a distinção entre xamãs verticais e horizontais no alto rio Negro seria a de que o xamanismo vertical estaria relacionado

aos donos de festa e o xamanismo horizontal aos guerreiros. Isso porque a autora aqui está se referindo à definição proposta por S. Hugh Jones (1996) de que a distinção entre xamanismo vertical e xamanismo horizontal é personificada no noroeste amazônico no *kumu* e no *yai*. O campo de ação do *kumu* (xamanismo vertical) se baseia em seus conhecimentos das narrativas míticas e dos rituais, aproximando-os à figura de um sacerdote (*priest*). Já o xamanismo horizontal diz respeito ao campo de ação do *yai* e no domínio da capacidade de manter relações com animais e inimigos não humanos. Sua atuação é fundamental, por exemplo, nas caçadas, pois é ele quem irá se comunicar com os donos ou guardiões dos animais (ver, entre outros, R. Dolmatoff 1971). Outra distinção ocorre com relação aos processos de cura, uma vez que o *yai* geralmente faz uso da água, “*benze com água*”, costuma-se dizer, e retira a doença de forma materializada extraindo objetos ou substâncias do corpo dos pacientes. De acordo com Pedro M., é o *pajé yai* que consegue ver a doença ou feitiço e assim pode instruir o *kumu* a realizar um *benzimento* certo.

Acredito que as observações de Perrone-Moisés são válidas, principalmente, porque ao corroborar que há distinções no campo do xamanismo no alto rio Negro também propõe uma chave de leitura a partir dos donos de festa e dos guerreiros. No entanto, o que me parece fundamental nos argumentos de Perrone-Moisés é a constatação de que a etnologia sulamericanista tem tendido a sobrevalorizar o xamanismo em detrimento do que seria uma política ‘entre humanos’. Para a autora, tal distinção terminológica entre chefe e xamã refere-se ao divisor Política/Religião que deveria ser abandonada em favor da chave Festa-Guerra. Com isso, a distinção entre chefes e xamãs – sobretudo, lideranças que puxam movimentos e vão na frente – diria respeito a dois modos de operação, cujos personagens seriam o Guerreiro e o Anfitrião. O xamã, em sua função guerreiro, combate inimigos. Mas haveria cruzamentos entre chefes e xamãs, assim como duplicidade desse último. Perrone-Moisés retoma Clastres (1967) em sua afirmação de que os xamãs compartilham com líderes prestígio e autoridade. Em suma, a proposta de Perrone-Moisés é a de tomar em conjunto chefes e xamãs e não separá-los a partir do par Política/Religião. Acredito que o material exposto ao longo desta e das próximas seções pode contribuir para a dissolução defendida pela autora. Vejamos.

### 3.3.2 Uma maldição colombiana?

Em 2010, Maximiliano também relatou que, em 1989, uma família de Teresita, Colômbia (o mesmo local em que Pedro M. encontrou sua esposa, Cf. cap. 2) passou a residir em Ananás. Traziam consigo uma carta do capitão da comunidade de origem com a devida recomendação. Eram três pessoas – um casal formado por um velho desana que era *bayá* (mestre de cerimônia) e sua esposa, pira tapuia, e um filho jovem. Os moradores de Ananás receberam a família, parentes da mãe, pira tapuia, de Maximiliano. O primeiro a chegar foi o filho, um jovem de uns vinte anos. Trabalhador e inicialmente empenhado nas atividades cotidianas, indicaram-lhe, pouco tempo depois, o espaço para que fizesse sua casa. Ele voltou, então, à Colômbia, para buscar seus pais, já idosos.

Havia um entendimento comum em Ananás de que famílias vindas muito tempo após o início da comunidade teriam que se mudar depois de um período não muito longo. Passados dois ou três anos, a família oriunda de Teresita foi avisada que teriam que deixar o local. Mas a recepção à notícia não teria sido muito boa. Após um desentendimento, eles acabariam sendo expulsos. Vale notar aqui que o grupo de Pedro M. foi citado por Maximiliano como o responsável pela expulsão da família, algo talvez associado àquela prerrogativa própria dos *Duca porã* em distribuir os lugares de moradia pela região (cf. capítulo 2). Tal família se mudou para a comunidade Balaio. Passado algum tempo, o jovem desana teria se enforcado. Seu pai também teria morrido poucos anos depois.

Antes de saírem de Ananás, e aqui o ponto central da história, o velho *bayá* desana teria dito durante a discussão que todos abandonariam a comunidade em consequência da expulsão de sua família. Isso teria ocorrido em meados de 1992. Maximiliano disse se lembrar de que, em novembro de 1993, muitas araras invadiram a comunidade. Eram tantas e tão ferozes que comiam os pés de açaí dos frutos até as raízes. Os moradores de Ananás interpretaram a invasão das araras como o prenúncio de uma iminente tragédia<sup>62</sup>. Apesar da preocupante invasão das araras, a vida na comunidade seguiu até que por ocasião de uma partida de futebol

---

<sup>62</sup> Embora tal relação não possa ser estendida para todas as espécies de pássaros, é interessante notar que na narrativa *Oyé* (Maia & Maia 2004: 85) afirma-se que alguns deles são considerados *dihâri masã*, “gente que faz a vida se encolher”, agouros de morte.

iniciou-se uma discussão que resultou no assassinato de um morador do local (episódio que será retomado na próxima seção).

Em 2010, visitei a comunidade Balaio, uma das comunidades da TI Balaio, sobreposta ao Parque Nacional do Pico da Neblina, próximo à fronteira com a Venezuela. Essa localidade tem a especificidade de ter sido formada, principalmente, por pessoas que saíram de Pari Cachoeira, ex-missão salesiana do rio Tiquié, devido à perseguição dos missionários salesianos<sup>63</sup>. Na ocasião, conheci Casimiro, um senhor que, à época, tinha mais de noventa anos de idade. Casimiro é pai de Álvaro Tukano, reconhecida liderança indígena nacional. Não tive oportunidade nem intimidade para perguntá-lo sobre a família de Teresita que residiu em Ananás. No entanto, voltei a encontrá-lo pelas ruas do centro de São Gabriel da Cachoeira algumas semanas depois. Não me contive e acabei perguntando se ele conheceria a tal família. Muito simpático, ele contou que o velho era desana, teria morado não exatamente em Balaio, mas na comunidade vizinha de Yá-Mirim e após o suicídio do filho, teria retornado à Colômbia. Casimiro também disse que ele era *bayá*, além de confirmar que sua mulher era pira-tapuia de Teresita.

A esposa pira tapuia da família colombiana possuía uma relação de afinidade com os *Inapé porã*, pois, como dito acima, a mãe de Maximiliano é da etnia pira-tapuia - o que, por sua vez, talvez seja indicativo de antigos laços dos tempos do rio Papuri. O fato é que tal ligação com o grupo de Ananás pode ter sido decisiva para haverem se estabelecido no local em busca de moradia. Alguns elementos parecem endossar o pedido de estabelecimento no local, como a carta de recomendação emitida pelo capitão da comunidade de origem que trazem em mãos e o empenho inicialmente demonstrado pelo jovem nas atividades cotidianas da comunidade.

Do ponto de vista de Maximiliano, o malefício provocado pelo velho *bayá* desana se concretizou. Em sua leitura, a *praga*<sup>64</sup> rogada por ele se vincula à invasão das araras e ao subsequente assassinato. Por outro lado, seria a interdição à presença de moradores temporários por longos períodos alguma medida de precaução vinculada às possíveis disputas por legitimidade territorial? Ainda que tal argumento pareça especulativo, sua formulação apontaria para algo mais geral: os direitos de uso e permanência no local.

---

<sup>63</sup> Essas perseguições se devem ao fato dos missionários salesianos terem sido denunciados no Tribunal Russel em 1980 pelo crime de etnocídio por algumas famílias desta região.

<sup>64</sup> Em seu relato, Maximiliano alternou o uso das expressões *praga* e *maldição*.

C. Hugh-Jones (1979) aponta que, entre os Barasana, os residentes estrangeiros são, em geral, homens de um grupo exogâmico relacionado ao grupo de descendência local por uma ligação direta de afinidade através da esposa ou mãe. A autora também argumenta que eles nunca estão totalmente integrados à vida ritual da comunidade. Um dos fatores que determinaria a incorporação desses moradores é a ambição de um chefe em aumentar seus seguidores para garantir a realização de reuniões e rituais frequentes. O argumento de C. Hugh-Jones é o de que tais moradores possuem uma importância econômica e ritual fundamental para a comunidade. No caso Barasana, as questões políticas que incidem sobre os moradores estrangeiros vinculam-se ao campo de ação da chefia. Pois a presença dos moradores estrangeiros seria uma dos fatores que contribuem para uma chefia bem sucedida. Para o caso que estamos tratando, não me parece fortuito Maximiliano relatar que teriam sido os *Sanadepó porã* (*Duca porã*) que expulsaram a família colombiana de Ananás. **Afinal, expulsar uma determinada família pode gerar sentimentos relativos à raiva, que, por sua vez, são um dos gatilhos para o início das agressões xamânicas.**

### 3.3.3 Uma partida de futebol

Aqui retomarei um evento já discutido na dissertação de mestrado (Rodrigues 2012: 75ss) e brevemente citado na seção anterior: um assassinato ocorrido em Ananás. Em 2010, Maximiliano se referiu ao episódio, ocorrido no início dos anos 1990, como o motivo da saída de grande parte dos moradores do local. Pude conversar sobre o assunto também com Pedro M. Em ambas as versões, a morte trágica é tratada como o encerramento de certo período, como um marco a partir do qual Ananás jamais seria povoada como em tempos passados. Mas qual o sentido em abordar um assassinato? Talvez porque as memórias sobre esta tragédia digam algo relevante para a compreensão da construção/destruição da convivialidade e socialidade no baixo Uaupés. Iniciemos com o que nos diz Pedro M. sobre o fatídico assassinato:

Aconteceu um crime dentro da comunidade. Foi quando o padre Jesus, espanhol, estava fazendo uma explicação sobre a viagem dele, colocações, programações do ano da visita. Havia dois homens discutindo num canto por causa de uma bola de futebol, mas ninguém percebeu no início. Eles eram animadores, primeiro e segundo animador. A prefeitura tinha dado uma bola. Eles diziam: “**eu sou o primeiro animador, eu que tenho que ficar com essa bola, você não, você já é**

**segundo, você não manda!**”. Como eles continuaram brigando e se exaltando cada vez mais foram retirados enquanto o padre continuava falando com a gente, explicando sobre as visitas, contando como foi em outras comunidades. Aí um parente meu disse: “Padre, hoje é aniversário do meu filho, mas só que ninguém ainda bebeu caxiri!” **O Padre consentiu que eles tomassem caxiri pra comemorar o aniversário** e ele disse que também iria participar, mas antes iria tomar banho. Nesse intervalo de tempo os alunos escutaram o tiro. Os homens que estavam brigando estavam no porto, fora da reunião, um pouco longe. Nós não escutamos porque o gerador estava funcionando, mas as crianças que estavam perto vieram correndo, apavoradas. Avisaram pra nós em tukano que **o primeiro animador tinha atirado no segundo animador com espingarda**. Aí o padre percebeu e perguntou o que tinha ocorrido e nós explicamos que um atirou no outro, que estava morto, caído. Quando fomos lá pra ver um estava caído, esticado e o outro estava em pé. Eu tentei virar o rapaz e ele mexeu e respirou. Aí eu disse: “Padre! Ele está vivo, está mexendo e respirando. E agora?” Nesse tempo parece que o cunhado desse que estava caído foi vingar e disse **“ele acertou o meu cunhado, eu também acabei com ele”**. Aí eu peguei o terçado dele e ele saiu correndo, fugindo. E o outro caído nós resolvemos levar para Taracuá. Nós embarcamos às sete e meia da noite e chegamos onze e meia e demos soro para o paciente baleado. Ele sobreviveu até no outro dia. Aí veio descendo um comerciante chamado Ison Andrade com balsa para deixar mercadoria. Nós o chamamos e perguntamos se poderia levar um paciente, que foi levado e atendido em São Gabriel. (Pedro Meirelles, Julho de 2013, em Taracuá).

Uma discussão por um motivo banal, a posse de uma bola. No entanto, as consequências são desastrosas. A leitura de Pedro M. é de que o assassinato ocorrido, em 1993, teria atualizado a preocupação que veio à tona quando os *Inapé porã* e os *Duca porã* reestabeleceram no baixo Uaupés a co-residência que mantinham a montante. O homem que efetuou o disparo e acabou sendo morto pertencia ao grupo *Duca porã* e seu agressor ao grupo *Inapé porã*. O homem que levou o tiro, mas acabou sendo salvo, é de um grupo não identificado pelos interlocutores. Em suma, **um *Inapé* matou um *Duca* porque este atirou em seu cunhado**. Com o incidente, muitas famílias começariam a abandonar a comunidade:



Então ficamos bem pouquinho. Ficou o pai do Max [Maximiliano, meu interlocutor inicial *Inapé porã*], o irmão do pai dele, ele, a família do Miguel, Francisco, Benedito, Antônio, eu, meu irmão, Renato... só sete famílias ficamos. Outros foram pra Santa Isabel, outros tão pela banda de São Gabriel e assim fomos acabando. **A escola não funcionava mais**, aí esses meus filhos estavam crescendo e eu trouxe pra cá [Taracuí]. **Não ficou ninguém, assim um tempo não ficou ninguém. Só nossas casas mesmo e as roças.** E pra essas roças também estavam atacando! Os porquinhos né, o caititu, aqueles porcos pequenos. Então não dava pra trabalhar lá e trabalhar ao mesmo tempo pra cá [Taracuí]. Então nós transferimos tudinho! Nossos filhos veio fazer casa pra cá e fazer roça aqui atrás [em Taracuí]. E mais tarde, outra família que é primo-irmão desse Max também foi embora pra São Gabriel, mas ele não foi assim por briga, não. Ele foi porque tinha que acompanhar os filhos pra continuar os estudos em São Gabriel. E depois o Max também conseguiu trabalho, depois que ele serviu o exército, voltou ainda pra comunidade, mas depois ele foi a procura de trabalho e a FOIRN foi fundada, foi trabalhar na FOIRN. Aí nós ficamos restinhos até agora, né. Ficou o Miguel, eu, meu irmão e o Renato. O Onofre está pra cá também, deveria ser seis ou cinco família até agora. Mas outro tá trabalhando no hospital e os filhos deles tão tudo com ele. E o outro é catequista, coordenador daqui e de lá também. Então ficamos só três! Três famílias até agora, é. Agora, a partir desse ano não sei como vai ficar, meio difícil a gente recuperar ou mudar tudinho pra lá [Ananás]. Tá assim Ananás. (Pedro M., julho de 2013, em Taracuí).

Pedro M. informa sobre o destino de algumas famílias que saíram de Ananás, ele próprio diz ter se mudado para Taracuí por conta dos estudos dos filhos. No relato, o interlocutor diz que em um dado período restaram as roças, mantidas com dificuldade por aqueles que não mais residiam no local. Com o tempo, tal prática se mostraria impraticável.

O assassinato também teria interferido no funcionamento da escola, pois a saída de moradores ocasionou a diminuição do número de estudantes. Sem um número mínimo de matriculados para a manutenção das salas de aulas, alguns estudantes tiveram que buscar o serviço educacional em outro lugar, aumentando assim o número de famílias emigradas de Ananás. A ex-missão salesiana de Taracuí, vizinha a Ananás, passa a ser um dos locais de destino dessas famílias por conter uma escola em pleno funcionamento e por ser uma alternativa à ida para São Gabriel da Cachoeira. Por ser vizinha à Ananás, Taracuí acabaria por reter parte

das famílias de Ananás<sup>65</sup>. À época desse relato, meados de 2013, Pedro M. dizia morar nos dois lugares. Sua esposa e filhos, alguns já casados, permaneciam em Taracuí, mas ele fazia visitas frequentes e passava alguns dias da semana em Ananás. Em 2014, com todos os seus filhos já formados e casados, ele e sua esposa Madalena passaram a residir somente em Ananás. No entanto, seu retorno me parece mais um caso isolado que alguma tendência presente na comunidade. Como dito no início do capítulo, residiam, em 2017, apenas 18 (dezoito) pessoas em Ananás.

Em minha dissertação (Rodrigues 2012: 75-77), pareceu plausível associar o assassinato em Ananás a uma espécie de *praga* rogada por um residente temporário oriundo da Colômbia, algo, à época, mencionado por Maximiliano, como vimos na seção anterior. O seu relato parecia indicar para algo relacionado aos mal-entendidos quanto à permanência de moradores estrangeiros em Ananás. Mas, como vimos no relato de Pedro M., tal motivo não foi mencionado que, ao fornecer uma descrição minuciosa do evento, relacionou-o às antigas desavenças dos tempos de convivência a montante entre os *Duca porã* e os *Inapé porã*. De toda forma, subsiste em ambas as versões a centralidade de um conflito que pôs em cheque tanto as tensões advindas das relações agnáticas já presentes na co-residência a montante quanto os dilemas da construção da convivialidade entre tais parentes agnáticos e seus afins no baixo Uaupés. A partir da próxima seção retomarei outros relatos de Pedro M. que abordam os descaminhos de Ananás a partir da feitiçaria destinada a um dos grupos aí residentes.

### **3.4 FEITIÇARIA SOBRE OS *DUCA PORÃ*?**

Temos visto a partir das narrativas e dados fornecidos por Pedro M. que a comunidade Ananás assistiu a períodos de notável crescimento e fortalecimento, tendo, na década de 1980, vivido uma fase de grande prosperidade com a presença de uma escola em pleno funcionamento. Neste ponto, é necessário esclarecer que estou considerando a formação socioespacial própria das comunidades que se inicia a partir da presença dos salesianos, ou seja, o recorte temporal é

---

<sup>65</sup> Não tenho dados quantitativos do trânsito entre as duas comunidades. No entanto, os interlocutores de Ananás possuem família nuclear, parentes mais distantes ou residiram por algum período em Taracuí. Nas três ocasiões em que estive em Taracuí por algumas semanas, fiquei hospedado na casa de Gabriel Menezes, irmão de Maximiliano, e visitei a casa de Pedro Meirelles e de seus filhos. Para além dessas famílias, pude perceber que a rede de parentesco entre os dois locais é densa.

reduzido a cerca de sete décadas (dos anos 1920 aos anos 1980). Por isso, faz sentido tratar a década de 1980 como a época de maior fortalecimento da comunidade de acordo com a perspectiva do interlocutor, para quem a existência da escola e as tentativas de criação de gado foram utilizadas como exemplos de “*um período de apogeu*”.

O leitor deve estar lembrado que Pedro M. não relacionou a *praga* do *bayá* colombiano (da família de Teresita) com o assassinato ocorrido em Ananás após a briga em uma partida de futebol. Para Pedro M., o progressivo abandono da comunidade pelos moradores talvez se vincule a outros elementos - especificamente, um feitiço lançado sobre os *Duca porã* devido à raiva e o ciúmes diante de uma condição específica do grupo. Vejamos:

**Só eu e o meu irmão vivemos, tivemos filhos e ficamos velhos.** Eles falam que **como os Duca queriam multiplicar muito então teve maldição em cima de nós, malefício, sopro, essas coisas, eles falam que nós fomos soprados, amaldiçoados pelos kumua**, pelos pajé, pra não multiplicar porque **nós éramos dono desse pedaço**, assim disse meu avô, pois **eles tinham ciúme e raiva em cima da gente. Pra não multiplicar teve muito feitiço em cima da gente, então nunca crescemos.** (Pedro M., abril de 2016).

Pedro M. inicia o relato dando um exemplo do não crescimento do grupo citando sua própria geração, pois **entre os seis irmãos, somente ele e outro se casaram e tiveram filhos - os demais morreram jovens, não se casaram ou não tiveram filhos**. O exemplo da geração ascendente é ainda mais contundente. Seu pai, Francisco Meirelles, é o **único entre sete irmãos que se casou e teve filhos**. Se somarmos as duas gerações, a de Pedro e de seu pai, **em um total de treze pessoas, apenas três tiveram filhos**. Sem dúvida, um número bastante reduzido. A situação se repete duas gerações acima, em que o pai de seu pai, Agostinho Meirelles, possui apenas dois irmãos e também é o único a ter filhos.

Perguntei a Pedro M. qual o tipo de feitiço realizado contra os *Duca Porã*, a que respondeu:

**O branco fala de feitiço, né, tem várias palavras, sentidos**, ele dá veneno ou ele faz sopro com palavras, tipo benzimento, porque o benzedor utiliza só com palavras

ou utiliza também simbólico, líquido, alguma substância. Os nossos avôs diziam que usaram outra palavra, feitiço assim modo de matar, oâpiri pe'ese. **Quebraram assim, como se quebra o corpo, as pessoas, quer dizer quebrar a pessoa, exterminar quebrando.** Assim fizeram pra nós, falam né. (Pedro M., abril de 2016, em Ananás).

*Oâpiri pe'ese* é o nome do feitiço que teria sido feito contra os *Duca porã* e que produz o efeito de quebrar o corpo. Isso explicaria o porquê seus parentes morreram jovens, antes de se casarem e terem filhos, situação que culminou, ao longo do tempo, com a diminuição do grupo. Mas Pedro M., ao se referir à acusação de feitiçaria, pondera sobre sua real existência,

Ninguém sabe se foi realmente isso, pode ser também porque tem doença hereditária, tuberculose, o indígena não chegou a entender a realidade como agora, agora a gente entende a realidade dos dois lados. Muitas vezes a gente pensa que é sopro, que é envenenado, vai lá no médico, depois o kumu benze, o pajé benze, nunca dá certo, não responde, não melhora, vai lá no hospital, tira sangue, tira fezes, tira urina, aí vai dizer que ele tem tuberculose óssea, ou no pulmão. Então por isso muitas vezes o indígena falou à toa, culpando a pessoa inocente, acusando que tá soprando, tá dando veneno. Agora a ciência do branco disse não, é no sangue, diabetes, anemia, então dentro disso o homem indígena não conhecendo bem ele fala que colocou feitiço, estragou. (Pedro M., abril de 2016, em Ananás).

Pedro M. diz que o indígena pode se enganar pensando se tratar de um feitiço o que, na verdade, seria alguma doença. A acusação de feitiçaria aparece aqui como um produto do desconhecimento que o indígena possui sobre a medicina, área de conhecimento dominada pelos *brancos*. A ignorância faria com que pessoas inocentes sejam acusadas e tais acusações produzem consequências negativas, como relata:

Por causa de nada começa a acusar “você tá jogando praga...você está me enfeitiçando...você está me dando veneno” e acaba brigando. O coitado apanha sem ter feito isso, fica triste e às vezes ele sai porque fica com raiva. “Poxa, essa gente fica em cima de mim, é melhor que eu saia daqui, não vou ficar mais”. Mahkari

uase, quer dizer, vai embora, deixa a comunidade e sai, muitas vezes a comunidade junta e expulsa ele. (Pedro M., abril de 2016, em Ananás).

O acusado de feitiçaria muitas vezes acaba optando em abandonar a comunidade ou a própria comunidade resolve expulsá-lo. *Mahkari uase*, como discutiremos na próxima seção, é o nome dado a esta saída por motivos de conflitos envolvendo os moradores do local. Por outro lado, Pedro M. pondera que se houvesse uma boa estrutura médico-hospitalar se saberia quais os motivos das mortes que assolaram seu grupo:

Eu não digo que foi isso, pode ser por outro motivo que nós morremos né, pode ser por doença. Se na época tivesse hospitais instalados certamente diria por que nós acabamos, qual foi essa doença que matou os Duca porã, a causa da morte, tanta gente assim morrendo, como acabei de colocar [na genealogia que construímos] **vários nomes dos falecidos, jovens, solteiros ainda**. (Pedro M., abril de 2016, em Ananás; colchetes nosso).

Mas o fato de Pedro M. ponderar sobre o feitiço como a causa das mortes prematuras de seu grupo não faz com que ele desacredite da feitiçaria em si. Nesse sentido, ele relatou algumas formas de *estragos*:

Oâpiri pe'ese é o feitiço com palavras, não usa substância. Eu nunca pratiquei isso, mas conforme eu escuto, as vezes eles fazem através de cigarro, através de bebida, se é através de substância é de passar assim na roupa. Então muitas vezes eles falam que passaram na roupa ou deram um cigarro, deram através de bebida, não é difícil escutar isso, qualquer coisa “ele que soprou...ele que deu veneno”. Às vezes ele enterra cigarro no lugar do morador para que ele não viva na comunidade e com a umidade ele vai apodrecendo e provoca doença. Aí que tá o pajé também, se o pajé é profissional pra esse tipo de coisa ele concentra e percebe que foi feito. “Olha...enterraram cigarro aqui, eu vi, eu sonhei.”. Ele tem o material dele, a forquilha, ele benze, segundo o que eles falam, vai lá, cavam com o cabo da forquilha e encontra. “Olha aqui, não disse que enterraram aqui?”. O kumu só faz benzer, muitas vezes esse aqui prevê, se dá pra benzer, o pajé prevê ou sonha. Vai

dizer “você que é benzedor...benze esse tipo de coisa porque é assim, que está nessa pessoa ou nesse lugar...”. **A’pekase é estragar uma comunidade tanto no lugar onde pescam e caçam, nos bebedouros de anta.** Aí faz isso, para o peixe não fazer mais piracema e desaparecer daquele lugar. Quando usa substância é dohönese, estrago por contato. (Pedro M., abril de 2016, em Ananás).

Como dito acima, *Oâpiri pe’ese* é um tipo de feitiço com palavras e sem o uso sustância, uma espécie de *benzimento* maléfico ou *sopro* – em suma, uma encantação xamânica. Entre as substâncias utilizadas estão os cigarros e bebidas. Com relação ao cigarro, haveria duas possibilidades: a vítima da feitiçaria fuma um cigarro preparado por seu agressor ou o agressor enterra o cigarro *soprado* no local de moradia de sua vítima. Outra forma de vincular a feitiçaria é através do depósito da substância líquida na roupa da pessoa a ser atingida. Esse *estrago* por contato com a substância recebe o nome de *dohönese*. Já o malefício causado em toda uma comunidade com o fim de prejudicar seus moradores a ponto deles resolverem sair do local recebe o nome de *a’pekase*. O relato também destaca o papel do *pajé yai* e do *kumu*, o primeiro responsável em compreender qual tipo de magia fora operada e o último em realizar *benzimentos* para desfazer o mal vinculado.

A feitiçaria utilizada para explicar tragédias, malefícios e infortúnio talvez evoque, inicialmente, um breve comentário de Bateson (2008) ao dizer que os Iatmul têm uma espécie de paranóide relacionada à feitiçaria. A tal paranóia, termo que denota, grosso modo, atividade mental em desequilíbrio, defrontam-se as racionalizações de Pedro M. Ocorre que desde E. Pritchard (2005) sabe-se que há mais bruxaria no céu e na terra do que supõe o sistema biomédico ocidental mencionado pelo interlocutor. Mais que isto, como entre os Azande, também no baixo Uaupés a feitiçaria envolve, preferencialmente, pessoas próximas umas das outras (veremos adiante que isso também é válido para o alto Xingu). Ou seja, os feiticeiros tenderiam a ser procurados entre os vizinhos e pessoas de equivalente condição social. Ensina-nos também Prithchard que entre os Azande o causador do infortúnio geralmente é um invejoso ou desafeto. Lembremos-nos das palavras de Pedro M., “*eles tinham ciúme e raiva em cima da gente*”. “Eles” me parece se referir aos demais grupos que viviam próximos aos *Duca porã*. Ocorre que se entre os Azande os oráculos auxiliam na revelação de quem é o bruxo, entre os grupos tukano oriental do baixo Uaupés, como vimos, pode-se até descobrir ou sugerir qual

tipo de feitiçaria fora vinculada, mas o responsável pelo dano ocuparia um lugar de anonimato sobre o qual parece pairar, sobretudo, acusações<sup>66</sup>.

Nesse ponto é interessante retomar o que diz Vanzolini (2015) a respeito da feitiçaria xinguana. A autora afirma que os **maus sentimentos entre parentes** frequentemente estão associados ao ciúme e à inveja (*temyzotu*) e ditam a lógica da feitiçaria xinguana. Isso porque toda feitiçaria no alto Xingu provém de outro xinguano. Ou seja, a feitiçaria não ocorreria necessariamente entre inimigos, mas sim entre pessoas que se identificam pela adoção de uma ética pacifista entre si. Por isso Vanzolini se propõe a analisar uma dinâmica social xinguana que, argumenta, contradiz certas imagens do *socius* amazônico. Vanzolini observa que o termo aweti *mo'at* designa tal moral pacifista que, no entanto, nunca está plenamente garantida. Pois ainda que ser gente, nos termos aweti, é não ficar bravo, a abdicação da violência nem sempre ocorre. Em linhas gerais, o argumento de Vanzolini é o de que a feitiçaria forneceria uma perspectiva tanto “estrutural” quanto “histórica” da comunidade xinguana (aspas da autora), que só pode existir a partir de intermináveis processos de tornar-se, deixar de ser ou manter-se xinguano.

Ao argumentar que **a feitiçaria ocorre preferencialmente entre aliados matrimoniais ou políticos**, e não entre inimigos, a autora afirma que:

O feiticeiro é em geral alguém reconhecido como parente por sua vítima, e a própria feitiçaria é remetida às expectativas frustradas do feiticeiro, **decorrendo, em última instância, da ausência de um compartilhamento esperado: tipicamente, o feiticeiro é um vizinho ciumento de algo que não lhe foi oferecido pelo outro, ou raivoso porque uma comida pedida lhe foi negada** (Vanzolini 2015:352).

O feiticeiro – tipicamente um vizinho ciumento e raivoso - agirá utilizando-se de sua principal matéria-prima: flechinhas minúsculas que ora podem ser diretamente atiradas contra a vítima com um arco em miniatura que apenas os feiticeiros têm, ora amarradas a um resto de comida, parte corporal ou pertence roubado da vítima. Em ambos os casos, a violência se dá por meio de algo que constitui ou virá a constituir a pessoa. Dessa forma, a feitiçaria não apenas requer a proximidade corporal entre feiticeiro e vítima como também a promove. Por fazer do próprio corpo da vítima o instrumento de sua morte, Vanzolini argumenta que certas técnicas de feitiçaria parecem prevalecer em contextos em que o malefício é posto em movimento por

---

<sup>66</sup> Já entre os Iatmul da Nova Guiné em alguns casos a autoria da feitiçaria é assumida publicamente (Bateson 2008).

relações entre pessoas próximas, uma vez que aquilo que compõe pessoas através de relações passa a ser o meio de sua dissolução ou alteração. Por isso a feitiçaria interna xingwana não seria um caso isolado na Amazônia, ainda que, de acordo com a autora, a literatura amazonista das últimas décadas tenha conferido rendimento etnográfico e teórico muito maior às práticas de feitiçaria voltadas para fora do grupo social do feiticeiro, práticas frequentemente associadas à guerra (Rivière 1970; Overing-Kaplan 1986 *apud* Vanzolini 2015) <sup>67</sup>.

Para o ritual funerário do quarup e outros rituais intercomunitários xinguanos, Vanzolini afirma que se, por um lado, tais rituais reafirmam periodicamente o compartilhamento de um mesmo código estético e moral, também recriam as diferenças entre os grupos locais/étnicos, uma vez que tais grupos se apresentam como adversários na luta do huka-huka. Por sua vez, o jaguar é figura prototípica tanto do feiticeiro xingvano quando dos campeões de luta. Para os xinguanos um aliado é sempre um possível feiticeiro e a terminologia aweti empregada na feitiçaria a inscreve no campo da guerra, do xamanismo e da caça<sup>68</sup>. A feitiçaria xingwana surge nas interações cotidianas através das quais as pessoas se afirmam como parentes ou não: uma irrupção da violência a partir do centro da vida social, uma guerra constantemente produzida pela própria dinâmica do parentesco, uma forma pervertida da guerra.

Vanzolini argumenta que o tema da feitiçaria tem sido pouco explorado devido à polarização temática da etnologia regional que se viu preocupada ora com a reprodução intracomunitária de identidade, ora com as relações de predação voltadas para o exterior do *socius*. Com isso, deixou-se de lado a **endoviolência**, que atravessaria os dois polos, vinculada a uma produção interna de alteridade. Aqui, a feitiçaria estaria vinculada a um projeto de identificação – sempre ainda a se realizar - que move os coletivos demonstrando que não há pacificação sem produção de violência. Algo, por sua vez, que remeteria à formulação de Viveiros de Castro (2002) a respeito do parentesco ameríndio como um processo de construção de identidade a partir da diferença. Se para os xinguanos todo feiticeiro é um ex-parente é

---

<sup>67</sup> Vanzolini também retoma a tese de Bruce Albert (1985) sobre os Yanomami por considerá-la a etnografia mais detalhada sobre feitiçaria na Amazônia. De acordo com a autora, ainda que Albert argumente que a técnica utilizada para o ataque – “feitiçaria de guerra” - seja destinada a um grupo inimigo que se localiza fora do conjunto multicomunitário de aliados, o próprio autor demonstra que os limites do que seja interno ou externo a tal conjunto multicomunitário de aliados nem sempre estão claros. Isso porque as relações de aliança e inimizade entre os grupos yanomami não seriam estáveis. Em linhas gerais, Vanzolini argumenta que a dinâmica das alianças intergrupais yanomami permite pensar que a distinção entre as diferenças internas no *socius* xingvano e aquelas entre os conjuntos multicomunitários yanomami e seus inimigos seria mais de grau do que de natureza.

<sup>68</sup> Formas de relação com a alteridade humano e não humano centrais no processo de constituição de corpos individuais e coletivos na Amazônia, conforme vem sendo demonstrado na etnologia americanista desde a década de 1980 (Taylor 1994; Viveiros de Castro 1986, 1993; Fausto 1999, 2001; Vilaça 1992; Sztutman 2005 *apud* Vanzolini 2015)



porque a inimidade trata-se da forma básica ou primeira de toda a relação para os povos ameríndios, por isso todo parente é um inimigo potencial. Já o medo do feitiço seria o próprio medo que a influência daqueles com os quais se está fisicamente ligado através das trocas geradas na vida cotidiana pode exercer sobre os seus corpos e vidas.

A meu ver, os argumentos de Vanzolini (2015) são muito válidos para o que temos descrito até aqui. De uma maneira geral, temos corroborado o argumento de que a feitiçaria ocorre entre parentes próximos e que as técnicas de feitiçaria se assemelham às expedições guerreiras - o xamanismo guerreiro muito bem observado e descrito por Oliveira (2016) para o rio Tiquié. Já no baixo Uaupés, os destinatários dos infortúnios me parecem ser aqueles com quem se constroem relações próximas – vide o caso do pajé *karapanã* ou o assassinato ocorrido em Ananás descritos anteriormente.

A feitiçaria no baixo Uaupés pode vir à tona a partir das relações de agnação e não somente com relação aos afins – aliados políticos e matrimoniais. Lembremos do relato de Pedro M. ao dizer que os *Duca porã* foram soprados por terem crescido demais. Tal ponto será retomado no próximo capítulo a partir dos Desana. Como veremos, a feitiçaria seria lançada a partir das motivações de um determinado grupo de *irmão maior* em conter o crescimento de um grupo de *irmão menor*. Assim como Vanzolini aponta para a centralidade dos corpos, no baixo Uaupés também nessa modalidade de agressão xamânica ressalta um aspecto específico relativo ao corpo: no caso, ataca-se justamente a capacidade reprodutiva das pessoas tornando-as incapazes de gerar descendentes. Ao minar a capacidade de crescimento do grupo agnato a posição de *irmão maior* daquele que realizou a feitiçaria é mantida. Um exemplo de que entre os Tukano Oriental a feitiçaria é meio para se realizar pretensões políticas. Por último, cabe apresentar na próxima seção uma breve consideração a respeito de um termo tukano que pode nos ajudar a alargar a compreensão de tais processos.

### **3.4.1 *Mahkari uase*: ciúmes, raiva e abandono**

*Mahkari wase* foi o que respondeu Maximiliano quando, via *facebook*, o perguntei, em 2014, se havia uma expressão em tukano para se referir à saída dos moradores de suas comunidades.

O assunto fez parte de uma conversa que tínhamos sobre sua recente moradia em Manaus e a forma pela qual os Tukano denominam os deslocamentos efetuados rio abaixo.

Há uma tradução disponível proposta por Ramirez (1997) tomando-se os dois vocábulos que compõem a expressão: *mahkari* é o plural de *mahkâ*, “lugar habitado”; *wase*, uma variação de *wã'si*, é traduzido por “em forma de escama”. Ramirez exemplifica o último vocábulo com a sentença “masí kasêro wase” = “pessoa de pele escamada”. *Mahkari wase* aproximar-se-ia, então, a “lugares habitados de maneira escamada” ou “lugares habitados em forma de escamas”, o que, inicialmente, não me pareceu fazer muito sentido.

Levei essa tradução inicial para o campo, primeiramente entre alguns moradores tukano da comunidade São Pedro, também no baixo Uaupés. Eles indicaram outra tradução para *wase*, qual seja, *soprado* ou *estragado*. Trata-se de uma tradução possível no dicionário tukano-português de H. Ramirez, uma vez que a palavra é grafada como *uase*. Por sua vez, *soprado* é condição daquele ou daquilo que foi alvo de ataque xamânico. Alguém ou um lugar *soprado* ou *estragado* denota um xamanismo maléfico operado a partir da manipulação de um conjunto de fórmulas verbais ou utilização de substâncias (plantas (veneno), cigarros, bebidas) com a finalidade de produzir doença, como vimos anteriormente.

Já a tradução fornecida por Pedro M. indica a saída definitiva de um morador, com a palavra *uase* traduzida por raiva,

Mahkari uase, tem vários motivos, **por conflitos ou por problemas de terra**, também porque lá não dá como plantar ou colher em abundância ou é falta de peixe. Por um motivo ou outro tem essa desavençazinha e vai embora, **vai com cunhado ou vai com sogro**. Pode ser que o sogro esteja num lugar onde há muito peixe ou cunhado que casou com a filha desse camarada que está querendo ir. “**Onde está nossa filha ou minha irmã? Lá é melhor, vamos pra lá.**”, ele pensa. Essa é a saída. Aqui dentro do uase é uma vez que ele deixa mesmo, vai de vez, não retorna mais não. Quer dizer, deixou essa comunidade e foi embora pra nunca mais voltar. Mahkari uase...deixou essa comunidade e foi embora. **Uase é raiva, fica com raiva e vai embora, vai embora com raiva...então deixou a comunidade dele, mahkari uase.** (Pedro M., abril de 2016, em Ananás).

Temos, então, três traduções para *wase/uase*: escamado, soprado e raiva. A tradução para escamado pode fazer sentido se aproximarmos “escama” a “farpa”, cuja palavra em yuhupdeh,

por exemplo, é *baa* (Lolli, *com. pessoal*). Nesse sentido, tanto a palavra tukano *wase* (traduzida por Ramirez) quanto a palavra yuhupded *baa*, embora pertencentes a famílias linguísticas distintas, podem aludir à imagem de algo que se desprende, fica solto, enfim, um ponto de fissura ou ruptura. Os deslocamentos dos grupos evocariam a imagem de farpas e espinhos como tipos de feitiços que produziriam lascas, ou seja, processos de decomposição.

Por sua vez, as traduções “soprado” e “raiva” também adquirem muito sentido. Pois ambas podem ser vinculadas às situações conflituosas e que remetem, como temos visto, aos usos da feitiçaria e à produção de um sentimento negativo – alguém que efetua feitiçaria é alguém que está raivoso. Por sua vez, é possível e preciso vincular a palavra raiva ao sentimento de inveja em que raiva/inveja/feitiçaria formam um conjunto passível de ser mobilizado em circunstâncias específicas da vida social ameríndia. Ao dizer que **“Uase é raiva, fica com raiva e vai embora, vai embora com raiva [...] então deixou a comunidade dele, mahkari uase”** Pedro M. me parece indicar um princípio de rompimento com relações até então relativamente harmoniosas, algo que talvez se aproxime do princípio da reciprocidade negativa que Overing (2002) identificou entre os Piaroa. De toda forma, alguém que vai embora talvez passe a ser localizado e a se localizar em algum ponto exterior ao *socius*. Se isso faz algum sentido, a dispersão com sua força disruptiva (de corpos e grupos) talvez seja algo extremamente perigoso e temido.

Até aqui nos parece que a expressão *mahkari uase* pode ser utilizada tanto para se referir à feitiçaria veiculada aos *Duca porã* como para explicar o próprio conflito que levou ao assassinato na comunidade ou outros infortúnios decorrentes das dificuldades em se manter a convivialidade entre os grupos. No entanto, raiva, ciúmes e vingança seriam sentimentos fundamentalmente de gente humana? Nesse ponto, o que dizer das agências das gentes outras existentes em Ananás?

### 3.5 AS PORTAS DOS ENCANTADOS

Em uma de nossas conversas perguntei a Pedro M. se era necessário realizar algum tipo de *benzimento* ou manter algum cuidado especial para se morar em Ananás. Já tinha ouvido que a comunidade era um lugar perigoso e que possuía vários *lugares sagrados*, muitos desses, inclusive, citados nas narrativas rionegrinas que tratam dos processos de formação e transformação da humanidade. Pedro M. me respondeu dizendo:

**Aqui nós não temos mais esses ritos**, essas tradições em nossas cabeças. Os antigos fizeram, prepararam o lugar, acalmaram os *encantados*. **Ananás é uma casa que tava com as portas assim pra frente, as portas dos *encantados* estavam voltados para a beira do rio**. Então chegou um pajé lá de cima e disse que nós moradores estavam à disposição deles, qualquer coisa sentia aquela dor de cabeça, dor de corpo, *encantado* que fazia essas brincadeiras...então aqui quando ia na mata a pessoa se perdia com facilidade (Pedro Meirelles, abril de 2016, em Ananás).

A posição espacial da comunidade é anunciada no relato a partir de uma referência xamânica. Ananás é uma *casa de transformação* cujas portas, as portas dos *encantados*, precisaram ser voltadas para a floresta. Houve um tratamento xamânico para acalmar os *encantados*, uma adequação do local alterando sua orientação para que as pessoas conseguissem habitá-la sem sofrer agressões<sup>69</sup>. Ou seja, **tratava-se de um local inapropriado para se estabelecer moradia devido ao potencial agressivo ali existente**. Maximiliano já havia me dito que os primeiros moradores, ainda a montante, realizaram alguns procedimentos xamânicos para acalmar o lugar, algo que Pedro M. corroborou ao citar a operação específica que fora realizada.

Mas, quem são os *encantados*? Segundo P. Meirelles,

Encantados são todos esses que nós chamamos de bicharada do mato, calango, cobra. Até mesmo as árvores tem que ser benzidas, para o pajé todos esses são encantados. Esses que estragam, os *wai-masã*. Encantado é um ser, por exemplo, a gente fala de botos, fala de pessoas das árvores, a gente fala de cobras, a gente fala de borboletas, fala de calango, esses pra nós são encantados. Se a pessoa não está bem protegida, segundo a tradição, ou quando a menina está menstruada o encantado estraga. Tanto a mulher como o homem também. Quando o homem é casado e não segue os rituais dos antigos esses encantados vão castigar, vão fazer o corpo da pessoa sofrer. Então ele tem aquelas dores dos rins, aquela febre, dor de

---

<sup>69</sup> Ver mais sobre em Sarmiento (2018). Para uma ampla discussão acerca dos *wai masã* e críticas com relação à tradução para peixe (*wai*) gente (*masã*) ver Barreto (2013).

cabeça, enjôo, vômito com febre e feridas. No nosso mundo de crença tudo isso é efeito do encantado. (Pedro M., julho de 2013, em Taracuí).

Ao explicar sobre os *encantados*, Pedro M. alude à categoria, aparentemente englobante, de “bicharada do mato”. Além de animais - calangos, botos, borboletas e cobras – o interlocutor identifica as pessoas das árvores como esses seres, em tukano, os *wai-masã* (*wai* = peixe; *masã* = gente), que *estragam*. Estragar, aqui, pode ser compreendido como os ataques que os *encantados* direcionam àqueles que, sem a devida proteção, tem seus corpos castigados por dores e doenças. Em momentos específicos do ciclo de vida, pessoas de ambos os sexos – mulheres durante a menstruação e homens casados, por exemplo – que ignoram os *rituais dos antigos* - são mais suscetíveis a esses ataques. Fundamentado nessa *tradição e mundo de crença*, Pedro M. explica que as dores que atingem os corpos humanos são provocadas pela ação dos *encantados*.

Os *encantados* estragam os corpos humanos porque são movidos por sentimentos de inveja e raiva. Sentimentos, por sua vez, que teriam se originado durante o processo de formação da humanidade, como explica Pedro M.:

Quando a canoa que os autores [indígenas rionegrinos] falam, essa canoa que ia trazer o pessoal para aparecer aqui na cachoeira de Ipanoré, toda essa gente estava dentro dessa canoa e quando ela ia sair alguns não estavam no momento de embarcar. **Quem não embarcou no momento, ficou pra trás, o barco veio embora. Então, por isso, eles com todos os outros colegas estão com raiva dessas pessoas que se formaram seres humanos. Essa é a raiva do boto, por exemplo.** Então ele vai dá surra, vai fazê estrago para o corpo das pessoas, tanto pra homem como pra mulher (Pedro M., julho de 2013, em Taracuí).

O relato de Pedro M. se inicia com a alusão ao conhecido e já mencionado tema da viagem de uma cobra-canoa que trouxe em seu ventre todos os *pâmiri-masã* (*pâmiri* = transformação; *masã* = gente). Essa “gente da transformação” inclui diversos grupos indígenas da região, como os próprios Tukano, mas também os Desana e Pira-Tapuia, por exemplo. Ainda que as narrativas sobre a formação da humanidade tenham nuances de acordo com as diferentes

versões (ver narrativa tukano em Andrello 2006), o ponto alto desse processo, como vimos, diz respeito à emergência da humanidade através de um buraco existente na laje da cachoeira de Ipanoré, localizada no médio curso do rio Uaupés. É após a saída desse buraco que a humanidade já pronta – ou seja, com corpos propriamente humanos – encerra uma longa viagem desde seu ponto inicial, o Lago de Leite – situado a leste, localizado na baía de Guanabara, mas também em Manaus e Belém. O que é ressaltado no relato de Pedro M. é a condição de embarcado como meio para se atingir a humanidade. Ou seja, somente aqueles que realizaram a viagem é que se tornaram humanos. Como muitos não conseguiram embarcar, não concluíram o processo de transformação em seres humanos, nutrem raiva pelas pessoas atentando contra seus corpos através dos *estragos*. O interessante a anotar é que a relação entre raiva, inveja e *estrago* aparece em um plano para além das relações intra-humanas.

Pedro M. também indica o papel fundamental que o *benzedor* exerce no controle desses ataques. O *benzedor* pode agir justamente sobre os sentimentos dos *wai-masã*, contendo sua raiva,

O benzedor quando benze vai chamar esses bichos todos, ele vai acalmar no ritmo do benzimento dele, colocar no lugar da casa dele, fazer com que ele fique calmo. Outros fazem outro tipo. Então são vários jeito de benzimento. Eles são maléficos, todos eles. Então por isso, nós chamamos de uma palavra só... *wai-masã!* *Wai-masã* é gente-peixe ou peixe-gente, não sei, tanto faz. São seres que podem fazer mal pra outras pessoas. (Pedro M., julho de 2013, em Taracuí).

Ao procurar destacar a localização perigosa de Ananás, bem como caracterizar, a partir dos relatos do interlocutor, os agentes e suas formas de atuação sobre os moradores da comunidade, uma condição mais estrutural parece envolver uma aparente oposição/disputa entre seres humanos e os *wai-masã*. Condição essa que assumiria contornos ainda mais emblemáticos quando lugares habitados por pessoas sobrepõem-se a espaços xamânicos de potencial perigo, ou seja, comunidades construídas em locais especialmente perigosos, como parece ser o caso

de Ananás, uma *casa de transformação*<sup>70</sup> cujas portas estavam voltadas para as residências dos moradores.

- Seu Pedro, como se diz nas narrativas sobre o surgimento da humanidade, Ananás é uma *casa de transformação*? - perguntei. Ao que respondeu:

Aqui tem vários lugares, porque quando o autor [das narrativas] fala, ele vem trazendo, a partir do Rio de Janeiro, todos esses lugares. Ele menciona também vários lugares de Ananás. No Igarapé de Buritirana, lá dentro tem lagos com nomes, onde tem, por exemplo, um lugar no meio, uma carreira de mato assim... mato crescido. No meio do lago tem primeira parte cobrindo o igarapé e depois em um espaço um pouco longe tem outra carreira. **Aí foi onde as mulheres tiveram a primeira iniciação, menstruação, elas eram guardadas nessa casa. Então esses mato, essas fileira de cobertura de matos é, dentro da tradição, dentro da cultura, são aqueles pari, aquelas talas, tecido, que está defendendo a mulher que está lá dentro para o *encantado* não provocar doença, está guardando elas.** Tem o lago que se chama casca de mandioca e tem outro lago onde eles procuraram alimentar de frutas favoráveis para o corpo se desenvolver, pra sentir bem forte. (Pedro M., julho de 2013, em Taracuí).

Pedro M. continuou fazendo referência a outros lugares em que, em suas palavras, “*a mitologia pega*”,

Então tem outros lugares nesse trecho, lugares onde a mitologia pega também. Esse Cururu ponta, por exemplo, é um lugar onde quem desenvolve a tradição fala. **Depois onde tem o porto do Ingá e a ilha do Ingá é considerada uma casa quando ele benze, ele vai benzê chamando aquele ingá, aquele caldo para o seu corpo desenvolver, pra sentir bem forte, aliviado, fora de doença.** Esses lugares assim de mitologia têm sim, têm vários. Tem a casa do boto onde

---

<sup>70</sup> Como temos visto ao longo da tese, para os povos Tukano o processo de transformação na humanidade atual se deu através de uma viagem no bojo de uma cobra-canoa. Ao longo do percurso, foram feitas paradas em certos locais, as casas de transformação, que são casas subaquáticas da gente-peixe, locais onde, ao obter novos instrumentos, fazem crescer seus respectivos grupos (Andrello 2012).

antigamente tinha barulhos estranhos, tinha procriação deles, quando os botos nasciam choravam como criança. Um pouco mais pra frente tem um lugar onde um estranho de madrugada, ele sempre passava. O estranho passa toda madrugada ali, antes do galo cantar ou quando o galo já cantava - olhando o relógio seria entre duas, três horas da madrugada, aí ele passava. Pescador estranho: encantado! Aí os antigos dizia que ali é lugar do encantado. (Pedro Meirelles, julho de 2013, em Taracuí).

No relato, Pedro M. faz citações a vários lugares considerados importantes, referidos como *casa* ou lugar do *encantado*. Inicialmente, o interlocutor refere-se aos autores que citam, em suas narrativas, os inúmeros lugares que compõem a rota de criação e transformação da humanidade desde seu início, localizada no Lago de Leite, como supracitado, na baía de Guanabara, por isso, a referência ao Rio de Janeiro.

As narrativas registradas, por isso a referência de Pedro M. aos autores, citam esse longo caminho percorrido pela cobra-canoa ancestral. Por sua vez, os *benzimentos* também refazem esses caminhos, por isso Pedro M. diz, em um dado momento, que “*Cururu ponta é um lugar onde quem desenvolve a tradição fala*”, ou seja, são os *benzedores* quem desenvolvem a *tradição* e, ao realizarem os *benzimentos*, mencionam alguns lugares, considerados como *casas*, como a ilha do Ingá, nesse caso, citada para que seu caldo atue no bom desenvolvimento do corpo. Ou seja, os *benzimentos* e as narrativas dos autores ao retomarem essa longa rota percorrida pelos ancestrais da humanidade, mencionam, chamam, aludem, em suma, **nomeiam lugares** emblemáticos, lugares tidos como *Casas de Transformação*, lugares onde eventos importantes ocorreram nesse longo processo de criação e transformação da humanidade.

De acordo com Oliveira:

Algumas *Casas de Transformação* possuem significado especial por demarcarem pontos da viagem em que os quase humanos vão tornando-se humanos gradativamente, à medida que atingem certas fases do ciclo vital, as quais são mencionadas pelos kumua durante os benzimentos de parto, nominação e puberdade, por outro, **há também lugares e casas maléficas** onde encontraram ameaças e desafios: doenças, como varíola, decorrente das pessoas que não conseguiram local no Buraco de Transformação; dilúvio, incêndio; Anta e monstros – *Sepirō* (monstro cobra), *Dasepirō* (Cobra Tukano) –, que vão sendo enfrentados por *Yepa Okhu*, *Doetiro* e outros demiurgos com ajuda e os poderes do Avô do Universo e até mesmo dos Diroa, os irmãos trickster da mitologia Tukano (Oliveira 2016: 79).



No caso de Ananás, as referências aos lugares podem ser sistematizadas da seguinte forma:

<i>Casas de Transformação citadas nos benzimentos e Lugares dos encantados</i>	<b>Evento ocorrido/atributo em questão</b>
Cururu ponta	Impreciso
Ilha do Ingá	<i>Casa</i> onde existe um caldo que atua no bom desenvolvimento do corpo
Lagos do Igarapé Buritirana	- Mulheres tiveram primeira menstruação - Lugar onde os ancestrais se alimentaram de frutas favoráveis ao fortalecimento do corpo
Lugar do <i>Encantado</i> (dentro da comunidade)	Pescador estranho passa durante a madrugada
Casa do Boto	Antigo local de procriação dos botos que choravam feito crianças

**Tabela 1.** Casas de transformação e lugares dos encantados de Ananás (elaborado pelo autor).

Tomando todos esses lugares em um conjunto, num primeiro grupo, localizaríamos Cururu Ponta e a Ilha do Ingá, ambos ativados nos *benzimentos* pelos seus atributos benéficos (ainda que somente o atributo da Ilha do Ingá tenha sido citado). No segundo grupo, os lagos existentes no igarapé Buritirana, em que eventos importantes ocorreram durante a viagem ancestral, por exemplo, o isolamento das meninas durante a menarca. Por último, o lugar do *encantado*, sem nenhum vínculo com os *benzimentos*, onde ocorreria o mesmo evento todos os dias, a passagem de um pescador estranho pelo interior da comunidade. É interessante notar que este *encantado* não se enquadra na categoria de “*bicharada do mato*”, pois se trata de um ser com aparência humana e apesar de sua constante aparição, nenhum perigo ou malefício foi a ele atribuído.

Em seu conjunto, acredito que as referências a esses diferentes lugares apontam para a complexidade implícita no estabelecimento e continuidade da moradia em Ananás. Nesse

ponto, as relações entre humanos e não humanos precisam ser devidamente consideradas ao se analisar as trajetórias dos grupos que vêm ocupando historicamente o local. Isso quer dizer que os motivos do fracasso de Ananás, uma comunidade que atualmente conta com apenas dezoito pessoas, não poderia ser compreendida apenas na relação entre os grupos, mas dos grupos com o local, ou melhor, com as potências/poderes próprios desta *Casa de Transformação*. Do mesmo modo, poderíamos postular que mesmo com poucos habitantes Ananás resiste e, a partir deste ponto de vista, o fracasso talvez seja mais uma maneira equivocada de ler sua história, pois apesar das forças contrárias aí se continua a produzir e reproduzir relações sociais. O local teria sido minimamente domesticado/amansado/pacificado? Pois é preciso considerar que Ananás possui uma fama de lugar *soprado* que, por exemplo, é evitado como lugar de pouso assim que as pessoas passam a ter conhecimento deste assunto. Lugar em que a mata levaria as pessoas a se perderem facilmente, onde se escuta os botos chorarem como crianças. “*Então é aqui na casa do onça que o professor faz pesquisa?*”, me disse certa vez um viajante em busca de peixes de passagem pelo local.

### **3.6 ANANÁS É DE QUEM?**

Em nossas primeiras conversas, Maximiliano apontou o poder e a riqueza que se concentrou em Ananás como as possíveis razões para a tragédia que assolou o local com o abandono generalizado que se seguiu à morte de um de seus moradores no início da década de 1990. Maximiliano se referiu a este período como uma “*época de esplendor*”, marcada pela presença de gado, de uma escola e pela participação ativa no processo de reivindicação pela demarcação das terras indígenas.

Maximiliano pode ser considerado um dos moradores que se destacaram nessa época. Pois no final da década de 1980 ele atuou como professor da comunidade tornando-se representante do baixo Uaupés nas assembleias regionais, o que o levou a participar ativamente da fundação da FOIRN, em 1987 (cf. Menezes & Rodrigues 2014). Em suma, a biografia de Maximiliano compõe uma das tantas linhas da história mais recente de Ananás. A ida de Maximiliano para São Gabriel da Cachoeira está vinculada ao seu crescimento pessoal, ou melhor, às formas específicas pelas quais conseguiu concentrar conhecimentos e status. A trajetória de Maximiliano sugere uma espécie de dispersão positiva, pois sua saída de Ananás

não fora motivada pela raiva, como tratamos na seção passada, e sim pela busca por sucessivas posições de importância no movimento indígena rionegrino.



Fig. 3: Maximiliano Menezes, importante liderança no movimento indígena amazônico (Foto de Beto Ricardo).

Ananás me parece não ter conseguido proporcionar a mesma espiral ascendente a todos os seus ex-moradores, pois muitos teriam saído do local após sérios conflitos, acusações de feitiçaria, mortes. O próprio local tornou-se esvaziado e os atuais moradores, como Pedro M., relembram da “*época de esplendor*”, a que se referiu Maximiliano, em um horizonte cada vez mais distante do presente. No entanto, o caráter positivo próprio à trajetória de Maximiliano talvez se contraponha à satisfação que pode ser percebida nas falas de Pedro M. ao se referir à sua permanência no local, conquistada às duras penas por ele e seus parentes mais próximos. Neste sentido, sair para conquistar posições sociais para além dos limites da comunidade talvez não seja algo tão distinto a conseguir permanecer em um local em franca decadência. Afinal, Pedro

M. é considerado a principal liderança do local, pois além de ex-professor e um dos moradores mais velhos, também é um respeitado *benzedor* e o catequista da capela São José que continua em pé na comunidade. Mas antes de avançarmos em aproximações de tal natureza, vejamos mais um pouco sobre algumas faces da migração entre os Tukano.



Fig 4: Capela São José da comunidade Ananás (acervo pessoal)

Brandhuber (1999) tece considerações interessantes sobre as migrações ocorridas entre os grupos tukano. Para a autora, os conflitos, os processos de fissão dos grupos e a alta mobilidade espacial são as razões principais desses movimentos migratórios. A essas se somariam as recentes aspirações de ascensão social vinculada à importância atribuída à educação. Religião, idade e gênero são as categorias analíticas utilizadas pela autora para compreender os deslocamentos da vida comunitária em direção aos centros urbanos, como São Gabriel da Cachoeira.

Brandhuber retoma Goldman (1963) e C. Hugh-Jones (1979) em seus argumentos de que as tensões sociais não são socialmente aceitas no noroeste amazônico. **Pois quando sentimentos desequilibrados e raivosos tornam-se insuportáveis a pessoa que é a causa das tensões ou as outras vão embora** (talvez aqui possamos retomar a expressão *mahkari uase* de Pedro Meirelles). No recorte analisado pela autora, as brigas assumiriam um papel central na ocorrência de migração permanente, pois em todos os casos investigados as famílias chegaram a um ponto em que algum tipo de conflito tornou desconfortável a vida na comunidade. A autora também pondera acerca da dificuldade encontrada ao abordar os conflitos com os seus interlocutores.

É muito interessante a observação que Brandhuber faz em relação às descrições elaboradas sobre as sociedades do rio Negro, que tenderiam a enfatizar as relações harmoniosas na vida cotidiana. Talvez tal imagem esteja vinculada à hesitação em abordar as relações conflituosas e os deslocamentos. Pois Brandhuber diz que os interlocutores - mas também o Estado e as Igrejas - localizam na educação, na busca por trabalho e atendimento médico os principais motivos para os deslocamentos. Somente a partir de um grau de conhecimento razoável entre o pesquisador e os interlocutores é que se iniciariam as alusões aos conflitos que, enquanto categoria de análise, sustenta a autora, poderia fornecer um quadro mais completo e uma visão mais ampla sobre as razões das migrações.

A autora define **migração** como a modificação voluntária e permanente da residência por uma ou várias pessoas e **mobilidade** como a vontade para a execução voluntária de uma pequena mudança espacial. Dessa forma, a mobilidade, que é planejada para ser relativamente de curto prazo (visita a parentes), pode converter-se facilmente em migração se uma família ou a pessoa decidirem que a vida é mais agradável em outro lugar, ou se houver mais terra fértil, uma possibilidade de ganhar salários ou quando os laços à comunidade "original" (que já poderia ser uma localidade diferente daquela que a pessoa nasceu) são interrompidos por um

dos lados. Para Brandhuber (idem), fortes evidências indicam a migração e a mobilidade como elementos inerentes à socialidade do noroeste amazônico. A alta mobilidade espacial poderia ser atestada ainda na observação de C. Hugh Jones (1979) de que entre os grupos do Uaupés é difícil identificar quais são os moradores temporários, visitantes ou moradores fixos de uma comunidade específica.

Os motivos que caracterizariam a mobilidade no cotidiano são as visitas regulares a parentes, o trabalho na roça de alguém a quem se deva um favor, as idas a São Gabriel para vender produtos, trabalhar para algum comerciante, receber aposentadoria e a procura por tratamento xamânico ou médico. A autora compartilha com o argumento de C. Hugh-Jones (*op.cit.*) de que a busca por uma terra propícia às roças, com boa quantidade de peixes e caça disponíveis, são algumas das muitas razões que levam as pessoas a mudarem sua casa de local. Outro importante fator de deslocamento indicado por Brandhuber seria o conceito de **feitico** associado às doenças.

A autora explica que a doença é concebida entre as sociedades do rio Negro em termos de feitico ou descuido das regras alimentares e sociais. A feitiçaria é sempre enviada de alguma forma. A vítima ao ser *soprada* fica envenenada até que ela seja afetada. Etnógrafos frequentemente mencionam comunidades que foram abandonadas depois da morte de uma pessoa importante, em geral, ou uma morte especialmente inesperada, em particular. Quando uma morte não pode ser prontamente justificada, alguém de dentro ou fora da comunidade torna-se suspeito de feitiçaria e, ao menos, os parentes próximos da pessoa partirão. A feitiçaria, nesse sentido, pode ser a consequência ou o começo de relações deterioradas.

Ainda que as indicações de Brandhuber (1999) se refiram aos Tukano Oriental de uma maneira generalizada, acredito que há contribuições notáveis dessa autora para a compreensão do que tenho descrito acerca dos grupos de Ananás. Retomemos o que temos até então: i-) o possível desentendimento que teria motivado os *Sanadepó porã/Duca porã* a partirem em direção ao baixo Uaupés; ii-) as dispersões generalizadas; iii-) as fugas e transformações socioespaciais face ao contato com os *patrões*; iv-) os perigos em crescer demasiadamente e acumular prestígio e poder, tanto do ponto de vista da pessoa, do grupo ou da comunidade v-) a relação entre ciúmes-raiva-feitiçaria que destacamos em outras seções.

Em termos específicos da feitiçaria, Brandhuber observa que uma “catástrofe natural” geralmente indica a ocorrência de um *sopro* sobre alguma vítima. No caso de Ananás, o leitor

deve se lembrar da invasão de ferozes araras, interpretada pelos moradores como sinal de mau presságio. Aqui é preciso ponderar que “catástrofe natural” tal como se refere a autora, parece-nos ter suas razões em causas sociais. Pois a desgraça que abate sobre a comunidade é lida localmente como uma evidência ou manifestação dos atos de alguém e, por isto, as razões vinculam-se sempre ao quadro das relações sociais novas ou antigas. Em suma, “catástrofe natural” não seria exatamente “natural”, mas sim eventos diretamente agenciados por sujeitos ou grupos específicos.

Se as acusações de feitiçaria estão intimamente ligadas às relações sociais em desequilíbrio – e têm na migração de parte dos envolvidos diretos ou seus parentes uma consequência direta - o que, por sua vez, agiria a favor e contra na manutenção do bom estado de ânimo em uma comunidade? Em termos mais simples, o que motiva as pessoas a permanecerem em um mesmo local e o que faz cindir tal possibilidade? Aqui cabe retomar Goldman (1963), sobre os Cubeo. Entre esses, o autor observa um processo permanente de formação e fissão de entidades sociopolíticas. Por sua vez, a participação conjunta em rituais facilitaria a assimilação de novos segmentos a unidades maiores. O autor também aponta o princípio da “conexão-autonomia” (linkage-autonomy) que permite - apesar do conjunto de relações agnáticas que vinculam diferentes clãs no interior de um grupo exogâmico maior - a cada unidade uma ampla autonomia em regular sua assiduidade em festas intercomunitárias e rituais. Esta autonomia também estaria presente quanto ao território compartilhado com outros clãs de parentes próximos. Ou seja, na possibilidade de escolha em permanecer ou deixar o território. Segundo o autor, este princípio atende a um aspecto emocional muito valorizado entre os Cubeo: o humor e o ânimo coletivo, condição fundamental para a manutenção de **conforto psíquico**. Conflitos envolvendo co-residentes, acusações de feitiçaria, desavenças de uma maneira geral, influem para desestabilizar o estado de ânimo necessário para a boa convivência entre os grupos (Goldman 1963: 277-78).

Outra forma de abordar problemas relacionados à permanência e disputas em um determinado local é fornecida por Chernela (1993) em sua monografia sobre os Wanano, grupo tukano oriental do alto rio Uaupés. Especificamente, a autora discute questões relativas à hierarquia tradicional e co-residência de clãs a partir das transformações ocorridas em duas comunidades específicas. As considerações da autora acerca de processos que envolvem, entre outros elementos, reconhecimento da chefia e autoridade, em um caso, e legitimidade para

controle de recursos territoriais, em outro, podem, acredito, enriquecer a compreensão sobre processos relativamente análogos ocorridos em Ananás. Vejamos.

Chernela (idem) indica que a aldeia wanano de Curideri, com cerca de 80 (oitenta) pessoas, localizada no alto rio Uaupés era ocupada por dois clãs: *Olho de Arara* e seus *irmãos menores*, *Orelha de Sarigue*. Uma crise na liderança da aldeia surgiu quando, em 1975, Bati Diani, o então chefe idoso, faleceu. Tradicionalmente, seu irmão mais jovem, Dahsiro, o teria sucedido. Os missionários salesianos intervieram na sucessão tradicional propondo como chefe um homem chamado Pedro, que falava português, tinha trabalhado alguns períodos em São Gabriel da Cachoeira e pertencia ao clã dos *irmãos menores Orelha de Sarigue*. Organizou-se uma eleição cujo vencedor acabou sendo Edu, sobrinho de Dahsiro.

A autora argumenta que o resultado das eleições sugeriu a força da hierarquia tradicional. Após a vitória de Edu, seguiu-se um período de crise devido ao fato do novo chefe não ser um líder satisfatório. Mas o que faz um líder ser considerado satisfatório? O antigo chefe Bati Diani era frequentemente elogiado por sua generosidade, ou seja, pelo fato de fornecer peixe em abundância, promover muitas danças que evidenciavam a prosperidade do clã e adquirir mercadorias importadas e utensílios para a comunidade. Se esta afluência era a característica identificada da boa liderança, Edu, pelo contrário, foi mencionado pela sua *secura*, o que, em grande medida, relacionar-se-ia a ausência de desejo e preparação para conduzir a chefia da comunidade - algo que havia aceitado por insistência de seu tio. De fato, Dahsiro acabou assumindo o papel de *mahsa wami*, *irmão maior*, e manteve as danças e refeições comuns na grande casa de dança. Tudo indicava que a eleição tinha sido uma forma para enganar os missionários. De qualquer forma, durante os dois anos seguintes a chefia continuou sendo dividida. Dahsiro manteve as funções cerimoniais e principais recursos de um chefe. Para acalmar os missionários, ele relegou a Edu a árdua função de organizar o trabalho coletivo na comunidade.

Edu, por sua vez, não conseguia compelir os moradores da comunidade a realizar os projetos que planejava. Neste contexto, um xamã baniwa vem avisá-lo sobre uma visão em que um parente próximo planeja assassiná-lo. Sua situação frente aos moradores se torna cada vez mais delicada até que uma confrontação aberta ocorre. Ao ouvir um membro do clã *Orelha de Sarigue* planejando conduzir os moradores para um trabalho distinto do proposto por ele, Edu demonstra sua raiva e indignação gritando para o homem que não havia dormido com a esposa de nenhum dos moradores. Edu reage diante do boicote partindo para uma expedição de pesca;



ao voltar visita a casa de cada morador para oferecê-los – atitude reconhecida por todos como o comportamento digno de um chefe. Embora Edu tivesse sido eleito, o papel de líder só é de fato reconhecido quando ele age em acordo ao estilo tradicional de autoridade. Segundo Chernela, entre os Wanano a autoridade tradicional é legitimada não pelo consenso, mas pela descendência e controle da redistribuição. Dessa forma, a resolução parcial para a crise que se abateu sobre Curideri só ocorre quando o chefe eleito afirma sua legitimidade cumprindo as obrigações tradicionais de chefe.

Chernela identifica a **afluência** como sendo o equivalente de redistribuição máxima e **secura** como o equivalente de redistribuição mínima. A base da liderança estaria assentada nessa **capacidade redistributiva**, algo que o carisma e a boa eloquência não poderiam substituir. Ao presidir o sistema redistributivo da troca ritual, o *mahsa wami* recicla o excesso dentro da comunidade e deste modo impede esforços de intrusos para acumulá-lo. Dessa forma, Edu não pode estimular o trabalho coletivo sem que cumprisse, principalmente, essas outras funções da chefia: redistribuição e hospitalidade. Expectativas que, se cumpridas, promovem o reconhecimento de um líder. Quanto às tentativas dos missionários salesianos, eles não conseguiram se tornar o centro da ação econômica e política em Curideri. Afluência, secura e capacidade redistributiva são conceitos interessantes para o caso que temos tratado. Antes de retomá-los, vejamos outras considerações da autora.

Chernela também indica que a hierarquia entre os povos do Uaupés é uma instituição baseada na descendência, com posições teoricamente herdadas e fixas. No entanto, a manipulação de posições, entre outros desvios, não seriam atípicos. Nesse ponto, a autora descreve o que ocorreu em uma comunidade wanano. Em Bucacopa residiu o mais alto clã wanano em hierarquia, os *Biari pona*. Em 1979, este clã contava com um único membro: uma mulher chamada Nicho casada com um homem desana com quem teve dois filhos. Com sua morte, o grupo estava fadado ao desaparecimento. Nesse período, ocorreu um conflito aberto sobre o controle do lago da comunidade envolvendo dois outros clãs co-residentes na comunidade: os *Wari yuturia*, irmãos menores dos *Biari pona* e o clã desana *Simi paro pona*, que mantinha uma aliança de matrimônio contínua com os *Biari pona*. Os *Wari yuturia* e *Simi paro pona* passaram a reivindicar, através de diferentes linhas de argumentação, os recursos estratégicos de Bucacopa diante do iminente fim dos *Biari pona*.

Os *Biari pona* ocuparam em Bucacopa a área da grande cachoeira. *Biari*, seu ancestral fundador, parece ter sido um poderoso xamã que, ao tomar posse de seu assento, apenas sua

cabeça, transformada em pedra, permanece na terra. O seixo sagrado em Bucacopa seria essa cabeça transformada de *Biari* e um sinal de sua proeminência como um antepassado poderoso cuja autoridade ainda prevalece. **Os membros do clã atribuem o seu declínio ao trabalho de feiticeiros do clã *Wari yuturia* motivados por inveja. Acreditam, entretanto, que essa inveja pode ter sido consequência do não cumprimento de seu papel como doadores generosos dos recursos. Nesse sentido, o fracasso em prover teria minado o reconhecimento da sua posição.**

No que diz respeito à legitimidade dos outros dois clãs co-residentes em reivindicar os recursos estratégicos de Bucacopa, o clã desana *Simi paro pona*, apesar de sua longa residência em Bucacopa e sua relação como cônjuges dos *Biari*, ainda são considerados visitantes ou misturados, sem qualquer autoridade sobre o território. Já os *Wari yuturia* têm uma relação subordinada aos *Biari*, tendo recebido o controle sobre os peixes do lago em troca de serviços prestados. Com a ausência de homens *Biari*, o clã desana lançou mão da autoridade de Nicho para manejar a área de pesca. No entanto, os *Wari yuturia* não reconheceram a autoridade do clã desana *Simi paro pona*. Além do controle sobre o lago, exigiam o reconhecimento como membros de um subgrupo *Biari pona*, argumentando que seu clã, quanto à descendência, seria um dos “primeiros” e não um dos “últimos” – acabam, com isso, **incorporando o nome *Biari* e se tornam os *Wari yuturia biari pona*.**

Doente e convencida de sua morte iminente, Nicho consulta um poderoso xamã na comunidade Yapima. O xamã lhe retira duas substâncias causadoras da doença de sua testa, durante uma cerimônia assistida pela autora. Uma terceira substância, porém, não pode ser retirada. Nicho nutre esperanças de que alguns membros de seu clã emigrados para cidades colombianas voltem para manter o controle da localidade. Em cartas a sobrinhos, em que anuncia sua morte, ela dramatiza o fato, segundo Chernela, de que a descendência - e não a residência - determina os direitos de um clã.

Chernela argumenta que o caso de Bucacopa dramatiza a relação entre organização social, controle de recursos e sucessão legítima entre os Wanano, para quem o controle ou o direito de uso se acumulam pela herança patrilinear de um ancestral. Um clã de alta hierarquia maneja tais domínios e, prescritos em termos de descendência, esses direitos de uso são acompanhados por obrigações. Ocorre que a morte do último descendente masculino dos *Biari pona* rompeu a ordem estabelecida e criou uma crise envolvendo o controle sobre os recursos. Embora a propriedade seja coletiva, o problema é a ausência de um homem para atuar como o

controlador legítimo dos recursos e cumprir com as obrigações associadas a este papel. A autoridade de Nicho é insuficiente porque não possui a prerrogativa masculina de produzir descendência *Biari*. A autora chama a atenção para o fato de que nenhum dos outros vinte e cinco clãs wanano interferiram no episódio. Por sua vez, Nicho não reconhece a autoridade dos *Wari Yuturia* sobre a área em disputa e apoia o direito desana em controlar o local de pesca.

Como aponta Chernela, o reconhecimento do *Wari yuturia* como *Biari pona* poderia causar a menor confusão, mas Nicho insiste que a sua linha representa os únicos *Biari pona* legítimos. Também não é certo que os *Wari yuturia* teriam o arcabouço ritual, mítico e histórico próprio para legitimar esses pleitos. Ao se consultar com o xamã, Nicho é aconselhada a deixar Bucacopa. Exilada na comunidade Yapima, ela canta uma canção em que exprime seu medo e lamentação. Metaforicamente, compara sua existência a de uma *mutuca* (mosca) sem um lugar para descanso.

Para Chernela, a situação em Bucacopa exemplificaria o problema contemporâneo da desintegração social entre hierarquias tradicionais que é permeado por esforços de manipulação e criatividade. Tal fenômeno poderia ser verificado em outros lugares, como ao longo do rio Papuri, local que, segundo a autora, é composto por numerosos sítios que pertencem a clãs extintos e são ocupados por moradores que se consideram ocupantes temporários e não proprietários legítimos.

Para além do conflito entre dois clãs co-residentes interessados no controle da área de pesca da comunidade, outros elementos enriquecem o caso descrito por Chernela. A existência do seixo sagrado como representante do poder ancestral *Biari*; as acusações de que a feitiçaria provocara o declínio deste grupo e a indicação da inveja como consequência do não cumprimento de seu papel como doadores generosos dos recursos figuram como partes indissociáveis do impasse que se abateu sobre a comunidade. O drama vivido por Nicho como último membro dos *Biari pona* revelaria também que a descendência e não a residência determinam os direitos de um grupo a um determinado território, ainda que haja concessões de uso e empréstimos. Pois enquanto o grupo desana *Simi paro pona* não consegue reverter a condição de moradores externos, os *Wari yuturia* garantem o acesso aos recursos através da reivindicação, manipulação hierárquica e apropriação de um nome.

Se, como propõe Chernela, é a descendência e não a residência que garantem os direitos de um grupo sobre um determinado território, isso também se aplicaria a Ananás?

Ananás não possui referências míticas ou locais sagrados relacionados a uma ocupação específica. Temos visto que os relatos dos grupos *Inapé porã* e *Duca porã* se diferenciam quanto às razões e circunstâncias relativas ao estabelecimento dos grupos no local, mas em ambos subsiste a questão do pioneirismo *duca porã* na região. Tal pioneirismo, por sua vez, parece relacionar-se à consideração de chefes a eles dispensada por *brancos* e outros grupos que viriam a residir em uma microrregião específica do baixo Uaupés. Na narrativa *Hausirõ Porã*, grupo tukano que se deslocou do Papuri em direção ao rio Tiquié, temos uma ponderação interessante sobre a ligação de um grupo com seu local de origem e o de ocupação posterior,

[...] o Tiquié não é nosso [...]. O mais certo é que pertencem aos primeiros que habitavam aqui [...]. Mais certo ainda, estamos aqui, cuidando o que é dos outros. Nossa área é no Papuri, Turi, Wahpu. **Lá podemos discutir, nosso lugar de origem é lá.** (Azevedo & Azevedo 2003: 237)

Ananás poderia ser considerado mais um exemplo do fenômeno identificado por Chernela como desintegração social atrelado às dispersões e deslocamentos, efetuados, neste caso, por grupos oriundos de localidades a montante em direção ao baixo curso do rio. No entanto, acredito que o conceito de desintegração social impõe alguns limites à análise. Isso porque a ideia de desintegração alude para o estabelecimento de seu contrário, ou seja, de integração social que, por sua vez, me parece associada a uma imagem de totalidade funcional devidamente coesa. Nesse sentido, opor imagens de plena integração às de desintegração talvez revele pouco dos processos dos quais estamos tratando: formas específicas de construção de socialidades nas quais elementos cosmopolíticos operariam como reguladores fundamentais.

Tomemos a questão da legitimidade territorial sobre Ananás. Os grupos que aí se estabeleceram historicamente disputam posições autoridade e reconhecimento que tenderam a criar um campo potencial para a emersão de conflitos. Nesses termos, o manejo da convivialidade, a produção de ânimo coletivo e de conforto psíquico, nos termos de Goldman (1963), seria muito difícil devido à formação ali de um campo potencial de acusações, disputas e rivalidades atualizado por meio, sobretudo, da feitiçaria – peça chave da ação política no baixo Uaupés. Somar-se-iam a esses fatores, os atributos xamânicos próprios, como a existência de

forças contrárias à manutenção de moradores humanos no local, tal como foi tratado acima a partir das falas de Pedro M. sobre os *encantados*.

Em 2010, Maximiliano dizia que seus parentes *inapé porã* moravam em São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, no baixo rio Negro e em sítios pelo baixo Uaupés. À época, Maximiliano dizia que seu objetivo era fazer seu povo retornar à Ananás. Ao estilo de uma liderança tradicional empenhada em promover a (re) construção de uma comunidade, o posicionamento de Maximiliano me instigou durante a escrita da dissertação em aproximar sua trajetória à de Nicho, tal qual formula Chernela. Ainda que os motivos sejam distintos em muitos sentidos, algo me parecia comum: algum sentimento de impotência frente ao declínio de seu grupo e, atrelado a isso, de uma dada localidade. Outro aspecto me chama a atenção ao escrever estas linhas, a referência que Maximiliano e Pedro M. fizeram ao passado glorioso de Ananás. Teria nessa época havido acúmulo sem redistribuição. Ou seja, teria sido a *secura*, nos termos de Chernela, os motivos dos descaminhos da comunidade? Os relatos sobre as acusações de feitiçaria, ao menos, citam as raivas, invejas e ciúmes de grupos de moradores considerados temporários em não permanecer no local. Neste sentido, os grupos mais antigos de Ananás, em suas construções de legitimidade e autoridade, teriam adotado posturas de *secura* e não redistribuição em relação aos espaços por moradia em disputa?

Um relato de Maximiliano sobre liderança política na comunidade, ainda em 2010, é interessante. Disse ele que havia pessoas que não eram originais da comunidade, como um homem chamado Olímpio, tukano de outro grupo, que se tornou capitão. Com uma boa ligação com os missionários Salesianos, Olímpio teria trabalhado muito para melhorar a escola. No entanto, em momentos de desentendimentos, os moradores tradicionais de Ananás o atacavam dizendo que ele não era dali e que podia ir embora se eles assim decidissem. Aqui, caberia aos moradores tradicionais acionarem uma versão do *mahkari uase*. No caso, a saída com raiva em forma de expulsão.

No baixo Uaupés, para onde se deslocaram inúmeros grupos, as disputas pelo controle dos recursos e pelo uso dos territórios me parece ter contribuído para o estabelecimento relações sociais com alto potencial conflitivo. Por isso as agressões xamânicas vinculam-se às tensões inerentes à co-residência entre parentes agnáticos e desses com afins. “*Antigamente era pior, professor, tinha hierarquia*”, disse-me certa vez um tukano *inapé porã* ao comentar sobre as brigas na comunidade decorrentes de disputas por áreas de pesca e por liderança política. Note-

se que ao utilizar o termo *hierarquia* o interlocutor aponta justamente para as disputas das quais estamos tratando.

Pedro M. me explicou certa vez que “*por aqui nesse pedaço [baixo Uaupés] o senhor não vê pajé não*”. Perguntado sobre o que ocorrera, ele respondeu que os *pajés* (aqui, trata-se do *pajé yaí*) foram hostilizados pelos padres e, com o tempo, passaram a ser mal vistos e perseguidos pelos demais moradores. Ao que nos parece, aquela conformação socioespacial específica engendrada no modelo de comunidade que se inaugurou com a chegada dos missionários talvez tenha imposto um maior controle sobre os excessos advindos tanto do idioma da hierarquia e de seus efeitos deletérios, ou seja, da feitiçaria. Se isto faz algum sentido, a feitiçaria operaria como guerra para conter o crescimento de um grupo rival (de acordo com os relatos de Pedro M.) ou promover a destruição da comunidade (de acordo com os relatos de Maximiliano). No primeiro caso, a feitiçaria sobre os *Duca porã* passa por inibir sua capacidade reprodutiva, ou seja, impedir que pessoas sejam feitas. Como? Com a morte prematura daqueles que nem chegariam a se casar. O problema, se isto é um problema, é que tal fenômeno não seria exclusivo aos *Duca porã de Ananás*, pois o controle reprodutivo via feitiçaria também aparece nas narrativas dos *Sipiá*, grupo desana residentes na comunidade Monte Alegre, consideradas no próximo capítulo. Eis que a feitiçaria operada como guerra, por sua vez, revela os contornos próprios da política entre os Tukano e os Desana - uma política que só pode ser compreendida a partir de complexas relações sociocosmológicas.

Por último, retomemos o que já observou Andrello (2006) sobre Iauaretê, povoado indígena multiétnico do médio rio Uaupés. Para o autor, o dilema que se apresenta às comunidades idealizadas pelos grupos do Uaupés diz respeito às dificuldades de alcançar o mesmo grau de convivialidade que caracterizava o grupo de parentes agnáticos que no passado coabitavam a mesma maloca. Neste sentido, se, por um lado, Ananás possui uma história marcadamente particular, isto não exclui o caráter mais geral que talvez a insira em um quadro mais amplo, algo que tentamos sinalizar ao longo do capítulo.

Na última vez que estive em Ananás, em 2017, durante uma tarde de calor escaldante fui agraciado por Madalena, esposa de Pedro M., com abacaxis *in natura*. Agradecido, reiterei como os abacaxis de Ananás eram saborosos e perguntei a Pedro M. se era a isso que se devia o nome da comunidade. Ele respondeu que Ananás era sim uma referência aos abacaxis, mas não daqueles que eu saboreava, “*Ananás é abacaxi dos encantados*”, disse com certo tom de ironia. Ao refletir sobre o que vi, ouvi e vivi em Ananás me dei conta de que meu conhecimento

sobre o local talvez seja como esse abacaxi saboroso disponível ao meu paladar. O outro ananás, aquele abacaxi do *encantado*, jamais conhecerei.

#### **4. “MONTE ALEGRE É CASA DE EMBAÚBA”**

Visitei pela primeira vez a comunidade Monte Alegre, também conhecida por Matapí, em outubro de 2014. Na ocasião, ocorria uma oficina intitulada "História dos Lugares Sagrados", vinculada a um conjunto maior de atividades relacionadas a um Plano de Manejo Pesqueiro em desenvolvimento em toda a região do baixo rio Uaupés. Participei como assessor técnico convidado do Instituto Socioambiental (ISA) e tive a oportunidade de conhecer alguns moradores de todas as onze comunidades que compõe a microrregião que participavam do evento. Ou seja, iniciei meu contato com a comunidade Monte Alegre através da participação em uma atividade que trazia questões aproximadas aos temas que pretendia desenvolver na pesquisa de doutorado, especificamente, o registro de algumas memórias formuladas pelos atuais moradores a respeito da ocupação histórica do baixo Uaupés.

Essa primeira estada na comunidade durou apenas uma semana, tempo suficiente, porém, para manter contato com as lideranças locais e estabelecer a possibilidade de retorno meses depois. A entrada como pesquisador convidado do ISA fez com que houvesse por parte dos moradores da comunidade uma expectativa com relação à implantação de projetos, e muitos foram os pedidos a mim dirigidos nesse sentido. De minha parte, sempre me coloquei a disposição para assessorar a comunidade em suas diferentes demandas, mas procurei também deixar esclarecido que não possuía um vínculo efetivo com o Instituto Socioambiental e que minhas colaborações deviam ser compreendidas enquanto ações de um estudante de antropologia. Felizmente, pude retornar à comunidade mais quatro vezes - em maio de 2015, março-abril e outubro-novembro de 2016 e agosto de 2017 - e acredito que somente após essas outras incursões é que ficou razoavelmente compreendido o caráter de minha pesquisa, bem como as contrapartidas possíveis de minha estada no local.

A comunidade Monte Alegre contava, em 2017, com cerca de noventa moradores das etnias Desana, Tukano, Hupda (um único morador) e mulheres Tariano e Pira Tapuia. Monte Alegre é sede da Associação das Escolas Indígenas Tukano Yepá Masã (AEITYM) e, em 2017, aí trabalhavam dois professores lecionando no ensino fundamental e outros três professores lecionando no ensino médio. Com relação ao funcionamento da escola, os moradores sempre expressaram preocupação com a diminuição de estudantes matriculados. A escola de Monte Alegre é vinculada à Escola Estadual Indígena Sagrado Coração de Jesus, cuja sede se localiza



na comunidade Taracuí. Contam os moradores que alguns estudantes acabam por abandonar as aulas em Monte Alegre para frequentarem a escola de Taracuí ou alguma outra escola de São Gabriel da Cachoeira.

A saída dos estudantes para Taracuí ou São Gabriel e a escassez de locais para abrirem novas roças tendem a ser mencionados como problemas enfrentados pelos moradores em Monte Alegre. A diminuição do número de estudantes matriculados na escola, além de ameaçar sua própria continuidade, também implica em dificuldades financeiras aos pais dos estudantes, devido os custos para manter os filhos em outros locais. Algumas famílias têm resolvido acompanhar os estudantes, o que, por sua vez, indica uma tendência preocupante de um progressivo abandono do local. Ante tal situação, os moradores acreditam que somente o investimento em melhorias na escola, tornando-a mais atrativa, evitaria tal movimento, uma vez que os estudantes seriam atraídos a frequentarem uma escola com tecnologias mais avançadas.

Foi diante do desejo de fortalecimento da escola que minha colaboração foi mais requisitada. Entre as atividades, ajudei os professores da comunidade na correção de seus Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC's), escrevi um projeto de fortalecimento cultural tendo como principal eixo o desenvolvimento de atividades relacionadas ao contexto estudantil - como a promoção de eventos culturais e produção de material didático, por exemplo. Em outra oportunidade, redigi um projeto em que apresentava a justificativa da comunidade para contar com investimentos em tecnologias, principalmente, a energia solar, o que garantiria a utilização de equipamentos eletrônicos na escola. Esse projeto foi apresentado pelas lideranças da comunidade a uma comissão norueguesa (apoiadores da FOIRN) que visitou a comunidade em meados de 2016.

Acredito que minha disposição em colaborar com as questões apresentadas pela comunidade foi fundamental para que os moradores me ajudassem nas investigações dos temas que apresentei. Digo isso porque em um primeiro momento os interesses de minha pesquisa não foram assimilados pelos moradores como algo que viesse a contribuir com os anseios da comunidade. No entanto, após as primeiras visitas, percebi que alguns temas que havíamos tratado pareciam ter sido incorporados por alguns moradores, e uma crescente motivação em colaborar com as investigações passou a ocorrer.

O ponto alto desse processo ocorreu quando tomei conhecimento de que três professores estavam cursando o ensino superior e elaborando seus trabalhos de conclusão de curso (TCC's). Um dos professores, Odilson, tinha como tema de seu trabalho uma investigação sobre os lugares sagrados e sítios arqueológicos da região de Monte Alegre. Isso permitiu que iniciássemos uma parceria que deu bons resultados. Realizamos algumas discussões acerca de seu trabalho e pude orientá-lo com relação à bibliografia a ser utilizada, bem como o ajudei a estabelecer um cronograma com as atividades a serem realizadas. Odilson também demonstrou interesse em participar da elaboração das genealogias, em me acompanhar nas visitas aos lugares históricos, sagrados e na transcrição/tradução de relatos e *benzimentos*.

Além de contar com a ajuda de Odilson, durante as cinco visitas à comunidade pude estabelecer um bom relacionamento com os dois moradores desana mais velhos do local, os irmãos Eugênio e João Pedro. Foi com eles que registrei a totalidade dos relatos que apresento neste capítulo. De uma maneira geral, o material trata de temas que tenho anunciado ao longo da tese, como à história da comunidade, os motivos da descida de seu grupo, os *Sipiá*, e assuntos relacionados às dificuldades da manutenção dos moradores no local. Ainda que os relatos tenham sido coletados em períodos distintos não os disponho em uma ordem cronológica e sim de acordo com os temas. Assim como os relatos de Pedro M. dos capítulos 2 e 3, ao fim da citação indico a data do registro.

Início o capítulo com a apresentação de alguns dados gerais acerca da comunidade, como a constituição dos grupos domésticos. Na sequência, desenvolvo uma discussão acerca dos dilemas anunciados pelos moradores na manutenção da residência em Monte Alegre e algumas reflexões sobre a convivência no lugar. Na sequência, transcrevo os relatos relacionados à descida dos Desana ao baixo Uaupés e sobre as conexões entre os deslocamentos dos Tukano de Ananás e os grupos de Monte Alegre. Também são retomadas as referências aos antigos locais de moradia e apresento as formulações dos moradores acerca de um período mais antigo de ocupação indígena do local. Em outra seção, apresento uma breve discussão sobre lugares a partir da referência principal de que a comunidade é – assim como Ananás - uma *Casa de Transformação*. Na seção final, apresento um olhar específico dos Desana sobre o baixo Uaupés que envolve a inclusão dos grupos que ocuparam o lugar em uma categoria mais ampla de pertencentes à *Canoa de Transformação*.

Veremos que a constituição e permanência das relações estabelecidas em Monte Alegre passam, necessariamente, pelo xamanismo. Quando vinculada às políticas do parentesco, a

feitiçaria executada com o objetivo de destruir pessoas/grupos/comunidades teve que ser controlada. A perseguição histórica aos *pajés yáí* - movimento no qual os missionários salesianos atuaram diretamente – compõe apenas uma das faces da questão. Isso porque contemporaneamente o xamanismo local se nutre de uma série de *benzimentos* e, também, ritos católicos. As doenças oriundas do contato com os não indígenas têm impelido os *benzedores* à produzirem transformações nos *benzimentos*. De uma forma análoga, as apropriações do mundo não indígena se dão por formas especificamente tukano e desana inseridas em um processo de composição do *mahkã* (lugar habitado).

#### 4.1 MORAR EM MONTE ALEGRE

Em 2016, a comunidade Monte Alegre era formada por núcleos familiares razoavelmente heterogêneos quanto à composição dos subgrupos tukano oriental. Contudo, do total de treze residências cinco delas pertenciam a uma mesma família extensa composta por dois irmãos, seus filhos e netos. Tratam-se das famílias nucleares dos irmãos João Pedro e Eugênio – *Desana* do grupo *Sipiá* - e seus três filhos. No total, havia 6 residências desana, 6 residências tukano e uma residência hupda - considerando o padrão patrilinear, evidentemente. Na tabela abaixo, temos a seguinte distribuição dos grupos na comunidade:

<b>Grupos tukano</b>	<b>Grupos desana</b>	<b>Grupos hupda</b>
<i>Yuhrua</i> (dois grupos domésticos)	<i>Sipiá</i> (cinco grupos domésticos)	Desconhecido (um grupo doméstico)
<i>Mimi sipé porã</i> (um grupo doméstico)	<i>B#hk# peri porã</i> (um grupo doméstico)	
<i>Tu'ro porã</i> (um grupo doméstico)		
<i>Inapé porã</i> (um grupo doméstico)		
<i>Bohso Kahperi Porã</i> (um grupo doméstico)		

**Tabela 2:** Lista dos grupos patrilineares residentes em Monte Alegre em 2016 (elaborado pelo autor).

Na tabela acima podemos notar que a maior diversidade de grupos diz respeito aos Tukano, que contavam com cinco grupos residentes em Monte Alegre. No entanto, o maior número de grupos domésticos (ou famílias nucleares) pertence ao grupo desana *Sipiá*, considerados os moradores tradicionais do lugar. Matheus Lopes, o único morador hupda, disse desconhecer o grupo ao qual pertence. As casas dos moradores ficam dispostas lado a lado mais ou menos com a mesma distância entre elas atrás da primeira linha paralela ao curso do rio em que se localizam o centro comunitário, as salas de aula da escola e a capela. A única exceção é a residência de Domingos Sávio, tukano do grupo *bohso kahperi porã*, que se localiza no Sítio Gavião, aos arredores a jusante na mesma margem de rio de Monte Alegre<sup>71</sup>.

Uma das atividades que realizei com os moradores de Monte Alegre foi uma roda de conversa sobre o histórico da ocupação do local. Um dos dados interessantes que veio à tona na ocasião foi a constatação de que **entre os moradores mais velhos nenhum era nascido no local**. As construídas posteriormente em outra atividade confirmaram tal informação. Talvez isto revele um pouco mais acerca da mobilidade sobre a qual temos nos referido ao longo da tese. Pois há apenas duas gerações de moradores nascidos em Monte Alegre. Tomemos como exemplo os moradores mais antigos do local, os irmãos desana do grupo *Sipiá* Eugênio e João Pedro. Eles não nasceram na comunidade e sim chegaram quando eram crianças com seu pai, que havia se mudado para o baixo rio negro. Portanto, as duas gerações nascidas em Monte Alegre dizem respeito aos seus filhos e netos. No entanto, é preciso notar que o fato dos moradores mais velhos não terem nascido em Monte Alegre não explica muita coisa por si só. Pois alguns desses moradores, como também é o caso dos irmãos Eugênio e João Pedro, possuem antepassados que já viveram no local.

Talvez isso indique que a saída da comunidade não signifique, necessariamente, a impossibilidade do retorno por parte de quem saiu ou de um consanguíneo de uma geração descendente. Se isso faz algum sentido, trata-se de uma forma de ocupação muito particular, que parece alternar períodos de presença e distanciamento do território. Presença e distanciamento vinculados às instáveis relações consanguíneas e de aliança. Sobre isso, vejamos inicialmente o que dizem os moradores de Monte Alegre acerca dos desafios em permanecerem no local.

---

<sup>71</sup> No Apêndice 1 apresento uma breve descrição de cada uma das residências da comunidade identificando seus moradores, seus locais de nascimento e um pouco de suas trajetórias.

As principais atividades econômicas dos moradores da comunidade são o plantio nas roças e a pesca. Como já foi dito, o baixo Uaupés é conhecido por ser uma região com abundância em peixes, se comparada a outras regiões a montante, e com poucas áreas disponíveis para plantio. As roças dos moradores de Monte Alegre ficam distantes da comunidade e soma-se à distância o custo com esse transporte. Algumas famílias gastam dois litros de gasolina diários para vencer o percurso, o que dizem encarecer o custo de vida na comunidade. O problema da escassez de roças é sempre citado nas reuniões e algumas alternativas vez por outra são sugeridas nas conversas mais informais. Na última vez que eu estive na comunidade, o capitão, Virgílio, me disse que os moradores chegaram a cogitar a possibilidade de se mudarem para próximo de alguma das serras da região, pois nesses lugares há mais espaço para os roçados. Com isso, **deixariam na comunidade apenas os velhos e aqueles em idade escolar**. Essas medidas extremas, conjecturadas via de regra em tom de brincadeira, revelam a seriedade do problema.

Os moradores de Monte Alegre sempre me anunciaram a importância da dedicação para que uma boa organização da vida em comunidade pudesse ocorrer. Nesse sentido, atribui-se uma série de cargos e custos aos que ali decidem continuar residindo. Além dos cargos de capitão (em 2016, havia uma discussão a respeito do termo com a sugestão de utilização do termo líder) e vice, catequista, animador e tesoureiro, a comunidade também conta um secretário, cuja principal atividade é anotar as atas das reuniões semanais assim como organizar as finanças. Também existem o motorista do gerador e o operador de moto serra. Em 2016, cada família contribuía com R\$14,00 (catorze reais) por mês para o motorista do gerador; R\$10,00 (dez reais) para a manutenção do gerador; R\$5,00 (cinco reais) para a AEITYM (Associação das Escolas Indígenas Tukano Yepa Masã) e mais cinquenta litros de diesel e três litros de óleo 40 por semestre para a manutenção do gerador que funcionava durante três horas diárias.

“*Comunidade é tudo imposto*”, comentou certa vez um dos moradores ao me informar sobre os custos de se viver em Monte Alegre. “*Na cidade é tudo dinheiro, não tem parente*”, reclamou um homem hupda em São Gabriel da Cachoeira enquanto eu comprava algumas marmitas para que distribuísse aos seus familiares. Acredito que, ainda que dita por pessoas diferentes em ocasiões também distintas, as duas sentenças se aproximem, pois talvez indica que a monetarização da vida na comunidade, em um caso, talvez seja interpretada como o prelúdio do que ocorre de forma muito intensificada na cidade. Pois o homem que me disse que

na comunidade tudo era imposto fez uma ressalva indicando que permanecer na comunidade ainda era melhor que se mudar para São Gabriel da Cachoeira.

Embora haja as dificuldades no que diz respeito às poucas áreas para plantio, Monte Alegre possui muitos locais de pesca e todas os atributos de uma comunidade em pleno funcionamento nos padrões rionegrinos: escola, capela, centro comunitário (também chamado de clube), capitão, animador e catequista. Deve-se considerar que esse formato de comunidade teve seu surgimento a partir da presença missionária na região, em especial, dos padres salesianos. Contudo, não foi a criação da comunidade que inaugurou a ocupação do local, pois em período anterior à presença dos padres na região houve ali uma maloca, local onde hoje se localiza o cemitério da comunidade. Na passagem da maloca à comunidade, uma transformação evidente diz respeito à própria distribuição dos moradores em residências familiares nucleares. Note-se apenas que a par das casas com seus grupos familiares nucleares espacialmente distribuídas pela comunidade, os mortos, no cemitério, ocupam de maneira sobreposta o local da antiga maloca.

Ainda que a presença dos missionários na região não seja mais contundente como no início do século XX, muitas foram as heranças por eles deixadas. Certa vez perguntei a João Pedro, que havia acabado de criticar a imposição da fé cristã pelos padres, o porquê deles continuarem com as capelas e os ritos católicos, já que os padres não se faziam mais tão presentes e impositivos. "*Virou tradição, agora não dá mais para mudar*", ele me respondeu. Essas tradições oriundas da catequese missionária foram fortemente assimiladas pelos moradores de Monte Alegre. Vários exemplos poderiam ser citados nesse ponto. Estive na comunidade em um dia de finados e durante uma celebração de matrimônio por um padre italiano.

Durante o dia de finados, 02 de novembro de 2016, as atividades foram divididas entre o período da manhã e o fim de tarde. Durante a manhã, foi realizado um mutirão para a limpeza do cemitério seguido por uma reza. Na parte da tarde, foi realizada uma cerimônia com queima de velas e aspersão de água benta sobre os túmulos. Nos dois momentos, quase a totalidade da comunidade esteve presente. Já o casamento coletivo - pois envolveu quatro casais de noivos - também contou com ampla participação dos moradores. O padre chegou um dia antes, no sábado, e se alojou em uma das salas de aula da escola da comunidade.



**Fig. 5:** Confissão em Monte Alegre realizada por um padre italiano (acervo pessoal).

A cerimônia de casamento ocorreu no domingo pela manhã na capela da comunidade. Antes do início da celebração, contudo, o padre realizou confissões e um grande número de moradores enfileirou-se para o atendimento (image acima). Após a cerimônia, houve um almoço em que, diferentemente dos encontros ocorridos quase que diariamente no centro comunitário onde a comida é posta sobre a mesa e as pessoas se servem, os pratos foram servidos por alguns moradores e entregues pessoalmente a cada um dos presentes. Outra diferença não trivial foi o cardápio. A *quinhapira* fora substituída por comidas de *brancos* – arroz, feijão, macarrão, galeto assado (frango) e refrigerante. Após o almoço, o padre foi embora e a festa dançante, enfim, pode começar.

A festa ocorria em decorrência dos matrimônios consolidados o que, de alguma maneira, reafirmava que as alianças construídas pelos moradores haviam logrado êxito. Ou seja, havia motivos de sobra para comemorar. Um dos noivos era Eugênio, que estava viúvo há alguns anos. A noiva de Eugênio pertence à etnia Makuna e mudou-se da Colômbia para morar na comunidade. Um pouco antes do início da cerimônia religiosa, do lado de fora da capela, Eugênio me contou que foi muito difícil conseguir uma esposa. Ele dizia ter se arrependido da forma pela qual levava seu casamento anterior e via na morte de sua primeira esposa uma forma

de castigo perpetrado por Deus. Também foi a partir de uma abordagem religiosa que ele me explicou como conseguiu o novo casamento. Durante anos ele disse ter feito orações para Nossa Senhora rogando por uma nova chance, ou seja, por uma nova esposa. Ele disse que seu pedido foi atendido e o sinal de que as coisas dariam certo veio em forma de um convite de um parente para que ele fosse até o alto Papuri. Tomando tal convite como o sinal de que seu pedido à Nossa Senhora seria atendido, Eugênio realizou a viagem em que conheceu a noiva, Natália, com quem iria se casar. Os outros três casais de noivos eram jovens, todos já residentes na comunidade. A cerimônia religiosa realizada pelo padre era uma espécie de confirmação da vida a dois que viviam. Isso não é nada trivial, pois ao mobilizarem toda a comunidade para os preparativos do casamento os moradores de Monte Alegre, a meu ver, demonstravam o valor atribuído aos ritos católicos.



**Fig. 6:** Os noivos Eugênio e Natália prestes a se casarem (acervo pessoal).

Por outro lado, a festa, ao fim do casamento, me parece conter outros elementos. Ou seja, não se tratava apenas, não que isto seja pouco, do lugar de expressão da alegria em decorrência da consolidação dos matrimônios. Pois a festa também pode se tratar de um elemento de dissolução



daquela adesão aos ritos e práticas católicas as quais me referi acima. Em primeiro lugar, porque na festa ocorrem excessos, algo diametralmente oposto à postura contida durante os ritos católicos ou mesmo no dia a dia da comunidade. Pois o cotidiano da comunidade é, sobretudo, marcado pelo empenho na realização das atividades coletivas, pela presença pontual nas reuniões, pelo clima de cordialidade entre as pessoas. Não quero com isso dizer que não existam conflitos, fofocas e coisas do gênero. Mas o fato é que é perceptível que as pessoas se dedicam tanto junto aos seus familiares nucleares como nas questões que envolvem a comunidade no bom encaminhamento de suas atribuições. Voltemos à festa que, como bem observou Yano para os Kaxinawa, “*é o momento no qual a moderação e a timidez que regem a conduta diária cedem espaço para o exagero e a extroversão*” (Yano 2014:124).



**Fig. 7:** Refeição oferecida após a cerimônia de casamento em Monte Alegre (acervo pessoal)

O início desta festa de casamento em Monte Alegre foi marcado por um clima de alegria e camaradagem. Mas não demorou muito tempo para que os primeiros desentendimentos se iniciassem. Ao lado do *caxiri* e do forró, também se fazia presente a aguardente - e acredito que o seu consumo contribua para o elevado grau de embriaguez atingido por alguns. A maioria, no entanto, se mantém no centro do salão dançando ou pelos cantos fumando cigarros e conversando. Com o passar das horas, algumas brigas pontuais se iniciaram. A festa seguiu esse ritmo, com algumas brigas ocorrendo e pessoas tentando apartar os brigões. No entanto, em uma hora já avançada as coisas saíram do controle e uma briga generalizada se iniciou. Houve agressões físicas que excederam os tapas quase sempre mal dados por conta da embriaguez. Um dos homens se armou de um pedaço de pau e o desferiu contra uma mulher. Esses momentos são muito delicados e é difícil manter o equilíbrio emocional. Era o último dia de minha estada na comunidade e tudo o que eu queria era não estar ali presenciando tal situação. Pouco tempo depois a festa acabou e os moradores, embora continuassem perambulando pelo local, pouco a pouco retornaram para as suas casas. Foi assim o fim da cerimônia de casamento.

“*Ontem à noite a coisa foi feia*”, me disse uma mulher na manhã seguinte enquanto eu me preparava para deixar a comunidade. Como já estive em outras situações em que ocorreram festas e brigas, acredito que após um considerável período de ressaca, no qual a maioria dos homens deixa de trabalhar, tudo deve ter voltado àquela normalidade regida pelo afincamento na boa organização da comunidade com tarefas bem definidas e cumprimento das atividades planejadas. Talvez por isso faça algum sentido pensar na festa também como um elemento de ruptura, algo que sugeri no capítulo 2 a partir dos relatos do interlocutor *duca porã* de Ananás que citou uma festa como um momento de conflito que impulsionou o deslocamento do seu grupo rio abaixo. Pois a depender da gravidade das brigas ocorridas em uma festa não é impossível pensar que disso possam decorrer abandonos por parte de alguns moradores. As contribuições de Perrone-Moisés (2015) retomadas no capítulo 2 sustentam tal proposição.

Os moradores de Monte Alegre esperaram o padre, e seu motorista indígena, irem embora para iniciarem a festa. A que isso se deve? Não gostariam que essas pessoas testemunhassem os prováveis exageros que ocorreriam? Este ponto é interessante, pois no momento de maior confusão algumas mulheres gritavam com os homens na tentativa de os controlarem. O argumento utilizado era o de que eles deveriam respeitar a presença na comunidade do “*professor Raphael*”. O argumento não causou muito efeito, pois o desentendimento generalizado prosseguiu por um bom tempo. Ainda que o ataque do homem

à mulher tenha certa centralidade na confusão, havia mais de um foco de conflito. Havia os brigões reincidentes, ou seja, aqueles que já haviam sido controlados, mas insistiam nas agressões. E havia um dos homens que, inconformado, repetia aos gritos que teria sido chamado de “animal” por outro morador, que a considerar a raiva do anunciante parecia, agora, ocupar o lugar de um verdadeiro inimigo. Talvez o fato da não presença de moradores externos convidados e os contornos da festa se relacionarem aos matrimônios internos possam explicar a gênese da confusão generalizada: tratar-se-ia, sobretudo, do vir à tona dos conflitos latentes entre os próprios moradores. Em suma, e de acordo com os argumentos de Perrone-Moisés (2015), as matrizes relacionais da Festa e da Guerra e as funções de Anfitrião e Guerreiro encontravam-se, todas, no mesmo local.

Mas só há briga porque há festa e há festa porque, nessa ocasião à qual estamos nos reportando, houve uma cerimônia católica de casamento. Nesse sentido, catolicismo-festa-briga me parece formar uma tríade presente na vida social de Monte Alegre. Por outro lado, o catolicismo presente no local talvez possa ser compreendido como um elemento que contribui para a congregação dos moradores em torno de um projeto comum, servindo, ao mesmo tempo, como um referencial moral de convivência em uma época em que os moradores de Monte Alegre, como me disse certa vez João Pedro, contariam com “*somente cinquenta por cento de nossa cultura*”.

Ao dizer que os atuais moradores da comunidade possuem somente cinquenta por cento da cultura indígena, em que o idioma tukano (e não desana, note-se) compõe esse percentual, João Pedro aponta, a meu ver, para o modo de vida atual desses indígenas. O catolicismo, a valorização da escolarização e o crescente interesse pelos bens não indígenas talvez complete os outros cinquenta por cento de sua equação. Pois o interesse e conhecimento sobre os não indígenas têm aumentado significativamente ao longo dos anos:

Tínhamos medo dos brancos, ficávamos mais escondidos. A gente pensava que todo branco era de coração ruim, ia maltratar nós. Daí a gente ficou assim. Ficamos medrosos. **Agora nós estamos entendendo um pouquinho, fazemos parte do governo. Entendemos como o mundo tá hoje, conhecemos algumas coisas. Escrevemos um pouquinho, lemos um pouquinho, como tá a lei do mundo, dos países, dá pra defender um pouquinho.** (João Pedro, maio de 2015, em Monte Alegre).

O interlocutor primeiro pondera que no passado houve uma espécie de recusa e fuga por conta do medo que sentiam dos *brancos*. Mas isso se alterou e com o tempo os indígenas passaram a lidar com o que era próprio desse mundo desconhecido, como a política (Estatal) e a escolarização. Esse conhecimento, por sua vez, é assimilado tendo o objetivo de proteção e busca por direitos. Tal aproximação também trouxe aspectos negativos, como pondera:

Hoje o que a gente percebe é que estamos com influência do município de São Gabriel da Cachoeira, **nossas crianças constantemente estão com filhos de branco e tanto coisa ruim como coisa boa estão trazendo pra cá**. Você pode reparar que criançinha só fala português. Influência de lá pra cá. Criançinha lá de cima falam bem tukano, no Caruru, no Tiquié. Porque lá não chegou tanta coisa ainda. (João Pedro, maio de 2015, em Monte Alegre).

A proximidade do baixo Uaupés à cidade de São Gabriel da Cachoeira é destacada no relato acima, e uma das interferências negativas seria o contato entre as crianças indígenas e os filhos dos *brancos*, com a progressiva perda do idioma tukano. Talvez a expressão “*cinquenta por cento de cultura*” utilizada por João Pedro se aproxime do que Andrelo (2010) transcreve como “*aquilo que os avós tinham*”. Em suma, haveria de ser feito um esforço de composição entre esses mundos?

Andrelo (*op.cit.*) observa que, contemporaneamente, boa parte dos *dabucuris* ocorre por ocasião dos eventos escolares, como os dias dos pais, das mães, do professor, etc. Esses *dabucuris* agenciam a circulação de mercadorias e dinheiro e, em certa medida, produzem a comunidade. Nesse ponto, Andrelo retoma Gow (2001) sobre os Piro da Amazônia peruana, entre os quais se verifica a substituição dos rituais de iniciação feminina por festas comunitárias vinculadas com a introdução da educação escolar. Por isso, Gow reflete em que medida a presença cada vez menor das divindades no mundo vivido dos Piro não se explicaria pela presença crescente do homem branco. A análise de Gow passa pela verificação de como os gringos foram inventados pelos Piro ao longo do século XIX. Enfim, novas composições ou como diz o autor: “transformação da transformação”.

Argumento que para o caso que estamos tratando tal transformação da transformação pode ser entrevista nos *benzimentos*. Pois, como brevemente anunciado acima, as doenças advindas do contato com os *brancos* e o aparecimento de novas tecnologias impõe uma série de situações até então inusitadas. Por exemplo, como lidar com ferimentos causados por instrumentos não indígenas, como os terçados e munições? Nesses casos, e no tratamento de doenças que não existiam, o *benzedor* deve elaborar uma nova forma de cuidado:

Dor de cabeça, nós não tínhamos, o cara imagina, tenta acalmar a pessoa, **muita gente usa a vida de Jesus Cristo, foi colocado a Coroa de espinho, o benzedor tira essa coroa e tira essa dor**. Se você pega um golpe de terçado, o benzedor, pra nós não tinha terçado, ele procura esfriar todos os materiais de metal, porque essa dor é fogo, ele tem que apagar todo material de ferro, cobre, tudo que foi feito de fogo. De bala é a mesma coisa, o cara tem que usar do branco. **O benzedor acompanha o mundo**. (João Pedro, maio de 2015).

A explicação é que assim como uma coroa de espinhos fora colocada na cabeça de Jesus Cristo, também a dor de cabeça pode ser derivada de alguma coroa colocada sobre a cabeça de quem reclama de dor. Desta forma, retira-se a coroa para que a dor seja aliviada. Com relação ao ferimento causado por um terçado, o *benzedor* irá esfriar os materiais feitos de metal, pois os instrumentos feitos de metal são preparados no fogo e deve-se apagá-lo.

O exemplo da dor de cabeça é novamente relatado por João Pedro, que além da coroa de Cristo nomeia outros objetos que podem ser citados pelo *benzedor*:

**O que o homem branco tem na cabeça...tem chapéu né?** Padre tem aquela coisa, bispo, aquele chapéu vermelho, preto vai tirando também. Na época dos antigos do exército tinha capacete de aço, de fibra, boné, gorro, chapelão, quepe, boina, tudo isso que vai tirando, bonés de civis, **a gente acompanha o mundo moderno**. (João Pedro, maio de 2015).

A impressão que se tem, a partir do relato, é que o *benzedor* deve atualizar constantemente os objetos que serão citados, pois ao passo que novos objetos surgem, também eles precisam ser

nomeados. Eis aí uma característica extremamente dinâmica dos *benzimentos*, pois não parece se tratar de um conhecimento encerrado, mas passível de ser estendido, o que estaria implícito na afirmação do interlocutor quando diz que "*a gente acompanha o mundo moderno*":

Quando essa gripe chegou aqui na região do rio Uaupés e outro rio também era coisa nova e não estava incluído no benzimento nosso, **por isso que morreu muito quando chegou, morreu de gripe, de sarampo, de catapora, de varíola, vários outros, não estava incluído no nosso benzimento, a parte disso eles desenvolveram pra fazer tipo vacina pra cercar essas doenças**, não morre tantos, então começaram a desenvolver o benzimento. (João Pedro, maio de 2015).

O controle das doenças ocorre não pelo aumento da imunidade dos indígenas que, ao passar do tempo, tornam-se mais resistentes a esses males, mas sim pelo controle efetuado pelos *benzedores* que elaboram *benzimentos* próprios com o fim de cercar, proteger, os corpos dos indígenas dos novos males.

Além das doenças oriundas dos brancos, formas específicas de xamanismo teriam surgido a partir desse contato. Um exemplo disso seria **o xamanismo realizado a partir da utilização de imagens de santos**:

No tempo de São Joaquim eles invocam alguns santos e a gente antigamente morria de graça, sem aliviar, então o benzedor não entendia o que era feito. Agora hoje em dia não, não morre mais não. O que o santo tem? Fita amarrada pra santo...fita branca, azul, todo tipo de fita, o benzedor tira tudinho, desmancha. Antigamente morria de graça, ninguém sabia. **Fita branca é pra bem, fita vermelha é mal, pra matar, amarra no santo e chama o nome da pessoa que começa a sentir a dor**. (Eugênio, maio de 2015).

No relato acima, Eugênio informa que na época da festa para São Joaquim alguns santos são invocados. A prática consiste em amarrar uma fita na imagem do santo e chamar pelo nome da pessoa. A cor da fita amarrada define a finalidade da intenção. A fita branca representa o bem e a fita vermelha o mal que será direcionado para a pessoa que tem seu nome citado. De acordo com o relato, os *benzedores* demoraram certo tempo para descobrir como tal prática era

realizada, época em que muitas mortes ocorreram. Os *benzedores* desfazem tal agressão desamarrando as fitas que foram colocadas na imagem. Ou seja, os *benzedores* aprenderam a lidar com os poderes dos santos ativados por qualquer um. É interessante mencionar que no baixo rio Uaupés existe uma localidade chamada São Joaquim, que se trata de um lugar ocupado somente durante a realização das festas, que ocorrem em agosto de cada ano. As festas em homenagem a este santo ocupam, então, uma importância significativa no calendário festivo da região. Ao que parece, além da festividade existiria uma forte presença do xamanismo, em especial, da feitiçaria.

Pelo que temos visto, o *benzedor* tem o papel de desenvolver *benzimentos* que combatam e controlem as doenças ou agressões xamânicas antes inexistentes. Mas uma situação em particular contribui para que seu trabalho seja dificultado, o desaparecimento do *yaí* - o *pajé onça*. Nesse sentido, além de ter que lidar com novas doenças e formas de veiculação de feitiçaria, o *benzedor* acaba tendo que executar várias tentativas para que o *benzimento* surta efeito:

Como hoje em dia não tem *yaí* o benzedor perde, não sabe o tipo de doença, não sabe o que aconteceu, fica difícil. Tem que tentar, as vezes acerta, as vezes não. O benzedor tem que benzer várias coisas, uma delas pega. Agora com o *yaí* não. Tem que benzer primeiro, segundo, terceiro, até onde pega. (João Pedro, maio de 2015).

É em um contexto adverso que os *benzedores*, me parecem, por outro lado, se fortalecerem com o compartilhamento de conhecimentos. Os irmãos João Pedro e Eugênio dizem não ter aprendido muitas coisas com o pai, que falecera com os irmãos ainda crianças. Essa ausência de aprendizado com o pai é, então, suprimida através do contato com outros conhecedores:

A gente, por exemplo, como esse meu irmão, a gente anda por aí, escuta por aí e a gente combina. “Essa parte eu escutei também”. Com outros companheiros, outros amigos, a mesma coisa. A gente vai aprendendo. Agora com meu pai ficaria mais fácil, explicando né. (Eugênio, maio de 2015).

A troca de conhecimentos que parece compor o processo de aprendizado acerca dos *benzimentos* envolve tanto a utilização do conhecimento não-indígena, no caso, as orações cristãs, como um processo que é chamado de *inventar*. *Inventar* é criar *benzimentos* que não existiam para doenças novas:

Hoje em dia a gente, como se diz, universaliza né, uma coisa só, fica comum essas coisas. Porque o outro sabe, dá o mesmo efeito. Hoje em dia ele [algum benzedor] muda de versão, de oração, **usa mais coisa do branco, porque coisa nossa já não pega**. Quando não tinha papéis, canetas, só usava o nosso na oração. **A gente tem que inventar, tem que inventar. Tem que tentar, as vezes dá**. (João Pedro, maio de 2015).

No relato acima, João Pedro diz que os *benzedores* universalizam o conhecimento, é essa universalização, no sentido, acredito eu, de tornar comum, que possibilita que o mesmo *benzimento* seja utilizado por diversos *benzedores*. Invenção e tentativa passam, então, a compor o processo de criação de novos *benzimentos*. É a criação de novos *benzimentos* que permitiriam o tratamento de todo tipo de doença nos dias atuais:

Inventar pra mim é por pensamento, porque hoje em dia todo tipo de doença dá pra benzer, já inventaram. Por exemplo, se pegaram manjuba, esse aí a gente sabe, manjuba ataca com o material dele, material dele é igual o que a gente usa, flecha. Wai-masã. Manjuba são wai-masã. Pra nós né, se a gente sonhasse mal num sonho né esse wai-masã vai lá e ataca, já mata já. Ele flecha, ele caceta, ele joga com pedra. Aí ele sente dor aqui [aponta para as costas], "isso aqui deve ser uma pedra", o benzedor diz e procura todo tipo de pedra no benzimento. Ele tira aquelas pedras e joga no lugar, com pari ele cerca pra não voltar, se voltar ele encosta no pari e aí acalma. Então essas doenças que aparece de hoje dos brancos então a gente vai metendo no meio desse aí, aí pega, é assim. (Eugênio, maio de 2015).

**É essa cerca de proteção que é colocada para as doenças dos não indígenas. Ou seja, cercar é proteger de um determinado mal e assim como se faz para se evitar os ataques dos wai masã também se procede com relação às doenças advindas com o contato.** Tomando como tema o contato crescente com os não indígenas intensificado a partir do estabelecimento no



baixo Uaupés, veremos na próxima seção como os Desana de Monte Alegre rememoram tal trajetória.



**Fig. 8:** Altar em destaque no interior da capela de Monte Alegre (acervo pessoal).

#### **4.2 DESLOCAMENTOS DESANA: A DESCIDA PARA O BAIXO UAUPÉS E LOCAIS DE MORADIA**

Os irmãos desana João Pedro e Eugênio são os moradores mais antigos da comunidade e isso os distingue enquanto *conhecedores*. Como dito no início do capítulo, nossa primeira conversa ocorreu em maio de 2015. Na ocasião, expliquei que realizava uma pesquisa na região com alguns grupos tukano sobre suas trajetórias, grupos que se deslocaram de outras regiões direção ao baixo rio Uaupés. Disse também que gostaria de saber se havia o interesse deles em contar histórias sobre como era aquele lugar no passado, como chegaram por ali e como viveram desde então. João Pedro me ouviu atentamente e depois de um breve diálogo com seu irmão Eugênio, em língua tukano, disse que as histórias de Ananás em alguma medida se ligavam às do seu grupo e, por isso, poderiam falar sobre o assunto.

Eugênio, o mais velho, começou a falar:

Então esse surgimento começou no [rio] Papuri, dentro do [rio] Papuri tem um igarapé chamado Musicaia, lá que os Desana moravam. Então surgiu essa oportunidade, **o Sanapó era o caseiro que ajudava trazer comida, lenha, socar ipadú, essas pessoas**. Quase agora teve essas fronteiras, correios, esses sanapó se meteu no meio deles – Umu si si é o nome deles, que **faziam viagens, remava levando correios**. Então ele viu essas partes por aqui [baixo Uaupés], não tinha ninguém, tinha lugares bonitos. Chegava e contava para o chefe deles que aqui tinha peixes em abundância. Um dia teve confusão entre eles [Duca porã e Inapé porã]. Brigaram feio por sovina. **O Duca porã falou que era pra sair do Papuri**. Pensaram em se retirar do lugar e mudar pra cá [baixo uaupés]. Então como já havia contado que aqui é bom eles vieram. Vieram até o igarapé Japurá. Foi o primeiro sítio que fizeram, primeira parada. Fizeram a rocinha, queimaram, plantaram tudinho e voltaram para buscar as coisas que ficou em casa. **Aí dessa vez ele falou pra o cunhado deles, meu avô, “bom cunhado eu to indo lá porque aqui não tá dando certo, lá o espaço é grande”**. Nosso avô concordou e disse também: **“se você for também posso eu ir? Nós somos cunhados!”**. Na segunda viagem eles vieram já, chegaram no igarapé Japurá, fez casa. Moraram não sei quanto tempo aí. (Eugênio, maio de 2015).

O interlocutor associa o deslocamento dos Tukano de Ananás à descida de seu grupo Desana. No entanto, há algumas variações se analisarmos, por exemplo, os relatos de Pedro M. A principal delas talvez seja a correspondência elaborada pelo interlocutor desana entre os *Sanapó* e o grupo *Umu sisi*. Ou seja, pelo relato parece se tratar do mesmo grupo. No entanto, Pedro M. diz se tratar de grupos distintos, sendo os últimos considerados *irmãos menores*, tendo um de seus membros, um homem chamado Vicente, aquele que primeiro conheceu a região do baixo Uaupés. Pelo relato de Eugênio, foram os próprios *Sanapó* que se colocaram a realizar serviços em viagens como remadores. A imprecisão acerca dos nomes dos grupos será tratada no próximo capítulo e o que vale notar aqui, acredito, é a briga entre os grupos de Ananás associada ao deslocamento rio abaixo do grupo do interlocutor desana. Note-se a posição central assumida pelos cunhados em tal processo.

Eugênio disse que o avô desana que desceu o rio (um avô não genealógico, como já discutido em outro ponto da tese) chamava-se Roque e passou a morar no igarapé Japurá junto aos cunhados tukano. Mas, passado algum tempo, os Tukano se mostraram insatisfeitos com as brigas constantes entre as crianças e teriam dito a Roque que era preciso que morassem mais afastados. **Roque teria aceitado, pois tendo sido os primeiros a se estabelecerem no local, os Tukano eram os chefes.** Roque teria se estabelecido no porto de Ingá, localizada em um ponto intermediário entre Ananás e Monte Alegre. Depois de algum tempo neste lugar e com a família aumentando a pescaria tornou-se impraticável. Foi então que, após outra conversa com seus cunhados tukano, teriam se estabelecido no lago Buritirana.

**A saída do lago Buritirana, mais especificamente de um igarapé chamado *Yawika ya*, só teria ocorrido quando as esposas dos homens desana propuseram que se estabelecessem no *beiradão*, ou seja, às margens do rio Uaupés.** A isso se seguiu outra conversa com os *Duca porã* em que os Desana teriam dito, nas palavras de Eugênio, “*nós viemos do mato, temos que morar na beira do rio*”. Eugênio contou que **como eles tinham vindo de um igarapé pequeno inicialmente tiveram muito medo do rio Uaupés, principalmente dos botos, que não conheciam.** A referência ao boto é particularmente interessante, pois acima da cachoeira de Ipanoré (médio e alto Uaupés) não existiriam botos. O boto ocupa um lugar importante nas histórias do rio Negro e, por isso, é possível estabelecer alguma divisão macro-regional entre os territórios em que ocorrem ou não tal espécie. Da perspectiva da presença ou não dos botos, o baixo Uaupés está mais próximo do alto rio Negro que do alto Uaupés. Acredito que é por isso que o boto é tido no baixo Uaupés como *encantado* ou *wai masã*. Tal formulação provavelmente seja estranha para um morador tukano do alto Tiquié, por exemplo. Há um boto que mora na praia de Monte Alegre sempre citado pelas crianças pelas suas peraltices.

*"Essa turma não era uma pessoa, era turma grande"*, informa Eugênio ao falar sobre o estabelecimento às margens do rio Uaupés, em um local chamado Pedra de Tucunaré, local onde haveriam construído uma maloca com o símbolo dos Desana, o sol, onde dançavam e tomavam *caapi*. Trata-se do mesmo local onde anos depois surgiria a comunidade Monte Alegre. Tal período é lembrado como uma época em que houve um significativo crescimento dos *Sipiá*, o grupo desana ao qual pertencem Eugênio e João Pedro. Mas algum tempo depois receberiam a visita de um homem do grupo *botea*, o grupo dos *irmãos maiores* de todos os

Desana. Esse homem *botea* manifestou o desejo em morar com seus *irmãos menores* e teria passado, então, a planejar uma forma de conter o crescimento dos *Sipiá*.

Depois de algum tempo, o chefe *botea* se ofereceu para realizar o ritual de iniciação masculina de alguns rapazes e os *Sipiá* aceitaram. *Botea* teria, então, realizado um feitiço na espuma de *manicuera*, ofertada posteriormente aos iniciados que acabaram tomando do líquido. **A intenção de *Botea* era a de que todos os meninos que participavam da iniciação só tivessem filhas mulheres.** Tal feitiço teria dado certo, pois os interlocutores afirmaram que estes rapazes se casaram com mulheres dos grupos tukano de Ananás e não tiveram filhos homens. Eugênio disse que a partir dessa época os *Sipiá* foram se acabando, já que as mulheres ao se casarem iam embora com seus maridos.

**Um avô de Eugênio, chamado Pedro (aqui, trata-se de um avô genealógico), ainda era novo para fazer a iniciação e foi o único entre seus irmãos que não tomou o líquido enfeitado.** Pedro casou-se e foi trabalhar com seringa no baixo rio Negro. Esse tempo de permanência de seu avô Pedro no baixo rio Negro é lembrado como um tempo em que o local de moradia dos Desana no baixo Uaupés ficou abandonado. Depois de um tempo no baixo rio Negro, a esposa de Pedro veio a falecer e ele, com dois filhos homens, resolveu deixar um deles e voltar para o baixo Uaupés somente com seu filho Manoel. Pedro casa-se novamente com uma mulher de Ananás, mas não tem mais filhos. Pedro acabaria falecendo vítima de *estrago* depois de uma viagem para São Gabriel da Cachoeira, deixando seu filho, Manoel, sozinho, que passou a contar com os cuidados de uma tia que residia na comunidade Uriri, também no baixo Uaupés.

Manoel casou-se com uma moça de Açaí Paraná, comunidade vizinha a Monte Alegre. Depois de um tempo, surgiu uma fofoca de que ele estaria maltratando sua esposa, de modo que o sogro solicitou que ele devolvesse a moça. **Manoel era um pajé *yai* - e seu sogro haveria jogado seus instrumentos de pajelança na água. Tendo perdido sua esposa e seus instrumentos, Manoel voltou a morar na comunidade Uriri e se casou com uma moça oriunda de Pari Cachoeira.** Manoel teve, então, dois filhos homens - **João Pedro e Eugênio**, meus interlocutores - e quando os meninos eram crianças resolveu voltar para a região habitada por seus avôs, a já então comunidade Monte Alegre, local onde moravam, à época, três famílias tukano. Isso teria ocorrido por volta do ano de 1959, quando Eugênio tinha seis anos de idade. Seu pai Manoel ainda teve duas filhas.

Além do local onde hoje se localiza a comunidade Monte Alegre outros lugares relativamente próximos também foram habitados. Um desses lugares é o sítio Arara, um antigo lugar de pesca dos *Duca porã* que foi cedido para um morador chamado Naneiro. Morando somente com sua esposa e filhas, Naneiro conseguiu convencer um tukano do grupo *mimi sipé porã* a se estabelecer no local, um homem chamado Cesário. Naneiro arrumou uma esposa para Cesário, uma mulher viúva com dois filhos.

Depois de uns tempos, chegou outro morador tukano chamado Pedro e um tariano que também foi convidado para morar por lá. Pedro acabou se casando com uma mulher de Ananás e teve um filho chamado Abé, que se casou com uma das filhas de Naneiro. Cesário e sua esposa tiveram uma filha, que se casou com um dos filhos de Pedro. Com o aumento do número dos moradores, o local passou a contar com capitão, catequista e animador. Esta foi a época que Manoel, pai do João Pedro e Eugênio, havia recém-chegado a Monte Alegre. Mas o sítio Arara possuía pouca terra para fazer roças e seus moradores tinham que se deslocar até o igarapé Embaúba. Além disso, o local ficava alagado na época da cheia. Com isso, os moradores resolveram mudar para os lugares onde tinham roças, um local chamado Monte de Bodó (local onde atualmente um dos moradores de Monte Alegre possui roça). Mas como esse lugar era muito distante resolveram descer até um local chamado Monte de Paricá, onde fizeram casas e permaneceram.

Um dia, uma moradora idosa no caminho de volta da roça foi atacada por um *curupira*<sup>72</sup>, tendo sido encontrada em um igarapé. Com a morte da mulher, os moradores decidiram novamente abandonar o lugar e foram morar num lugar chamado Ponta de Sono. Depois de um tempo, o Cesário resolveu subir para morar na comunidade Monte Alegre. Em um dia após a *quinhapira* houve uma briga e alguns moradores partiram para Camanaus, já no rio Negro próximo a São Gabriel da Cachoeira, e os demais moradores se mudaram para Monte Alegre.

Outro local próximo à comunidade de Monte Alegre e exemplo de lugar que foi abandonado é o sítio Macucu. Pude visitar este antigo local de moradia, atualmente tomado por uma capoeira. O primeiro morador desse local foi um homem desana chamado Peri, que pediu para os *Duca porã* a permissão para se estabelecer por ali. Ele morava junto com seu filho

---

<sup>72</sup> De acordo com Peres (2006), tratam-se de seres potencialmente predadores, causadores de doenças e morte que habitam a mata. O *curupira* é uma criatura extraordinária, inserida em uma economia simbólica da alteridade que o aproxima de outras figuras dotadas da capacidade de transitar entre formas corporais e universos cognitivos estranhos. Geralmente é descrito com a aparência de um homem peludo e alto, cujos pés são virados para trás.

Graciliano e dois enteados, Paulinho e Gregório. Depois de um tempo vieram também morar dois cunhados tukano, Batista e Levino e um Pira tapuia chamado Pedro. Eles faziam *dabucuri* e convidavam o pessoal de Monte Alegre. **Mas o pedaço de terra para trabalharem a roça era pequeno e decidiram procurar outros lugares próximos da serra de Taquari. Enquanto faziam essa viagem para pesquisar novos lugares uma de suas filhas morreu ao tomar banho no igarapé.** Eles teriam se animado com a serra, porque havia terras e caça disponíveis, mas desistiram por conta da morte. Batista, Levino e Pedro foram para Cucuí, mas Levino foi acusado de roubar peixes e acabou morto. Batista e Pedro se mudaram também para a comunidade Balaio. Paulinho e Gregório foram morar na comunidade Açaí, mas acabaram brigando e também foram residir na comunidade Balaio.

As histórias dos sítios Arara e Macucu têm alguns elementos em comum. O primeiro diz respeito às poucas terras disponíveis para o plantio, o que leva seus moradores a procurarem outros lugares. A ocorrência de uma morte trágica também aparece nas duas histórias, fato que impele seus moradores a abandonarem o local. Por último, há as menções aos conflitos e brigas que acabariam por minar a convivência entre os moradores. Se isto faz algum sentido, tal tríade de escassez de terras/conflitos/morte trágica explicaria o declínio de um determinado lugar, pois na medida em que se conhecem as histórias, vemos que um desses motivos, ou os três, sempre aparecem como explicação para sua decadência. Nem todos esses sítios se acabaram e, em 2017, localizava-se bem próximo à comunidade **o sítio Gavião**, aonde mora uma única família do grupo tukano *bohso kahperi porã*, como dito na seção anterior. Trata-se, porém, de um lugar emblemático, pois seu nome deriva do fato de que **nesse lugar todo ano boiava uma cobra que tinha a forma de um gavião**. Teria sido realizado um *benzimento* para que o local pudesse ser habitado, um tema que apareceu no capítulo anterior. Trataremos dos atributos dos lugares em Monte Alegre em uma seção específica deste capítulo.

Esse conjunto de relatos referentes a deslocamentos de curta distância no interior de uma mesma sub-região permitem, em seu conjunto, fazer uma ideia da constante dinâmica de movimentos inter-comunitários, bem como das entradas e saídas igualmente constantes de pessoas e coletivos oriundos de área situadas a montante em direção às parte mais baixas da bacia do Uaupés e ao rio Negro. Por isso argumento que o baixo Uaupés trata-se de uma zona de passagem historicamente constituída por vários fatores, tais como disponibilidade de recursos e inserção nas redes comerciais de circulação de dinheiro e mercadorias. Sob esses fatores mais aparentes aos observadores externos há outra série de relações determinando o

processo, aquela que comanda a constituição de núcleos que resultam dos esforços de criação do parentesco. Uma rede extensa, cujos nós seriam essencialmente móveis e inconstantes, demonstrando ciclos de florescimentos e decadência. Em suma, uma imagem, se não fidedigna, muito aproximada, a meu ver, do que se pode depreender da socialidade tukano oriental no alto rio Negro.

Façamos uma pausa em reflexões dessa ordem para conhecer as formulações dos interlocutores desana a respeito dos moradores que antecederam a presença dos Tukano Oriental na região - aquelas teorias acerca da ocupação do baixo Uaupés pelos Arawak.

### 4.3 ANTIGOS MORADORES ARAWAK? OS PETANA

Assim como nos relatos obtidos entre os Tukano (cf. capítulo 2), os Desana também se referiram aos antigos moradores do baixo Uaupés, aqueles que o teriam povoado em um período bem mais recuado ao povoamento dos grupos tukano oriental - Tukano, Desana e Pira Tapuia. Diferentemente do grupo identificado como Piranha (cuja uma das hipóteses seria a de que se trata de um grupo Maku) pelo tukano Pedro M., Eugênio e João Pedro reconhecem outros como pertencentes a um grupo chamado Petana. Assim relatou Eugênio:

Antigamente, esse aqui [igarapé petana] era um simples igarapé. Então **esses petana se assustaram com esses brancos que pegavam gente pra trabalhar como escravo e foram se esconder lá dentro. Eles moraram muito tempo, por isso que esse igarapé ficou conhecido como petana ya. Eles estava no bico da proa da canoa da transformação, são marinheiros.** Foram os primeiros que espalharam nesse rio uaupés descendo, são proeiros, ficam lá dentro do barco, são marinheiros que cuidam quando vai encostar. **Quando saíram, eles saíram primeiro e primeiro desceram pra esse rio se espalhando** (Eugênio, novembro de 2016).

O trecho acima foi relatado quando estávamos eu, Eugênio, Odilson e José Floriano visitando alguns lugares importantes na região de Monte Alegre. Na ocasião, adentramos poucos metros o igarapé que recebe o nome de Petana. Eugênio localiza a ocupação desse igarapé a partir do avanço da escravidão levada a cabo pelos *brancos*. O igarapé aparece, então, como um local de

refúgio para os Petana, proeiros e marinheiros responsáveis por afazeres braçais em uma embarcação - condição oriunda da posição assumida na *Canoa da Transformação*. Diferentemente dos grupos tukano oriental, os Petana teriam surgido a jusante da cachoeira de Ipanoré, por isso tornaram-se os primeiros a ocuparem o baixo curso do rio Uaupés. Nesse ponto, tal como aventado no capítulo 2, as referências aos Petana os aproximam dos grupos da família linguística Maku, pois, como observa Andrello (*com. pessoal*), são os grupos Maku que ocupam a proa da *Canoa de Transformação* em muitas narrativas.

O relato sobre os Petana fornecido por João Pedro, irmão de Eugênio, também os localiza dentro da *Canoa da Transformação*:

A canoa de transformação veio pra cá [baixo Uaupés] antes de ir pra lá [Ipanoré], Petana foi a única etnia que não subiu pra lá, ao invés de ir para Ipanoré, veio pra cá, essa turma que habitou aqui, antes de nós. **Não eram tukano, último sobrevivente faleceu há pouco tempo, ela morava em Monte Cristo, ele era da etnia Petana, arawak.** Durante o percurso da canoa da transformação arawak não foi pra Ipanoré e sim em direção ao baixo uaupés, o restante tudo foi para o [rio] Papuri. Quando chegaram aqui os antigos viram capoeira grande, passou bastante tempo, eles cavaram profundo e encontraram barro, cerâmica. (João Pedro, abril de 2016).

O relato informa acerca de um último sobrevivente, morador da comunidade de Monte Cristo ou Tapira Ponta, também no baixo Uaupés. A diferença é que nesse relato aparece o termo arawak. Isso faz com que a associação dos Petana a grupos maku seja colocada em dúvida. No entanto, talvez, mais importante que tomar as referências ao pé da letra, seja exatamente indicar as diferentes versões acerca do tema em questão - a presença não tukano no baixo Uaupés. No mais, nos dois relatos podemos observar que se opera a lógica de inclusão do grupo não tukano no sistema mítico propriamente tukano, algo recorrente no noroeste amazônico. Pois também os *brancos* têm seu aparecimento explicado durante a viagem da cobra canoa ancestral. Se considerarmos os relatos do tukano Pedro Meirelles no capítulo anterior sobre os *encantados*, temos que há uma distinção entre embarcados e não embarcados na *Canoa da Transformação*. Como disse esse interlocutor, os *encantados* não embarcaram na canoa. Outra distinção diz respeito ao lugar em que alguns embarcados desceram. De uma maneira geral e simplista,



integrar ou não a *Canoa da Transformação* distingue entre humanidade e não humanidade, assim como o local de desembarque, o local de origem, relaciona-se ao surgimento, de grupos de diversas escalas.

No relato também é dito que os moradores Tukano do baixo Uaupés encontraram vestígios dessa ocupação remota, algo já mencionado pelo tukano Pedro M. De acordo com João Pedro, esses achados não são incomuns:

**Na roça a gente vê essas coisas.** Aqui tinha um igarapé, a gente tava cavando, encontramos essa cerâmica né, acho que seria o poço onde tomava banho né. Era um pedaço desse pote de caxiri, a gente calcula que seria 1800, mas era muito antes. Ninguém sabe, 1500? **Porque aqui já morou gente.** (João Pedro, abril de 2016).

Tais achados podem ser de outros povos e não necessariamente desses Petana. O que vale registrar é que ao longo da tese temos indicado que os atuais moradores do baixo Uaupés formulam hipóteses a respeito da ocupação mais remota desse território. Geralmente, o desaparecimento desses grupos que teriam ocupado a região primordialmente é associado à intensificação da escravização, ainda que lugares, como o igarapé petana, tenham, aparentemente, se tornado refúgio para alguns. Algumas falas também se referem aos sobreviventes desse processo histórico de extermínio. Além do morador falecido de Monte Cristo (citado no relato do João Pedro da página anterior), um morador de São Gabriel da Cachoeira é identificado com o nome de Thiago. Ele e sua irmã morariam próximo ao comercial Coimbra. O nome da etnia petana, no entanto, teria uma tradução para o português que seria Kuiuana. Este recurso de localizar algum sobrevivente do grupo também foi utilizado por Pedro M. Via de regra, tais pessoas, as últimas de um determinado grupo, são espacialmente localizadas a jusante, como moradores das cidades. A que isso se deve? No capítulo 5 retomaremos tal ponto. Por ora, vejamos mais sobre Monte Alegre.

#### **4.4 “ESSE LUGAR TEM HISTÓRIA”**

A comunidade Monte Alegre também é conhecida por Matapí, uma armadilha para pesca. A história do nome Matapí está relacionada ao episódio envolvendo uma prática xamânica

efetuada por Bernardo, bisavô paterno (FFF) de Eugênio e João Pedro. Bernardo todo ano fazia uma cerimônia (tal foi o termo anunciado) para purificar um lago existente próximo à comunidade. A cerimônia envolvia a **entoação de uma cantiga para peixes**. Em um dado momento, boiava no lago uma enorme cobra no formato de um matapí. Foi por isto que a comunidade passou a ser chamada de Matapí até ter seu nome alterado pelos moradores para Monte Alegre, uma sugestão que teria sido feita com a chegada dos padres salesianos ao local.

Matapí e ou Monte Alegre também é uma *Casa de Transformação*. E aqui um ponto muito interessante. João Pedro e Eugênio afirmaram que não tinham certeza sobre a *Casa de Transformação* aí localizada até a realização da expedição Anaconda, uma iniciativa que envolveu vários *conhecedores* do alto rio Negro que refez de barco toda a rota de criação e transformação da humanidade<sup>73</sup>. Ou seja, teria sido após a visita desses *conhecedores*, moradores do alto curso do rio Uaupés, Tiquié e Papuri, que os moradores atuais da comunidade vieram a conhecer detalhes dessa história que dizem respeito à sua própria comunidade. Por outro lado, muitos desses *conhecedores* nunca haviam estado no baixo curso do rio e puderam visitar lugares que só conheciam em pensamento, como se costuma dizer. Iniciativas como essas demonstram, a meu ver, como o intercâmbio de conhecimentos entre os povos do Uaupés deve ser promovido e valorizado.

O que aconteceu nessa *casa de embaúba*? João Pedro explica:

Essa canoa da transformação era uma cobra e dentro dela estava cheio de peixes e de vez em quando ela boiava pra ver aquele pessoal que tava dentro pra começar a se transformar em gente, vinha subindo os vários lugares. **Ela encostava, vinha transformando de peixe pra gente**. Então, aconteceu ali atrás, tem uma ilha no meio, ilha de arara, pena de arara ou rabo de arara, então ela boiou de novo e começou a enfeitar, tirar aquelas penas. Subiu mais um pouquinho, tem uma ilha, boiou ali de novo pra tirar aqueles embaúbas que o bayá usa para bater junto com os pés. Quando encostou aqui, antes tem um sitiozinho chamado casa de gavião [Sítio Gavião], ali tiraram outras penas de novo pra enfeitar, colares. **Até aí tava pronto pra dançar, encostou aqui já pra dançar, tanto que essa casa seria uma casa de peixe, wai masã wii, casa de gente de peixe seria aqui. Foi aqui que pela primeira vez iam dançar com essa embaúba, seria pela primeira vez na**

---

<sup>73</sup> Tal iniciativa gerou, entre outros produtos, o belo documentário “Pelas águas do rio de leite” (direção de Scolfaro, A.).

**história da humanidade nossa, por conta disso deu esse nome.** (João Pedro, novembro de 2016).

No percurso pela região de Monte Alegre a *Canoa da Transformação* encosta, então, em três lugares, na ilha de Arara, em uma ilha que não tem seu nome informado e em um local próximo ao sítio Gavião. Nesses lugares foram retiradas penas para se enfeitarem e madeiras embaúbas para serem utilizadas como bastão de dança. No local da comunidade Monte Alegre ocorreu pela primeira vez a dança com enfeites e utilização do bastão de embaúba. Esse bastão de embaúba é utilizado até os dias atuais pelos *bayás*, os mestres de cerimônia, devido ao som oco provocado com sua batida.

Com a expedição Anaconda, vários *conhecedores* visitaram os locais citados nas narrativas míticas o que, como vimos acima, proporcionou que os atuais moradores aumentassem seus conhecimentos acerca desses lugares. Por outro lado, como bem ponderou João Pedro, “*o pessoal da expedição conhecia em pensamento, os moradores [de Monte Alegre] convivem neles*”. A informação sobre a *casa de embaúba* adicionou um elemento importante ao arcabouço de conhecimentos que os moradores já possuíam sobre o local, como relata João Pedro:

Aqui é casa de boto também. Casa dos botos seria aqui. **Nós transformamos e eles ficaram aí.** Boto também era pra transformar gente e não puderam. Todos os animais não puderam. **Por isso ele tem inveja da gente quando a gente vai se criando. Por isso que tem que benzer eles. Até hoje estão com inveja da gente, fazem mal e tem que benzer.** (João Pedro, abril de 2016).

No relato acima Monte Alegre é citada como uma *Casa de Peixe Gente*, *Waí Masã Wii*, e uma *Casa de Boto*, seres que não se transformaram e por isto nutrem inveja dos humanos. É isso que explica a necessidade em se realizar *benzimentos*. Assim como nos relatos do tukano Pedro M., mais uma vez faz-se referência àquela inveja primordial e ao boto. O *benzimento* aparece, então, como algo fundamental para a manutenção da vida propriamente humana. Voltaremos a esse ponto no capítulo 5. Por ora, conheçamos outros lugares importantes de Monte Alegre.

#### 4.4.1 Lugar sagrado *Doé pinõ* (Cobra traíra)

Durante minha estada em Monte Alegre durante os meses de outubro e novembro de 2016 pude realizar visitas a alguns lugares tidos como importantes para os moradores. Um desses locais visitados foi uma área poucos minutos abaixo de Monte Alegre nas margens do rio Uaupés. Trata-se de um local considerado sagrado por conta de um episódio ocorrido nos tempos míticos. Foi Eugênio quem forneceu uma narrativa em que é possível observar alguns elementos interessantes no que diz respeito à constituição dos lugares, pois no relato a perseguição de um pai a uma cobra que engolira seu filho dará origem a vários elementos da paisagem. Vejamos:

Deyubari gõãmꞤ, **dono da pescaria**, teve um filho e a mãe morreu, ele ficou viúvo e morava com uma parenta dele. O filho começou a ter feridas no corpo e ele levava o filho pra pescar e deixava em um galho bem amarradinho e a feridinha dele pingava na água. Quando pingava a água enchia de banha e então o peixe comia aquela banha: juntava Pacú, Aracú, Matrinchá, só peixe do bom e ele flechava e depois mudava para outro lugar e fazia a mesma coisa até voltar pra casa. Aí o pessoal viu que ele só matava peixes bons e pensaram em como ele fazia aquilo. Um dia, o pai saiu e foi pra roça e o menino ficou sozinho em casa. Aí se ajuntaram e começaram a perguntar pra ele como o pai dele matava só peixe do bom. Aí o menino contou o que o pai dele fazia. Aí levaram o menino enquanto o pai dele estava na roça. Deixaram ele bem amarradinho e viram que o peixe vinha e mudaram de lugar, mas aí **o menino viu que vinha uma cobra e pediu para que o tirassem de lá, ninguém o tirou e a cobra comeu o menino, cobra doé piño**. Logo o pai dele chegou e o filho não estava, e contaram que a cobra tinha comido. Aí ele pegou a canoa e desceu e chegou lá [no lugar visitado]. Quando a cobra estava descendo um pássaro chamado bate prato (antes de encontrar a comida ele canta, pássaro ditiró), cantou avisando a cobra que passou pelo paraná do Açaí desviando do caminho onde ela seria pega. Aí o pai do menino foi atrás dela, ele tinha uma panela pra cozinhar a cobra, foram até lá perto de São Pedro onde ele colocou matapí pra cobra entrar. O pássaro avisou a cobra novamente e ela desviou de novo. **O pai do menino ficou bravo, pegou a panela e jogou na beira, é a Serra Pelada**. Aí desceram e ele foi esperar lá em São Gabriel, colocou matapí e colocou vigia dos dois lados, ela ia entrar lá no morro da fortaleza, mas mataram a cobra e tiraram o menino que já estava morto. **Lá na rua da FUNAI [São Gabriel**

**da Cachoeira] onde tem aquela bola de pedra é o corpo da cobra que eles cortaram.** (Eugênio, novembro de 2016).

O episódio ocorre em um tempo pré-humano. Deyubari gõãmꞤ, o dono da pescaria, tem seu filho engolido por uma cobra. Ao descobrir tal acontecimento, o pai inicia uma perseguição à cobra a partir do lugar que é considerado sagrado e que pode visitar. A cobra, por sua vez, é ajudada por um pássaro para desviar das armadilhas colocadas por ele. É nessa perseguição que surgem alguns dos atuais elementos da paisagem local. Outras versões, contudo, foram citadas com relação à história do lugar. Em uma delas, o local aparece como sendo *Nereroa wi'i*, algo como a "casa dos animais que lambem". A história é basicamente a mesma, com a diferença que nessa versão o pai da criança coloca vários animais, onças, em sua maioria, dispostos a atacar a cobra assim que ela passasse pelo lugar. Dessa forma, o lugar é considerado uma *casa de onças*, muito perigosa para os que por aí trafegam. Em outra versão, esses animais iriam devorar a própria *Canoa da Transformação*. Substancialmente distinta, nessa última versão, contada pelo tukano Arlindo Maia quando da visita da expedição Anaconda, que nos referimos acima, não há nela nenhuma referência à perseguição da cobra pelo pai da criança engolida, sendo o tema central a ameaça dos *nereroa* ao próprio surgimento da humanidade.

Outra versão da história de Deyubari gõãmꞤ é contada no vol. 2 da coleção NIRN (Diakuru & Kisibi 1996: 52 ss) e merece ser retomada. Pois a história conta com alguns detalhes importantes. Aqui, é o próprio pai da criança que provoca a ferida em seu filho, cuja gordura tem cheiro de jenipapo, o que se torna extremamente atraente para os peixes. As pescarias efetuadas por Deyubari gõãmꞤ são comedidas, pois ele pesca somente cinco peixes por vez. No entanto, quando os moradores tomam o menino, tal limite não é respeitado, o que provoca o ataque da cobra ao filho de Deyubari gõãmꞤ. Há algumas diferenças com relação aos lugares descritos, mas os principais se mantêm, como a Serra Pelada, no baixo Uaupés, e o local próximo à FUNAI. O fato de Deyubari GõãmꞤ ser referido como dono da pescaria, por sua vez, pode ser mais esclarecido, uma vez que na versão da coleção NIRN é dito que as escamas foram jogadas ao rio. As escamas grandes, que foram jogadas para baixo (a jusante, creio) viraram peixes grandes, como os pirarucus, e as escamas pequenas foram jogados para cima (a montante, creio) tornando-se peixes pequenos, como as traíras. Ao lado da constituição das paisagens, a versão imprime a lógica de comedimento com relação à quantidade de peixes

capturados e a posterior divisão das espécies por Deyubari Gõãm, citado pelo meu interlocutor como o dono da pescaria.

Acredito que todas as versões acima ilustram bem como a paisagem rionegrina é concebida como lugares em que eventos ocorreram em tempos pré-humanos. Disso decorre toda uma complexidade da geografia local, pois os lugares têm história, como costumam dizer. Foi dos meus anfitriões a escolha em me levarem a esse local, o que demonstra, a meu ver, a importância que conferem a ele. Por sua vez, a versão de Arlindo Maia e a própria concepção do lugar como sendo uma *casa de onça* demonstraria que várias narrativas sobre um mesmo local coexistem. O ponto a anotar é que, ao me informarem dessas versões distintas, os interlocutores aludiram a todas sem conferir a nenhuma delas alguma autenticidade exclusiva, pois não deve ser essa a questão. Pois os lugares são constituídos por histórias sobrepostas.

Ao acionar a expressão “histórias sobrepostas” para me referir aos lugares sagrados tenho em mente uma proposição de Ingold (2000), uma vez que o que ganha relevo nessas histórias são as idas e vindas dos ancestrais. Por isso, refazer essas trajetórias e recontar a história dessas jornadas é, assim, percorrer os passos dos ancestrais que as protagonizaram no passado. Mais do que apenas localidades, essas paisagens são historicidades, pois guardam a memória dos itinerários de seus diferentes habitantes. Nesse sentido, tanto o território quanto os seres vivos que o habitam encontram-se envolvidos num mesmo processo histórico. Por conseguinte, essas metamorfoses de pessoas em paisagem se afastam de uma concepção que organiza a relação entre a terra e seus habitantes sob as coordenadas do inanimado e do animado, respectivamente. A terra e seus habitantes são aspectos de um mesmo processo ontogênico. A paisagem aparece, então, não como um espaço, mas como uma região constituída pelos deslocamentos tanto de humanos como de animais, espíritos, ventos, corpos celestes, etc. Todos esses deslocamentos resultam numa massa densa de travessias que se interseccionam e que em seu conjunto formam uma região.

Daí também todo o perigo imanente de um lugar conhecido como *casa de onça*. Pois há lugares que condensam vários entrecruzamentos e neles as mais variadas afecções se ligam. Vejamos outro lugar importante, e perigoso, para os moradores de Monte Alegre.

#### **4.4.2 Casa de Lua e benzimento de proteção**

Entre os locais que visitei acompanhado por alguns moradores de Monte Alegre o mais emblemático foi a *Casa de Lua*. De uma beleza indescritível, o lugar é repleto de pedras enormes que se ajuntam lado a lado formando um semicírculo com uma espécie de piscina natural de águas calmas muito convidativas para o banho, não fosse o fato de ser um espaço também muito frequentado por jararacas. A intenção da visita era a de conhecer um pouco dos atributos mitológicos do lugar, pois Eugênio havia anunciado que poderia contar um pouco sobre a história que ali se passou em tempos pré-humanos. Nesta seção, irei transcrever sua narrativa sobre a época em que os *Buhuari masã* (*Gente do aparecimento*) tiveram suas filhas violentadas por Lua. Na parte final, transcrevo o *benzimento* que os pais podem realizar para evitar que esse ataque ocorra nos dias atuais.

Bom esse lugar é Casa do Lua, então Buhuari masã morava por esse rio, ele tinha filhos e filhas, eles são espíritos, as meninas chegava tempo de menstruação cedo, então os pais acharam que algum rapaz estava estragando as filhas, então inventaram de fazer dabucuri para os moradores desse lugar. Buhauri masã vieram fazer dabucuri aqui, prepararam todos os instrumentos, aprontaram e vieram, marcaram o dia de dabucuri que iam entrar aqui nessa casa. Então esse jurupari que está na frente, duas pedras, eles são miriã, sempre ficam na frente. Essas pedras têm vários benzimentos, vários estragos estão nela, todo tipo de doença, atrás delas fica o povo que vai pular com o embaúba. Aí parece que eles entraram e antes de entrar disseram para o dono da casa retirarem as mulheres e colocaram lá no poço, porque as mulheres nunca viram o jurupari, não deixaram elas verem, se mulheres vissem o jurupari eles matavam, porque é segredo. Os juruparis entraram por essas casas, essas casas são miriã porã wiseri, **mas eles não acharam o rapaz que bulava com as meninas, ele se escondeu, e terminou a festa sem achar o rapaz que tinha se escondido**. Ele é pescador, não dormia a noite, no meio da pescaria ele saía da casa pra usar as meninas e no outro dia elas estavam com **menstruação**. Então essa parte, **quando nós índios temos filhas a gente cerca pra não ser abusada, então a menina com a idade certa ocorre a menstruação**. Até hoje existe, **a menina antes de menstruar sempre sonha com um rapaz que ele usa com ela e ocorre a menstruação**. Buhuari masã não era humano, não tinha corpo, era espírito. Mas ele usava tudinho, tinha filho, comia ipadu, fumava, tudo ele fazia. Isto foi antes de ter a canoa da transformação. **Os pais das meninas se preocupam, ele benze e fecha pra não entrar o Lua, ele chega, mas não dá pra entrar, está trancado. A gente faz cerca com pari**. Se menina ou mulher vier

aqui menstruada [na *Casa de Lua*] esse lugar aqui começa a gritar. **Uma vez meu compadre veio pescar aqui, de repente deu um estrondo grande, ele ficou tonto de ouvir aquele barulho, esse aqui é lugar sagrado mesmo.** (Eugênio, novembro de 2016).

No início do relato, Eugênio informa que o lugar se trata da *Casa do Lua* e que aí foi realizado um *dabucuri* pelos *Buhuari masã* (demiurgos). O objetivo deste *dabucuri* era o de aprisionar o *Lua* - rapaz que vinha violentando suas filhas. Aqui, o *dabucuri* parece se tratar do que Perrone-Moisés (2015) denomina de festas-armadilha, planejadas para atrair inimigos e acabar com eles. Ocorre que na história contada por Eugênio o *dabucuri* acaba sem o convidado ter aparecido, o que frustra seus anfitriões *Buhuari masã*. Sem ter sido contido, é preciso, já nos tempos da humanidade formada, que um *benzimento* específico seja realizado para evitar os ataques de *Lua*. Oliveira (2016) indica que os Tukano costumam comentar que as mulheres menstruam apenas na fase de lua cheia e a que a menstruação está relacionada ao fato de elas manterem relações sexuais com o *Lua* (*Ñamiri Muhĩpu*) em seus sonhos (Oliveira 2016:225).

O *benzimento* abaixo descrito tem como objetivo proteger as meninas desses ataques e consiste, principalmente, em cercá-las para que quando *Lua* se aproxime desista e vá embora.

#### BENZIMENTO PARA PROTEGER MENINA DOS ATAQUES DO LUA

<b>KAHTIRI</b>	<b>IMISA</b>	<b>KARAKÔ</b>	<b>IMISA</b>	<b>UHPUKAHA</b>	<b>IMISA</b>
(VIVER	PARI	CALDO DE BUIUIU	PARI	CORPO	PARI)
<b>SUOWERI</b>	<b>IMISA</b>	<b>MARI</b>	<b>UHPURI</b>	<b>KAHTISE</b>	<b>IMISA</b>
(PENEIRA	PARI	NÓS/NOSSO CORPO		VIVER	PARI)
<b>PÍ'TI</b>	<b>YOO</b>	<b>BIA</b>	<b>KEO</b>	<b>NŪHKO</b>	
(JUNTAR O PARI PARA FECHAR A PORTA)					



**YUHSUO WE KEHDIO, TOHO WEGU KUHO TŪATISAMI**

(ESFRIAR “O CORPO”) [POR ISSO ELE NÃO CHEGA PERTO]

**WE’TI IMISARI SIÕ PURI IMISA WAYUKO IMISA**

(CERCAR O PARI, PARI DE OURO, PARI DE (TIPO DE PEDRA))

**ŪHTÃ KU IMISA**

((TIPO DE PEDRA) PARI)

**ŪHTÃ BOHO IMISA O’O SAMA KOME IMISARE ÂNUSE IMISA**

(PEDRA BRANCA PARI DANDO/BENZENDO FERRO PARI BONS PARI)

**KARÃKO IMISA**

(CALDO DE BUIUIU PARI)

**KAHTIRI IMISA O’OSAMA TOHO WETIKARÊ**

(VIVER PARI TE DOU/TE BENZO SE NÃO FIZER ISTO)

**DOHOREKA’NO’SÁ KOYE KAHTISE ABANO YUPITI**

(ESTRAGAR O QUE É DELA VIVER ABANO)

**NU’KO BA’BA SŪ NU’KO WASAMARA PEHKA**

(ABANAR FICAR SENTADO ABANANDO ELA DO FOGO)

**PORA YOO BE’TOA KE NU’KOKARO WE**

(COLOCAR AO REDOR DO PARI O FOGO)

[A MENINA ESTÁ DENTRO DO PARI SENDO ABANADA E AO REDOR DELE TEM FOGO PARA PROTEGER]

**BENZIMENTO PARA PROTEGER MENINA DOS ATAQUES DO LUA (VERSÃO II)**

**A'TIRO WE'TIRO WEGU-KERÃ TOHTA**

(PARA CERCAR O CORPO)

**WERÕ SATO KAMOTAGU WAI MAHSA**

(PARA QUE PROTEJA DO PEIXE GENTE)

**WAHTI BAHUTIKA'TO NIRA O'SAMA**

(DIABO NÃO APAREÇA ASSIM SE FAZ)

**ÑA BOHKAYA MARIRI IMISA WETI IMISA**

(OLHAR E NÃO ENCONTRAR, CERCAR COM PARI)

**ÑA PEOROÑA MARIRI IMISA WETI IMISA**

(OLHAR, NÃO SE FAZER PERCEBER, CERCAR COM PARI)

**ÑA EHAYA NIRI IMISA, WAHTI KEHE KEASE**

(PARI DE NÃO ENXERGAR, ESCONDER A SOMBRA)

**IMISA TOHO WEGU KU MARIRE ÑA EHA TI SAMI**

(POR ISSO ELE NÃO ENXERGA A GENTE)

**BUHTISA TE IMISARI**

(ESSES PARI NÃO APARECEM)

**TUAGU WA'ATISAMI**

(NÃO CHEGA PERTO, FICA DISTANTE)

Nas duas versões, os *benzimentos* consistem em posicionar vários tipos de *pari* (*imisa*) ao redor da menina para que não haja o ataque por parte do *Lua*. Na primeira versão, também é colocado fogo ao redor dos *pari* que a cercam. Já na segunda versão, são utilizados *pari* que façam com que o *Lua*, aqui referido como *wai masã* ("peixe gente") ou *wahti* ("diabo"), não perceba a presença da menina. Em ambas as versões são evidentes o caráter de proteção estabelecido

através do posicionamento dos *paris* como cerca para manter segura a menina que recebe o *benzimento*. Note-se o fato de que os Desana são descritos como o Sol em várias narrativas. Por isso é interessante pensar para os Desana e os Tukano em termos de irmãos que se transformaram em cunhados potenciais – também descritos como irmãos Sol e Lua, como veremos na próxima seção. Os ataques de Lua às filhas dos ancestrais primordiais desana estaria tematizando a política das relações de cunhadismo entre esses grupos? Lua (nesse caso, uma referência aos Tukano?) aparece na narrativa desana como um cunhado potencial que deve ser contido em sua avidez em estabelecer relações sexuais.

#### 4.5 UM OLHAR DESANA DO BAIXO UAUPÉS

Como vimos, os Desana não são os únicos moradores de Monte Alegre, pois há na comunidade moradores de vários grupos tukano e um único morador do grupo hupda. No entanto, os membros do grupo desana *dipiá* são considerados os moradores mais antigos do lugar. A presença dos Desana em Monte Alegre e no baixo Uaupés de uma maneira geral - nas comunidades Trovão, Cunuri e Tapira Ponta – pouco ou nada é tratada na literatura disponível sobre esse grupo. Nos escritos de R. Dolmatoff (1971), Buchillet (1983; 2004), Umúsin Panlõn Kumu & Tolamãñ Kenhíri (1980; NIRN vol. 1), Diakuru & Kisibi (1996; NIRN vol. 2) e de Bayaru & Ye Ñi (2004 NIRN vol. 7) quando há alguma menção aos Desana estabelecidos no baixo curso do rio Uaupés isso ocorre de maneira superficial. A escolha em trabalhar com interlocutores desana é, em parte, uma forma de contribuir para que esta lacuna seja superada.

Para o interlocutor João Pedro, os Desana são "Gente do Universo"<sup>74</sup>, aqueles que, no princípio, detinham todos os conhecimentos sobre o xamanismo - o poder em fazer cair raios, por exemplo. Com o tempo, tais conhecimentos teriam sido transmitidos para outros grupos a partir das relações de cunhadio, mas pertenceriam, no início, somente aos Desana. Entre as relações com os cunhados, o interlocutor destaca os Tukano. Os Tukano e os Desana teriam sido os responsáveis pela condução da *Canoa da Transformação*, e por isso são cunhados desde a origem. Mas a origem dos Desana antecederia a viagem da canoa da transformação:

Antes de serem transformados na canoa os Desana já existiam no universo. Tipo deus. Deus já existia no universo. Cansado de viver sozinho pensaram em criar

---

<sup>74</sup> Umaku masã (Gente do Universo) ou Asiri Masã (Gente do Sol), cf. Bayaru & Ye Ñi (2004 NIRN vol. 7).

mais gente. Por isso que desceram do universo e caíram na baía de Guanabara. Se encostaram lá, naquele morro que é nossa Casa de Leite, de lá que transformaram nessa cobra, que seria peixe né, **não somos filho de cobra, somos peixes**. (João Pedro, abril de 2016).

No relato acima, o interlocutor trata do processo de criação e transformação da humanidade indicando que a viagem da cobra canoa ancestral ocorre em um tempo em que seres já habitavam o universo. Trata-se de um dado bastante conhecido por meio das narrativas de origem registradas, ou seja, há um longo processo que envolve o aparecimento dos humanos, sendo a viagem da cobra canoa ancestral uma espécie de etapa final. Algo que merece destaque no relato, acredito, diz respeito à afirmação de que eram peixes e não filhos da cobra. Pois mais que afirmar que a atual humanidade deriva de uma condição de animalidade há também uma definição da espécie - peixes e não “*filhos da cobra*”.

Voltemos aos poderes superlativos dos *pajés* desana. *Botea*, o chefe maior do grupo, é citado como aquele que possuía o Paricá do Sol. Através de seu uso ele se transformava em onça e atacava os inimigos, sendo muito temido por isso. Ao utilizar o Paricá, era o duplo do *pajé* que aparecia como onça no mato, enquanto seu corpo ficava em casa deitado na rede. Durante um ou dois dias esta onça atacava seus inimigos e depois disso o *pajé* retomava sua consciência, fazia uma cerimônia e voltava a ingerir peixes. Mas os *pajés* que faziam uso do paricá do sol teriam se extinguido com o passar do tempo, pois alguns *kumua* desviavam o caminho dessa onça e o *pajé* não conseguia mais voltar para o seu corpo. Sem conseguir retomar a consciência, ele também não se alimentava e acabava morrendo.

Essa explicação da morte dos *pajés* relembra uma passagem do primeiro volume da coleção NIRN, o livro “*Antes o mundo não existia*” (Lana 1980). Acompanhado por um séquito de onças, o chefe *Botea* andava pelo mundo sempre atacando seus inimigos. Com o objetivo de controlá-lo, alguns *kumua* se reúnem. A forma encontrada para conter os ataques de *Botea* passa então pela estratégia em fazê-lo desviar de seu caminho de volta à sua morada celestial. Isto ocorre e ele acaba sendo enganado por uma mulher e fica perdido sem encontrar seu caminho. Só assim ele pode ser contido. A narrativa muito se assemelha com a do fim dos *pajés* fornecida por João Pedro. Em ambos os casos, são os *kumua* os responsáveis por conter os excessos do xamanismo utilizado para destruir pessoas.

É interessante ponderar que no baixo Uaupés existe a afirmação generalizada de que não existem mais os *pajés* chamados *yai*, “onça”, já os *benzedores*, que podem ser considerados os *kumua*, ainda persistem (cf. distinção de S. Hugh Jones (1996) indicada no capítulo anterior a respeito do xamanismo horizontal e vertical). Como também já tratamos em outro capítulo, houve uma grande perseguição aos *pajés* nesta região, pois muitos são os relatos dizendo que antigamente eram comuns as guerras entre os *pajés*, em que uns lançavam raios aos outros. Para o interlocutor João Pedro, os Desana foram os detentores originários desses conhecimentos:

Essa conversa de sopro que a gente sabe foi se espalhando, que tudo isso aí era da “Gente do universo”, todo esse conhecimento ruim e bom era dos Desana. Desana acabou passando esse conhecimento pros Tukano e Tukano foi passando pra outros, foi espalhando. Era só dos Desano esse conhecimento, ruim, coisa boa ou mal era dele. Por conta disso, já um pouco recente, jogaram fora esse paricá [do sol]. Já era do céu, lá do universo era isso. Vendo que tava se acabando jogaram fora. Hoje não tem mais não. **Paricá de hoje não transforma mais em onça**, é fraco, muito fraco. (João Pedro, abril de 2016).

Se os Desana aparecem como os legítimos detentores dos poderes xamânicos, os Tukano, por sua vez, são aqueles que não só se apropriaram desses conhecimentos, mas os transmitiram para os demais grupos da região. Os Tukano aparecem aqui como disseminadores dos conhecimentos xamanísticos. Trata-se de uma afirmação intrigante quando consideramos que se trata do maior grupo populacional do alto rio Negro em tempos atuais. Estaria esse crescimento de alguma maneira vinculado à disseminação promovida por eles dos conhecimentos xamânicos? Em quais termos? A princípio, não temos como associar o sucesso do crescimento do grupo ao papel de transmissores de conhecimentos do xamanismo a não ser, pelo menos, por dois aspectos. O primeiro, diz respeito ao fato de que para crescer, como temos visto, é preciso estar protegido dos ataques suscitados pela inveja. Em segundo, para crescer é preciso ter aliados, e para conseguir aliados é preciso ter algo a oferecer, a trocar, uma vez que aliança e reciprocidade andam lado a lado. Pois como dizem na região, *sovinar*, ou seja, não redistribuir, é o caminho mais curto para destruir relações.

A respeito do lugar dos Desana como pioneiros, Andrello (2019) nota que a presença desse grupo na narrativa dos Tukano é complexa, pois no começo de tudo seu ancestral, *Imikoho-mahsã*, “Gente universo” (ou Sol, ou seja, o ancestral dos Desana) ocupa a posição inicial de *irmão maior* e é o responsável por conduzir a cobra-canoa a seu destino. Em suma, verifica-se a primogenitura dos Desana que, no entanto, é cedida ao ancestral tukano, *Ye’pa-*

*mahsã*, “gente-terra” (ou Lua), seu *irmão menor*. Isto ocorre porque em vários episódios o ancestral desana demonstra um caráter precipitado e imoderado. Veja que aqui são os Tukano afirmando, como vimos na seção anterior, o mesmo temperamento desmedido atribuído pelos Desana ao *Lua*.

O relato de Eugênio também menciona o desaparecimento do *Paricá* do sol, objeto utilizado desde os tempos mais antigos, que teria sido descartado devido aos abusos dos *pajés* em sua utilização. Nos tempos atuais, os *paricás* utilizados já não teriam mais o poder de transformá-los em onça. Teríamos aqui a diminuição dos poderes xamânicos em decorrência do mal uso de seus objetos ou de sua crescente disseminação? Nesse ponto, Andrello (*com. pessoal*) observa que uma das explicações dadas para a diminuição dos Desana também se relaciona aos excessos do uso do *paricá*: pelo fato de terem dedicado mais tempo ao seu uso que para namorar com suas esposas – e “fazer-lhes” filhos. Note-se que aqui o desinteresse sexual – o contrário da avidez de *Lua* – aparece como um elemento importante na trajetória do grupo.

Além do poderio dos Desana sobre os conhecimentos envolvendo o xamanismo, João Pedro também faz questão de incluir ou excluir grupos no que diz respeito àqueles que participaram do processo de transformação através da viagem da cobra canoa ancestral. Ele foi enfático ao afirmar que "*somente três etnias controlam essa história: Desana, Tukano e Pira Tapuia*". Quando eu perguntei sobre os outros grupos, ele respondeu:

**Os Tuyuka fazem parte dos Desana**, são considerados irmãos menores, antigamente não podíamos casar com eles. Os Miriti Tapuia também fazem parte dos Desana, são irmãos menores. Os Wanano não fazem parte da canoa transformação. Tem vários, Siriano, Barasano, não tem nada que ver com canoa da transformação. Karapanã também não, Tatuyo, Siriano, não fazem parte. Esses Tariano também não fazem parte da canoa da transformação. **Foram criados como vocês** [não indígenas]. (João Pedro, abril de 2016).

Com exceção dos Tariano (Arawak), que habitam o médio curso do rio Uaupés em Ipanoré e Iauaretê, todos os demais grupos são moradores do alto curso do rio Uaupés, o que poderia apontar para um gradiente em que grupos mais distantes são classificados fora dos contornos da humanidade em questão. Outro ponto que chama a atenção diz respeito à fala anterior de que

somente os Desana, Tukano e Pira Tapuia controlariam essa história, o que, a meu ver, vincula-se ao fato de todos casarem entre si. Em suma, a leitura dos Desana do baixo Uaupés corrobora o fato de que, tanto a vinda quanto o estabelecimento no baixo Uaupés, envolvem relações específicas entre *irmãos maiores* e *irmãos menores*, estabelecimento de alianças e domínio sobre o xamanismo. Por último, também é preciso considerar um código específico, qual seja, os domínios cosmológicos em que Desana, Tukano e Pira Tapuia aparecem, respectivamente, como Sol, Terra (e Lua) e Água. Tais temas serão retomados no capítulo seguinte a partir um tema específico: as nomações.

## 5. O QUE FAZ UM NOME NO BAIXO UAUPÉS

S. Hugh Jones (2002) afirma que a atribuição de nomes entre os Tukano Oriental é complexa e cercada por muitos segredos, políticas e interpretações rivais. O presente capítulo toma tal formulação como inspiração e tem como objetivo elaborar uma discussão inicial envolvendo alguns aspectos da nomenclatura no baixo curso do rio Uaupés. Na primeira parte do capítulo, a discussão é guiada tendo como foco de análise os nomes de dois grupos Tukano com os quais venho trabalhando na região, desde 2010, os *Inapé porã* e os *Duca porã*, moradores da comunidade Ananás. Na parte final, apresento um *heriporã bahsero* (*benzimento* de nomenclatura da vida), fornecido por um interlocutor tukano do grupo *Yuhrua*, morador da comunidade Monte Alegre. Antes disso, porém, apresento uma série de relatos tukano e desana que envolvem os *benzimentos* e formas específicas de compor o corpo/pessoa entrevistadas durante a preparação para o parto, nascimento e os primeiros anos de vida. O esforço mais geral aqui é o de tentar correlacionar o material etnográfico que disponho sobre a região com parte da bibliografia disponível sobre o tema no alto rio Negro.

Entre os moradores do baixo curso do rio Uaupés é comum que as respostas dadas ao pesquisador quando indagados à que grupos as pessoas pertencem sejam, à primeira vista, recheadas de pouca profundidade. O mais comum é dizerem algo do tipo “somos Tukano *Duca porã*”, “somos Desana *Sipiá*”. Ao afirmarem que são Tukano ou Desana, passam, então, a mencionar os apelidos dos grupos ao qual pertencem, sem se preocuparem em estabelecer alguma conexão entre estes grupos e os ancestrais primordiais dos grupos exogâmicos. Tal “falta de conexão” pode ser compreendida a partir do que S. Hugh-Jones afirma sobre como são socialmente organizados, dispostos e nominados os grupos exogâmicos da família linguística tukano oriental:

Cada grupo está dividido em um ou mais conjuntos de clãs hierarquizados, **cujos ancestrais são os filhos da cobra ancestral original**, classificados por sua ordem de nascimento. Cada clã tem um ou mais nomes sagrados (*basere wame*, *wame goro*). Em certos casos são os mesmos do clã ancestral, em alguns são os nomes dados ao clã por seu ancestral e em outros são derivados do nome do ancestral. Esses nomes sagrados encarnam a potência e a essência do clã e são, normalmente, pronunciados apenas no contexto e nas formas especiais de discurso utilizados durante os encontros rituais; no discurso ordinário, os clãs são referidos por seus nomes comuns ou pelos nomes jocosos (*wame*, *ahari wame*). (S. Hugh-Jones, 2002:49).



Nomes sagrados são os mesmos do clã ancestral, dados ao clã por seu ancestral ou derivam do nome ancestral. Mas o que dizer para contextos em que os grupos, ou clãs (de acordo com a bibliografia rionegrina), afirmam não conhecerem seus nomes sagrados? Esta situação poderia ser explicada na chave da ocultação e não do desconhecimento, uma vez que, afinal de contas, estamos nos reportando ao que dizem em português ao *professor* (vocativo utilizado para se referirem ao pesquisador). No entanto, na primeira parte do capítulo tentarei demonstrar que, a despeito desse controle sobre o que é dito ou não, também é possível elaborar uma **reflexão acerca de fenômenos relacionados à indefinição, apropriação e recusa de nomes no baixo Uaupés**.

Voltando a S. Hugh Jones (*op. cit.*), ocorreria no baixo Uaupés o predomínio dos nomes comuns e jocosos. A partir do que postula o autor, por não conhecerem seus nomes sagrados, os grupos do baixo Uaupés também desconheceriam seus ancestrais primordiais. Ou melhor, os grupos do baixo Uaupés não conseguiriam estabelecer aquela conexão entre seus grupos e os filhos da cobra ancestral original. Mas em que implica e o que revelaria esse aparente desconhecimento e impossibilidade de estabelecer tal conexão? Antes de iniciar a tentativa de responder tal pergunta, vale retomar o que o interlocutor João Pedro do grupo Desana *Sipiá* afirmou (no capítulo 4) que não são filhos da cobra, mas sim peixes. Tal afirmação será amplamente considerada ao longo do capítulo.

### 5.1 OS FILHOS DE LUCAS (*DUCA PORÃ*)

Nos capítulos 2 e 3 vimos que *Duca porã* é o grupo tukano ao qual pertence Pedro M.. *Sanapó porã* ou *Sanadepó porã* são as outras designações possíveis, principalmente, quando a referência é feita por Maximiliano Menezes e seus parentes, os *Inapé porã*, grupo que historicamente co-residem com aqueles. Irei inicialmente apresentar as narrativas que conjecturam acerca do que chamarei de situações de aparecimento do nome para depois refletir sobre a aparente opção dos *Inapé porã* em não enunciá-la.

Como vimos, nos relatos fornecidos pelos interlocutores *Duca porã* e *Inapé porã*, o nome *Duca* aparece como referência a um **comerciante não indígena chamado Lucas**. De

acordo com Luís Guido, irmão mais velho de Maximiliano Menezes, um comerciante chamado Lucas realizava incursões até o rio Papuri para recrutar indígenas para trabalhar como remadores (cf. capítulo 2). Entre esses trabalhadores, um Tukano *Sanadepó porã* com o tempo passaria a se autodenominar *Duca* (uma variação tukano de Lucas). Em suas viagens, *Duca* teria conhecido o médio e baixo rio Uaupés noticiando seus parentes sobre a existência de um bom lugar para se estabelecer moradia. Após alguns desentendimentos entre os *Inapé* e os *Sanadepó porã* e com a justificativa de que os *irmãos menores* é que deveriam buscar outros lugares para morar, os *Sanadepó porã* desceriam o rio seguindo as indicações do tal *Duca*. Já no baixo Uaupés ficariam conhecidos como *Duca porã*, “os filhos de Lucas” (Rodrigues 2012: 63 ss).

Pedro M., entretanto, apresenta outra versão para explicar a atribuição do nome do comerciante não indígena ao grupo. Ainda no rio Papuri, **uma mulher indígena sempre cantava expressando seu desejo em se casar com um comerciante chamado Lucas que visitava a região a procura de mão de obra indígena**. Mas ela acabou se casando e tendo filhos com um homem do grupo *Sanapó porã*. Outros grupos Tukano passaram a chamar os filhos do casal de *Duca porã*, os “filhos de Lucas”. Por certo, uma chacota motivada pelo tema do casamento desejado pela mulher. Ou seja, ainda que não se altere o significado imediato da expressão “filhos de Lucas”, há uma diferença significativa na explicação sobre o aparecimento do nome. Na versão de Luís Guido, um homem *Sanadepó porã* se autodenomina *Duca*, o que acaba tornando-se nome de um grupo em um contexto que envolve o deslocamento rio abaixo por aqueles que teriam seguido suas indicações. Em suma, a partir do ponto de vista de quem não pertence ao grupo, teria ocorrido uma autodesignação. Já no relato de Pedro M., que pertence ao grupo, o desejo de casamento de uma mulher com um comerciante *branco* expresso através de seu canto aparece como o motivo pelo qual passaria a ocorrer uma heterodesignação, ou seja, a atribuição do apelido por terceiros.

Em ambas as versões, o vínculo factual (o trabalho como remador) ou potencial (o desejo de casamento) com o comerciante não indígena aparece como elemento comum na explicação sobre os motivos pelos quais tal nome haveria surgido. Seria possível afirmar que é o contato com os não indígenas que transformou o nome *Sanapó porã* em *Duca porã*? Se isto faz algum sentido, teríamos um exemplo contundente de como **o nome possui uma trajetória, ou ainda, de como os deslocamentos podem levar à formação de novos grupos, que, por sua vez, são reconhecidos pelos nomes que passam a possuir**.

Cabe retomar Andrello & Maia (2019) neste ponto. Os autores afirmam que os nomes resultam de uma série de movimentos em sentidos distintos e que a narrativa sobre esses movimentos é a base para o reconhecimento dos grupos que os empreenderam. Pois a trajetória no tempo e no espaço consiste em um movimento que enseja a aparição dos vários subgrupos, cujas narrativas são chamadas de *Pa'mûri-kiti*, “histórias de transformação” ou “histórias de surgimento”. Inicialmente, é preciso ponderar que os autores estão se referindo ao aparecimento dos grupos ocorrido ao fim de uma era pré-humana, ou seja, ao processo de transformação e aparecimento da própria humanidade. No entanto, como os autores afirmam, o movimento prossegue em um tempo propriamente humano, pois grupos aparecem e seguem crescendo em uma série de episódios de deslocamentos e paradas, distanciamentos e aproximações no espaço, ao longo de um período indeterminado de tempo. Por isso, **é o movimento que, em alguma medida, lhes garante reconhecimento entre si. Em suma, um reconhecimento atrelado ao movimento.** No esquema abaixo, é possível entrever as formulações a respeito do nome *Duca porã* atreladas ao deslocamento efetuado pelo grupo. Vejamos:

#### Nome *Duca porã*

Versão 1 (relato dos <i>Inapé porã</i> )	Versão 2 (relato dos <i>Duca porã</i> )
<i>Duca</i> é variação de Lucas	<i>Duca</i> é variação de Lucas
Lucas é um comerciante <i>branco</i>	Lucas é um comerciante <i>branco</i>
Homem <i>Sanapó</i> trabalha para Lucas	Mulher indígena canta para casar com Lucas
Homem <i>Sanapó</i> adere ao nome <i>Duca</i>	Mulher indígena não casa com Lucas, mas sim com homem <i>Sanapó</i>
<i>Duca</i> conhece o baixo Uaupés	Filhos do casamento passam a ser chamados de <i>Duca-porã</i> ainda à montante
<i>Sanapó porã</i> se deslocam para o baixo	No deslocamento a jusante apelido
Uaupés ajudados pelas indicações de <i>Duca</i> e ficam conhecidos como <i>Duca porã</i>	<i>Duca-porã</i> permanece

**Tabela 3:** Variações com relação ao nome *Duca-porã* (elaborado pelo autor).

É preciso mencionar que o nome *Sanapó* também aparece marcado por imprecisões e é alvo de variadas explicações. Pedro M. me disse que certa vez recorreu a um parente Tukano do grupo *Oyé* (Bibiano Maia) a fim de elucidar esse nome. O parente em questão foi consultado porque, segundo Pedro M., “os *Oyé* sabem mesmo a origem dos Tukano por completo. Sabem desenrolar bem desde o primeiro, descendo toda a geração”. A fala de Pedro M. vai ao encontro do material apresentado por Andrello & Maia (*op.cit.*), que diz respeito ao conjunto dos subgrupos tukano a partir de ocorrências dos nomes no interior de um extenso *corpus* narrativo. Ao dizer que “os *Oyé* [...] sabem desenrolar bem desde o primeiro, descendo toda a geração”, Pedro M. está se referindo, de acordo com Andrello & Maia, ao exercício de listar os diversos nomes compostos dos grupos ou subgrupos (*kurupá*, “conjunto de pessoas”, em tukano) que compõem o que se costuma chamar de “etnia tukana” [aspas dos autores]. Em suma, Pedro M. atribui legitimidade ao conhecimento do Tukano *Oyé* Bibiano Maia. Vale dizer que o co-autor do artigo elaborado com Andrello, é Arlindo Maia, precisamente um *Oyé*<sup>75</sup>.

Bibiano Maia teria indicado que *Sanapó* deveria ser algo como *Diásana*, por sua vez, uma referência ao pássaro Martim pescador (*Megaceryle torquata*). *Diásana porã*, ou seja, “filhos do Martim pescador”. A variação *sana* viria de *diásana*, gerando algo como a *Sanapó porã* e até mesmo *Sanadepó porã*. Pedro M. concluiu a partir dessa pesquisa feita com o parente *Oyé* que o nome *Sanapó porã* deve ter sido uma forma equivocada pela qual os mais antigos passaram a se referir a esses *Diásana porã*. Vale notar que o nome Martim-pescador, espécie que ocorre desde o México até a Terra do Fogo, se deve ao hábito alimentar preferencial por peixes.

Também é preciso observar que a palavra *sanapó* é muito próxima de **sarapó que, por sua, vez trata-se de um peixe**, a espécie *Gymnotus carapo* (família *Gymnotidae*) que produz sinais elétricos. Etimologicamente, a palavra *sarapó* decorreria de *sara 'pó*, de origem tupi, que significaria algo como “desliza da mão” (Ferreira 1986), talvez uma referência à superfície extremamente lisa desta espécie. Carneiro da Cunha & Almeida (2002), registram um relato *kaxinawá* que indica que mulheres grávidas podem comer esse peixe para facilitar o nascimento da criança, já que o *sarapó* desliza, ou seja, é escorregadio, uma alusão ao parto ideal. De acordo

---

<sup>75</sup> Como observam Andrello & Maia, outros pontos de vista podem ser narrados por pessoas de outros grupos Tukano para tratar dos acontecimentos que possibilitam o aparecimento dessas unidades. No entanto, também há consenso quanto ao fato de que o tema é objeto de conhecimento especializado.

com André Baniwa (*com. pessoal apud* Andrello), no noroeste amazônico os *sarapós* de tamanho pequeno ocorrem nas cabeceiras dos igarapés e os maiores no baixo curso dos rios. A informação de André Baniwa é bastante sugestiva se nos atentarmos para a posição entre o alto e o baixo rio Uaupés do grupo Tukano de Pedro M. De toda forma, o que merece ser apreendido aqui é o fato aparentemente não incomum dos nomes serem passíveis de elucidação junto a pessoas de alguns poucos grupos que possuiriam autoridade para tanto. Em suma, é preciso que a aferição de um nome seja como que “certificada” por outros.

Já a variação *Duca* para o nome Lucas parece apontar para o que S. Hugh Jones sugere com relação aos nomes estrangeiros quando diz que:

Mais lugar comum ainda são os nomes de estrangeiro (*gawa wame*), a maioria nomes cristãos colombianos ou brasileiros que são, em geral, abreviados e modificados tanto de acordo com as demandas da fonologia das diferentes línguas tukano, quanto com o capricho individual. Embora possam ser alterados ou acrescentados mais tarde, nomes como estes são conferidos logo após o nascimento, quase sempre pelos pais, mas, idealmente, por um agente externo e, melhor ainda, por um missionário em um rito de batismo. Tal como os nomes jocosos, os nomes de estrangeiros podem formar par com os nomes de espírito, de modo que, através de várias gerações, diferentes indivíduos podem compartilhar a mesma combinação de nomes sagrados e nomes de estrangeiros. (S. Hugh Jones 2002: 52-53).

Na passagem acima, S. Hugh Jones está dissertando a respeito de um dos três tipos de nomes pessoais tukano, pois ao lado dos nomes de estrangeiro, também existem os nomes de espírito e os apelidos. O trecho citado ilustra bem a operação fonológica do nome Lucas para *Duca*. *Duca* parece se tratar de um nome que transita entre as categorias nome de estrangeiro e apelido. Nome estrangeiro porque, mais que uma simples alusão a um nome cristão ou nome de branco, há uma referência concreta, o **patrão** Lucas. Mas é também um apelido, uma vez que remete claramente ao que sugeriu S. Hugh Jones sobre este tipo de alcunha: "*não transferíveis e biográficos, servem para individualizar o portador*" (S. Hugh Jones 2002: p. 52). No entanto, o nome *Duca* extrapolou o aspecto de nome pessoal, uma vez que, nome estrangeiro ou apelido, a trajetória do qualificativo *Duca* o alçou a uma categoria englobante, a um nome de grupo. Por isto, faz sentido considerar o que S. Hugh-Jones diz sobre os nomes pessoais para tratarmos desse caso, uma vez que nome pessoal e nome de grupo aqui me parecem vinculados a um regime de fractalidade.

Consideremos o que também afirma S. Hugh Jones a respeito desses nomes estrangeiros e ou apelidos:

[...] esses nomes exóticos são uma alternativa conveniente aos nomes indígenas secretos [...] compreendem partes desejadas e cada vez mais necessárias do processo de modernização [...] esses nomes também incorporam os poderes exóticos e externos (ewa) dos estrangeiros. (S. Hugh Jones, 2002: 54).

Temos visto que a denominação *Duca porã* ganhou amplitude no baixo curso do rio Uaupés. Isto porque uma das faces da expansão das relações sociais que estes indígenas experimentaram nesta descida de rio vincula-se ao seu crescente reconhecimento pelos demais grupos. Se, como propõe S. Hugh Jones, os nomes vindos do exterior (estrangeiros e apelidos) incorporam poderes exóticos e externos dos estrangeiros, então é preciso olhar com cuidado para a conformação sociopolítica da área na qual os *Duca porã* assumiram proeminência.

A despeito da incompletude ou variação das versões coletadas acerca da trajetória montante-jusante realizada pelos *Duca porã*, alguns pontos aparecem mais ou menos nítidos. Um dos pontos diz respeito ao fato dos *Duca porã* alternarem com os *Inapé porã* nas posições recíprocas de *irmão menor* e *irmão maior*. Relembremos: de acordo com os *Inapé*, os *Duca* são seus *irmãos menores*. Já para Pedro M., tal posição como *irmão menor* seria uma transformação de uma condição de *irmão maior* precedente (Cf. capítulo 2). O que parece ter ocorrido é que se tal relação entre os grupos já era passível de indeterminação/contestação em sua situação de origem a montante, no baixo curso de rio outros elementos contribuirão para tornar ainda mais indefinida tais posições.

Tendo sido os primeiros a se estabelecerem num determinado trecho do baixo curso do rio Uaupés, os *Duca porã* passariam a ser considerados chefes tanto por outros grupos que também se estabeleceram na região quanto pelos *patrões brancos*. Aqui é preciso considerar dois pontos: i-) que um grupo A pode ser considerado *irmão menor* de um grupo B e *irmão maior* de um grupo C, ou seja, a posição de *irmão menor* em relação a um grupo não o impede de ser *irmão maior* de outro; ii-) por isto, ser *irmão maior* não quer dizer ser chefe, assim como ser *irmão menor* não impede um grupo de possuir um atributo de chefia. Em suma, tratam-se sempre de posições contextuais e/ou relacionais. Dito isso, voltemos à trajetória dos *Duca porã*,

cuja posição de chefia difere de acordo com o interlocutor. Pelos *brancos* são chamados de *tuxauas*, insígnia de chefia atribuída pelas autoridades às lideranças indígenas aliadas. Já para outros grupos indígenas, como para os *Sipiá*, grupo desana de Monte Alegre, a chefia dos *Duca porã* fundamenta-se no fato de terem sido os primeiros a se estabelecer no local, ou seja, uma chefia alicerçada no pioneirismo protagonizado pelo grupo de Pedro M. na região.

O importante para o argumento que quero sugerir é o fato de que, rio abaixo, os *Duca porã* parecem alcançar uma posição de destaque. Eis a questão: qual peso exerceria o nome nesse processo? Se os nomes estrangeiros são uma alternativa conveniente aos nomes indígenas, como propõe S. Hugh-Jones (idem), *Duca porã* me parece atender adequadamente à posição adquirida pelo grupo na nova situação, indicando um status de chefes entre grupos indígenas específicos e, simultaneamente, ao olhar dos não indígenas. Pois se a chefia diante dos Desana repousa principalmente em seu pioneirismo na ocupação do território, ela não está vinculada à relação entre nomes sagrados ou nomes de espíritos e papéis rituais. Ou seja, o que legitima a posição de chefia aqui não é a posse de um nome de chefe, mas a relação de precedência mantida com um determinado lugar, bem como as relações mais cedo travadas com os não indígenas. Os *Duca porã* não são chefes para os Desana porque carregam um nome sagrado tukano que os designam como tal, mas sim devido à sua chegada pioneira no baixo rio Uaupés. Por outro lado, se *Duca porã* não é um nome sagrado ou de espírito previamente associado a uma posição de chefia, enquanto nome estrangeiro carrega em si os atributos próprios de um chefe, pois é nome de um *patrão branco*<sup>76</sup>. Por sua vez, os poderes exóticos e externos incorporados pelo nome *Duca porã* estariam vinculados à posição de patrão Lucas, que atuava na região recrutando mão de obra.

Os *Duca porã*, estabelecidos territorialmente no baixo curso do rio Uaupés, construíram uma rede de alianças com outros grupos tukano oriental e passaram a ser amplamente conhecidos por um nome que tem como referência as atividades comerciais e suas mercadorias. Até aqui, uma lógica implícita ao apelido, ou seja, tendo sido atribuído por terceiros há um momento a partir do qual não se poderá mais se desvencilhar dele. No mais, há um detalhe que é preciso considerar. O grupo que ficou conhecido como os "filhos de Lucas" (um *patrão branco*) ao longo de sua história viria a reiterar tal designação. Pois, como citado nos capítulos 2 e 3, seus membros teriam sido os responsáveis por trazer desde Manaus um menino que,

---

<sup>76</sup> Aqui vale mencionar que os profetas dos movimentos milenaristas do século XIX muitas vezes assumiam os nomes de santos, ou mesmo de Cristo. O batismo com nomes cristãos é algo também documentado na história do rio Negro (ver Andrello 2006; Wright 1999).

crescido, tornar-se-ia o principal comerciante do rio Uaupés no início do século XX, o tristemente célebre Manduca. Mera coincidência o apelido do grupo se sobrepôr aos acontecimentos da história local? De toda forma, trata-se de um evento nada trivial que compõe a trajetória do grupo. Como nos disse Pedro M., os *Duca porã* ocultaram o fato de terem sido os responsáveis pela chegada de Manduca ao Uaupés. É certo que não esperavam que Manduca se tornasse um algoz. "*Era pra ele cuidar bem dos indígenas, mas ele não cuidou bem não*", disse-me certa vez um morador da região. Sem pretender aferir exatidão aos processos até aqui descritos, meu argumento é de que o nome *Duca porã* evoca, sim, as relações dos indígenas com os *patrões brancos* e, nesse sentido, compreender a trajetória desse nome passa, necessariamente, pela compreensão do envolvimento desse grupo tukano com as relações de patronagem vigentes no baixo Uaupés no curso da história.

Aqui me parece ser interessante considerar em quais termos as trajetórias dos *Duca porã* e dos *Waûro porã* se aproximam ou não, esse último um incontestável grupo de chefes tukano que desceram o rio e vivem hoje como os não indígenas nas grandes cidades brasileiras (cf. capítulo 2). De acordo com Andrello (2006; 2016), os descendentes de (*Yu'pûri*) *Waûro* decidiram descer o rio, tornaram-se “civilizados”, como se conta em diversas narrativas. Ou seja, ambos os grupos descem o rio. Seus deslocamentos são expressões parciais da trajetória pós-mítica que envolve todos os Tukano onde, rio abaixo, chefes e irmãos menores buscam novas áreas e relações com outros povos (Andrello 2016: 78). Mas há uma diferença fundamental entre *Waûro* e *Duca*. Os descendentes do primeiro passam a se casar com mulheres não indígenas ou baré (etnia arawak aqui considerada de contato antigo e profundo com os não indígenas) e não esquecem seus nomes de espírito. Já os “filhos de Lucas” estabelecem no baixo Uaupés uma relação de trocas matrimoniais com os Desana e Pira Tapuia, principalmente, mas também com os Tuyuka e Tariano (que enviam suas mulheres localizadas a montante).

Os *Duca porã* são tukano, pois, nas palavras de Andrello, "*Tukano seriam os Ye'pa masa que, situados entre os rios Tiquié, Papuri e Uaupés, vieram a ocupar posição de destaque no contexto de relações específicas que os liga aos Desana, Tariano, Pira-Tapuia e Tuyuka*" (Andrello 2016: 79-80). A situação é mais ou menos a seguinte: os *Duca porã* casam-se com mulheres indígenas a partir das relações de aliança estabelecidas com outros grupos tukano oriental; os descendentes de *Waûro* se casam com não indígenas e baré. O que me parece consubstanciar essa situação é a intensidade, no sentido espaço-físico e espaço-relacional, do deslocamento. Enquanto os descendentes de *Waûro* foram se estabelecer no extremo jusante,



atingindo cidades como Manaus, Belém e Rio de Janeiro – inserindo-se no mundo dos não indígenas de modo definitivo -, os *Duca porã* efetuaram um deslocamento mais contido, em termos de distância geográfica, ocupando áreas esvaziadas do baixo rio Uaupés sem adentrar com muita intensidade o rio Negro. Ainda que alguns indivíduos *duca porã* tenham se estabelecido no rio Negro, em cidades como São Gabriel da Cachoeira ou tenham visitado Manaus, é a localização na comunidade Ananás que possibilitou a construção de uma rede de alianças com os povos vizinhos<sup>77</sup>.

Como afirma Andrello, “o epíteto *tukano* refere-se a uma posição situada numa parcela específica no continuum *jusante-montante*” (Andrello 2016: 83), pois se trata de um apelido atribuído por mulheres *desana* a seus cônjuges preferenciais. Nesse sentido, os *Duca porã* me parecem ter efetuado um deslocamento que, ao mesmo tempo, possibilitou a expansão de suas relações a ponto de serem reconhecidos como chefes a partir do pioneirismo no baixo Uaupés. É preciso ponderar que o reconhecimento como chefes fora veementemente contestado pelos *Inapé porã* (o motivo anunciado por Maximiliano para a descida desse grupo foi justamente a indisposição com essa situação). É bem possível que os demais grupos *tukano* que se consideram seus *irmãos maiores* também discordem da posição de chefia alçada pelos *Duca porã*.

Já os descendentes de *Waûro* se deslocarem a ponto de passarem a viver como os não indígenas. Com isso, em certo sentido deixam a condição *tukano*, pois passam a se casar com mulheres não indígenas ou *baré*. No entanto, e aqui um ponto fundamental, ao contrário dos *Duca porã*, que se autodenominam a partir de um apelido contraído no curso da história, os *Waûro porã* ainda guardariam os seus nomes de espírito - aqueles que os conectam com os seus ancestrais primordiais (cf. S. Hugh-Jones 2002).

Ao contrário dos descendentes de *Waûro* que foram viver entre os não indígenas, os *Duca porã* foram até o extremo *jusante* e teriam retornado com o menino *Manduca* para viver com eles. O território do baixo Uaupés reconhecido como a área cujos limites estariam sob a responsabilidade dos *Duca porã*, como já citado na tese, se estende, no sentido rio abaixo, desde um ponto acima da atual comunidade de Ananás, passando pelas atuais comunidades de Monte Alegre e Açai Paraná até a ilha de Maku, um pouco acima da atual comunidade *Uriri*. É

---

<sup>77</sup> Aqui vale dizer que outros grupos *tukano* do baixo Uaupés elaboram narrativas sobre não terem acompanhado *Waûro porã* em direção à extrema *jusante* e sim permanecidos “no meio do caminho”, por assim dizer, próximos à foz do Uaupés, tal como os *Duca porã*.

justamente próxima a essa última comunidade, em um sítio chamado Bela Vista, cujas ruínas são visíveis até os dias atuais, que Manduca estabeleceu moradia após ter se casado com uma indígena pira tapuia. "*Nós demos uma mulher nossa pra ele*", me relatou certa vez Pedro M. A sentença sugere que uma das intenções desses indígenas com Manduca foi, justamente, fazê-lo cunhado.

Vale dizer que existem outras versões sobre a chegada de Manduca na região. Em uma delas o pai de Manduca é descrito como um português também casado com uma indígena, e que Manduca haveria se criado no baixo Uaupés. Haveria partido, em seguida, para Manaus, a fim de concluir seus estudos para retornar anos mais tarde já como Diretor de Índios. Haveria sido esse retorno proporcionado pelos *Duca porã*? Impossível precisar. O mais importante a apreender dessas informações diversas a respeito da biografia de Manduca é que se as relações dos *Duca porã* e demais grupos estabelecidos no baixo Uaupés com os comerciantes não se iniciaram com seus empreendimentos, no período de sua atuação tomaram outras proporções. Pois com a presença de Manduca o acesso às mercadorias era facilitado, mas o preço a se pagar foi se mostrando cada vez mais alto. Aplicação de duros castigos a seus subordinados, estupro de suas filhas e mulheres - a época de Manduca é rememorada como um período de escravidão que só teve fim com a chegada dos missionários salesianos (cf. capítulo 3).

Uma forma possível de compreender a aliança inicialmente firmada entre os indígenas e Manduca é considerá-lo como uma espécie de *cunhamena*, termo em Nheengatú (*cunhã* = mulher, *mena* = marido) que, de acordo com Meira (2017), designava os homens – no caso, traficantes ou patrões não indígenas - que se casavam com as filhas dos chefes indígenas. Meira retoma Sommer (2005) para indicar que o termo *cunhamena* remete à história do comércio de escravos no rio Negro, na qual as práticas dos *cunhamenas* datam desde o final do século XVII. Pois Sommer afirma tratar-se de mestiços ou mamelucos com ancestralidade misturada de europeus e indígenas, capitães de descimentos amplamente familiarizados com os modos de vida do sertão e da cidade (Sommer *apud* Meira 2017). Meira, por sua vez, argumenta que "*tais alianças comerciais, associadas às relações de parentesco por afinidade, consolidaram então uma rede hierárquica de comércio no Grão-Pará, e mais especificamente, no Noroeste Amazônico*" (Meira 2017: 188). As relações de parentesco e a forma dos empreendimentos perpetrados por Manduca me parecem, de fato, aludirem, ainda que um estudo mais detalhado precise ser realizado, ao processo histórico de longa duração envolvendo o aviamento no alto rio Negro tal como descrito por Meira (*op. cit.*).

Os *Duca porã* em sua descida de rio me parecem ter experimentado uma transformação profunda, pois o contato com os não indígenas teria se dado com a participação em um dos episódios mais violentos do processo “civilizatório” que a região assistiu. Nesse processo, expandiram seu campo de ação e, ao descerem o rio, subiram na escala hierárquica – compreenda-se escala hierárquica aqui não como uma grade fixa de posições e sim como um campo aberto ao aumento/diminuição de fama e renome. De toda forma, tal escalada empreendida pelos *Duca porã* seria contestada por seus parentes agnáticos mais próximos, os *Inapé porã*.

Como visto no capítulo 3, alguns relatos de Pedro M. indicam que os *Duca porã* podem ter sido vítimas de *sopros*, ou seja, enfeitiçados. Em decorrência disso, suas gerações mais recentes assistiram a um nítido declínio. Foram muitos, hoje são poucos. E aqui a imagem da pequenez dos *Duca porã* está associada não apenas à quantidade numérica em Ananás (menos de duas dezenas) e sim à dispersão de outros integrantes pelas cidades rio Negro abaixo. O que quero salientar com isso é que ser pequeno ou ser grande não se restringe a termos quantitativos. Um exemplo. Certa vez Maximiliano me disse que todos os indígenas do rio Negro não dariam conta de ocupar um estádio de futebol. Ao mobilizar esse exemplo, Maximiliano me parecia apontar para o fato de que se os indígenas rionegrinos fizerem um movimento de se misturar às multidões de não indígenas, eles desapareceriam, não em um sentido absoluto, mas relativo. Por isso, a permanência nos locais tradicionais de habitação é algo que tendem a enfatizar como uma espécie de condição para permanecerem, em sentidos, sobretudo, qualitativos, fortes e grandes. Por isso, afetar o crescimento de um grupo passaria por fomentar conflitos que impliquem no abandono de suas comunidades (lembremo-nos do *mahkari uase* do capítulo 3). Voltando às falas sobre a ocorrência de feitiçaria sobre os *Duca porã*, tal ponto nos leva a pensar que, em contextos fortemente marcados por disputas por proeminência, a feitiçaria é utilizada para a destruição da capacidade de reprodução de grupos e/ou para a expulsão de grupos de um determinado lugar. Ainda que, muitas vezes, em forma de guerra, as motivações da feitiçaria são, sobretudo, políticas.

Apaziguadas as tensões e controlados os excessos da feitiçaria (algo discutido nos capítulos 3 e 4), fenômenos aparentemente associados à chegada dos missionários e às subsequentes perseguições aos *pajés* (principalmente, como vimos, os *pajés yaí*) qual o lugar da nomenclatura, em suas várias modalidades, em um regime de socialidade tão marcado pelas disputas por proeminência? Talvez uma resposta inicial possa ser observada na recusa dos *Inapé*

*porã* em reconhecerem seus vizinhos históricos de Ananás como *Duca porã*. Ao se referirem ao grupo de Pedro M. como *Sanapó porã*, estariam Maximiliano e seus parentes *inapé* tentando eclipsar a posição de chefia ainda hoje amplamente associada ao nome *Duca porã* no baixo curso do rio Uaupés? Ou ainda, se, como vimos acima, *sanapó* se trata de *sarapó* - o peixe que é pequeno rio acima e grande rio abaixo - os *Inapé* estariam afirmando a condição de peixe pequeno que seus co-residentes agnáticos possuíam a montante?

De toda forma, *Inapé*, *Sanapó* e *Duca porã* me parecem tratar-se de nomes que circulam em zonas de ambivalência em que os diversos grupos tukano se posicionam e se deslocam na conformação de contextos sociopolíticos específicos (cf. Andrello 2016). Ora *irmãos menores*, ora *irmãos maiores*, ora *tuxauas*. Já foram muitos, hoje são poucos. O fato é que o nome parece ser fundamental nos processos de constituição de grupos marcados por disputas e conflitos – isto é, um nome sempre implica (des) reconhecimento por outros. Se os *Inapé* não podem desfazer a história de sucesso dos *Duca porã* a jusante (trajetória também marcada por ambiguidades, como a aliança estabelecida com Manduca), outra estratégia, no entanto, foi utilizada por Maximiliano. Afinal, como se situar incontestavelmente acima dos *Duca porã* senão evocando uma associação ao grupo dos chefes *Waûro*?

## 5.2 POR ONDE ANDARÁ WAÛRO?

Na seção anterior abordamos um pouco da trajetória do nome *Duca porã*. Agora passaremos a considerar alguns elementos relacionados ao nome do outro grupo tukano historicamente residente em Ananás, os *Inapé porã*. Vejamos, inicialmente, a explicação de Pedro M. sobre tal nome:

Esse *Inapé porã* é apelido de um clã, **não é um nome de origem que veio desde o início não!** Foi mais tarde que apareceu *Inapé porã*. Porque um homem desse grupo disse assim: “a vagina da minha mulher é do tamanho do buraquinho da formiguinha”. Aí os outros falaram: “ah...então você é filho desse tipo, do buraquinho da casa da formiguinha”. (Pedro M., abril de 2016).

Pedro M. inicialmente mobiliza uma chave temporal para localizar o nome *Inapé porã*, um apelido que teria surgido mais recentemente e não um *nome de origem*. Na sequência, o interlocutor passa a narrar uma situação jocosa que envolve a reação, por certo de cunhados e demais parentes afins, diante de algo que teria sido anunciado por um homem do grupo.

Maximiliano, à época de nossa pesquisa conjunta, não forneceu tal explicação para o significado do apelido de seu grupo, restringindo-se a indicar que *Inapé* se tratava de uma formiguinha preta. Algo plausível, se considerarmos que o episódio de atribuição do apelido descrito por Pedro M. envolve um tom de zombaria por parte de quem o atribui. Pois não se trataria de uma associação direta e sim indireta ao animal, já que aparece em primeiro plano uma característica do órgão sexual da esposa de um dos membros do grupo: sua vagina teria a dimensão de um buraquinho de formiguinha. Seus membros passariam a ser referidos como os “filhos da formiguinha” ou de uma maneira mais ampliada, “os filhos daquele que tem como esposa alguém que possui a vagina do tamanho do buraquinho (que é a casa) de uma formiguinha preta”. Em suma, a atribuição do nome ocorre em um contexto jocoso entre homens em que uma característica do órgão sexual da esposa de um deles torna-se o motivo do apelido.

Viveiros de Castro (2006) em um frutífero diálogo com S. Hugh Jones sobre a onomástica tukano, sugere que, entre os nomes pessoais, o apelido manifesta o aspecto corpóreo da pessoa, sua história individual ou curso de vida; uma biográfica e não transferível individualização do nome, uma noção propriamente amazônica de conceber o corpo como um aspecto que singulariza os seres. Uma lógica semelhante me parece ocorrer com o nome *Inapé porã*, ainda que tal nome designe um grupo e não se trate de um nome pessoal. Nesse sentido, é bom lembrar a escala temporal mencionada por Pedro M. que localizou o nome *Inapé* em tempos mais recentes, algo que corrobora outra proposição de Viveiros de Castro (*op. cit.*) sobre os apelidos, qual seja, de que esse tipo de nome é exonímico em termos de seu uso em brincadeiras entre afins e, principalmente, situar-se-iam temporal e espacialmente próximos à experiência.

Nesse ponto, a respeito da oposição entre sistemas onomásticos exonímicos e endonímicos (mote central do diálogo entre Viveiros de Castro e S. Hugh Jones que me referi acima), no rio Uaupés, de acordo com o que argumentam Andrello & Maia (2019), não haveria endonímia para os *nomes de benzimentos*. Pois tais nomes – que, em seu conjunto, conformam um estoque fixo - devem ser buscados em distantes casas subaquáticas situadas no percurso da

cobra-canoa ancestral. Algo que é feito por um *kumu* (xamã-rezador) a cada vez que é atribuído. Já os apelidos, também com o seu caráter exonímico, são explicitamente atribuídos por *irmãos maiores e irmãos menores* ou cunhados.

Dito isso, relembremos as expectativas de Maximiliano, que anunciou, ainda em 2010, um grande interesse em **descobrir o verdadeiro nome de seu grupo**. Estaria ele desejando encontrar o tal *nome de origem* anunciado por Pedro M. uma vez que o apelido *Inapé* seria insuficiente para situá-los entre os grupos tukano? Como vimos nos primeiros capítulos da tese, o problema apresentado por Maximiliano era o de que os *Inapé porã* seria um grupo de alta hierarquia que vinha perdendo o reconhecimento como tal entre os demais grupos tukano. Isso porque, em sua opinião: i-) com o deslocamento a jusante e estabelecimento em Ananás, alguns grupos teriam passado a confundi-los com os *Duca porã*, identificando-os como um grupo de baixa hierarquia; ii-) uma grande dispersão ocorrida em Ananás, na década de 1990, fez com que muitos integrantes *inapé porã* se deslocassem para São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. Sem uma comunidade ou território de referência a perspectiva de Maximiliano era a de que o grupo estava diminuindo, com a possibilidade iminente de desaparecimento (tal ponto foi tratado no capítulo 3).

Talvez Maximiliano tenha acreditado na possibilidade de que com uma pesquisa antropológica esse quadro pudesse ser revertido. Como? Registrando no papel a trajetória dos *Inapé porã* para reafirmar a alta posição hierárquica que o grupo um dia haveria ocupado. Mas a tarefa não foi tão simples assim, pois, ao buscar reunir informações para formar um ponto de vista, várias possibilidades vieram à tona, e o que se conseguiu foi mais um apanhado heterogêneo de relatos e especulações, algo que parece compor a política interna tukano quando a este tipo de assunto vem à tona. Em suma, Maximiliano não conseguiu reunir um repertório suficiente para esclarecer o problema em definitivo, e a posição/condição dos *Inapé porã* permaneceu uma incógnita: suas conexões mais primordiais - o nome de espírito, *nome de origem* ou nome de benzimento - não puderam ser acessadas. Isso porque, como argumentam Andrello & Maia (*op. cit.*), as classificações ganham consistência se baseadas em um controle eficaz do conhecimento relativo às trajetórias dos grupos e aos mitos de origem que as precedem.

Note-se que a empreitada de Maximiliano era particularmente inglória, pois não havia tal consistência, uma vez que seu pai, aquele que talvez pudesse rememorar de maneira aprofundada a trajetória do grupo a partir de um corpus narrativo robusto estava, à época,

impossibilitado para executar tal tarefa. Para afirmar-se como *irmão maior* dos *Duca porã* e, mais que isso, argumentar que seu grupo deveria ocupar, em seus próprios termos, uma alta posição hierárquica, Maximiliano necessitava recontar uma história sobre a qual, aparentemente, faltaram-lhes elementos. Pois como também argumentam Andrello & Maia, os modos de tratamento (tais quais esses que Maximiliano rogava a favor de seu grupo) estarão sempre a expressar o ponto de vista de alguém acerca das origens míticas e do processo subsequente de proliferação dos grupos no interior de um conjunto maior, com a finalidade de estabelecer posições mais ou menos distantes para reforçar ou atenuar diferenças de status.

É por isso que, seguindo Andrello & Maia, do ponto de vista dos clãs maiores é fundamental a manutenção de uma posição originária. Uma das formas de conseguir transmitir tal status ao longo de sucessivas gerações passa por gerar muitos filhos homens e ser bem sucedido na obtenção de esposas junto aos clãs de cunhados. Pois, ao contrário, os clãs podem diminuir e até desaparecer por terem poucos filhos homens ou somente filhas. A partir dessas considerações é possível visualizar parte da preocupação de Maximiliano, uma vez que seu grupo, como já dito, se dispersou, de modo que o sucesso na obtenção de esposas já não estava mais assegurado como no tempo de crescimento de Ananás, no qual puderam fomentar alianças com cunhados de outros grupos exogâmicos. Por último, como observam os autores, além da replicação de alianças tradicionais, alguns grupos tukano conseguiram diversificar tais alianças ao longo do tempo e, tornaram-se, por isso, demograficamente fortes e reconhecidos por ocuparem posições de destaque em seus respectivos conjuntos. Ao que tudo indica, não foi exatamente essa a trajetória dos *Inapé porã*. No entanto, sigamos observando as tentativas de Maximiliano (que, ao contrário de seu grupo - como sugerimos no capítulo 3 - conseguiu tornar-se e tem se mantido grande).

Após a primeira etapa da pesquisa iniciada em 2010 ser concluída, outra forma de abordar o mesmo assunto passou a ser elaborada por Maximiliano. Tendo lido e feito alguns poucos comentários à dissertação que lhe entreguei como contrapartida de nossos esforços conjuntos, seu principal argumento passou a ser que os *Inapé porã* por certo seriam um grupo vinculado aos próprios *Waûro porã*, os descendentes do chefe maior dos tukano. Segundo ele, ao contrário da maioria das narrativas registradas, os *Waûro porã* não teriam todos se deslocado até Belém ou Rio de Janeiro - alguns haveriam permanecido no baixo Uaupés.

É preciso retomar novamente que a causa da primeira grande dispersão dos Tukano é geralmente atribuída a um episódio que envolve os irmãos *Yu'pûri-Waûro* e *Ye'pârã* (episódio

mencionado no cap. 2). *Ye'pâra*, irmão mais novo, líder de um grupo que cresceu rápida e notoriamente, acaba matando *Yu'pûri-Wauro*, até então o maior chefe dos Tukano. Por sua vez, os descendentes de *Yu'pûri-Wauro*, os *Wauro porã* (“filhos de Wauro”, em que *Wauú* é um macaco zogue-zogue<sup>78</sup>) são mencionados em alguns registros disponíveis (Andrello 2006; Maia & Maia 2004; Neves 2006) como um clã de alta hierarquia que, como também já vimos ao longo da tese, desceu o rio em direção às cidades de Manaus e Belém.

Interessante é que a presença dos *Waûro porã* no baixo Uaupés anunciada por Maximiliano também pode ser visualizada em algumas fontes. Seus descendentes são identificados como moradores de Ananás nas compilações realizadas por Bruzzi Silva (1962)<sup>79</sup>. Já Pedro M., relata que o grande chefe tukano, ou seus descendentes, apenas teriam pernoitado na comunidade em sua viagem com destino ao baixo rio Negro e Amazonas (cf. capítulo 2, seção 2.3). Também há um relato muito interessante no relatório do I Encontro de Manejo dos Peixes do Baixo Uaupés<sup>80</sup>:

Waûro, quando chegou na região de Taracuí, mandou tirar lenha e em seguida fez fogo. Depois que o fogo apagou, Waûro comeu a terra queimada, percebeu que não tinha gosto, pois a mesma era ácida. **Isso significava que a terra não era fértil.** Por isso resolveu continuar a viagem, pernoitando no igarapé Tucano, no rio Uaupés, defronte a atual comunidade Ananás. Nessa oportunidade, Omo sici (avô do último grupo dos Tukano), foi convencido pela esposa Sipió (Dessana), para fugirem, pois a mesma acreditava que estavam cometendo suicídio se continuassem a viagem. Na mesma noite, de madrugada, fugiram para floresta adentro. Waûro no dia seguinte, ao perceber a ausência dos dois, antes de continuar a viagem, resolveu esperar por um bom tempo na parte da manhã. **Antes de partir, enfeitiçou o local para que os fugitivos ficassem arrependidos de não terem continuado a viagem.** Depois de sua partida, Omo sici juntamente com sua esposa, retornaram ao local de pernoite e caíram na armadilha do feitiço colocado pelo Waûro. Caíram aos prantos, sentiram muitas saudades e se arrependeram de não

---

<sup>78</sup> Vale mencionar que macaco zogue-zogue é um a referência aos pelos pubianos das mulheres, o que faz esse apelido ter um motivo similar aos *Inapé porã*.

<sup>79</sup> Alciolínio Bruzzi Silva redigiu parte de seu livro “A Civilização Indígena do Uaupés (1962)” em Taracuí, ex-missão salesiana vizinha à Ananás. O padre antropólogo salesiano costuma ser lembrado por alguns moradores de Taracuí por sua rigidez e severidade extremas no tratamento com os interlocutores indígenas, o que leva a muitos na região a questionarem tacitamente suas observações etnográficas.

<sup>80</sup> Evento realizado em 2013 vinculado a um Plano de Manejo Pesqueiro (citado na Introdução) levado a cabo na região como uma das iniciativas da PNGATI e executado pela FOIRN, FUNAI e ISA.



ter continuado a viagem. Ao perceber que estava enfeitado, *Omo sici*, benzeu um cigarro para servir como antídoto contra o feitiço e criou a coragem de recomeçar a vida tudo sozinho juntamente com a esposa. No decorrer dos dias, prepararam a roça, plantaram maniva. Viveram por ali por muito tempo. (Líder de Ananás (não identificado) durante a Apresentação do histórico da ocupação das comunidades do Baixo Uaupés, 2013).

A continuação do relato acima envolve a ida de *Omo sici* a montante para avisar outros grupos tukano sobre o baixo Uaupés. Ao que me parece, a grafia *Omo sici* diz respeito ao grupo *Umu si si* indicado pelos interlocutores desana no capítulo 4. Teria sido um homem desse grupo, chamado Vicente, que sugeriu aos *Sanapó* a vinda para o baixo Uaupés (cf. cap. 4; seção 4.2). O relato acima transcrito vai exatamente nessa direção, pois diz que o homem *Omo sici* presencia uma briga em que os *Sanapó* são chicoteados. Enfim, há uma relação entre as narrativas nesse ponto específico.

Voltando à presença de *Waûro*, também aqui se reforça a tese de Pedro M. de que a sua presença fora passageira em Ananás. No mais, é preciso considerar o feitiço deixado por *Waûro* sobre o local. Nesse ponto, é interessante notar um de seus efeitos: o sentimento de arrependimento de não terem continuado a viagem rio abaixo. Algo controlado somente com o uso de um *cigarro* benzido. Considerando se tratar de um local historicamente esvaziado, tal feitiçaria perduraria sobre Ananás? Trata-se de uma questão intrigante que se soma às considerações elaboradas ao longo do capítulo 3. No mais, ao sugerirem vínculo com *Waûro* alguns grupos tukano do baixo Uaupés de alguma forma estariam atualizando o arrependimento de não terem acompanhado esse *irmão maior*?

Por outro lado, a presença controversa - tanto pelo fato de ter ou não ocorrido quanto por sua natureza (afinal, teria enfeitado o local) - de *Waûro* no baixo Uaupés me parece assumir um caráter virtual, que pode ser acionada ou não, a depender de quem o enuncia. **Mas, afinal, por que, como faz Maximiliano, tentar vincular-se a *Waûro*? Por que, como me parece anunciar Pedro M, pretende-se afastá-lo?**

Acredito que a afirmação de Maximiliano de que os *Inapé* são um grupo ligado ao chefe *Waûro* seja indicativa de uma disputa por proeminência atrelada à apropriação de nomes em curso no baixo Uaupés. Explico. Ao longo da história, grupos que desceram o rio se

confrontariam com a necessidade de lidar com tensões resultantes das transformações das condições/posições existentes a montante. Aqui não estou afirmando que a montante tais tensões não existiriam, ou seja, não pretendo projetar uma imagem de fixidez que se diluiu com os deslocamentos a jusante, e sim que tais deslocamentos adicionam às trajetórias dos grupos elementos que precisam ser lembrados quando necessitam afirmar quem são. Nesse sentido, as falas e investidas de Maximiliano ilustrariam as estratégias contemporâneas dos *Inapé porã*: reivindicar sua posição/condição entre os Tukano apontando sua ascendência em direção a *Waûro*<sup>81</sup>.

É bom lembrar aqui o que me disse Higinio Tuyuka quando certa vez conversávamos sobre o contexto mais geral de ocupação do baixo Uaupés: “*ao se deslocar você se torna outra pessoa*”, refletiu. Com o cuidado para não esgotar a complexidade do pensamento do intelectual tuyuka, gostaria de reter algo específico para o argumento em construção. A meu ver, ao se autodesignarem como *Waûro*, os *Inapé porã*, via Maximiliano, para além de se identificarem como Tukano, reivindicam um nome amplamente associado à posição de chefia. Note-se que o projeto em afirmar-se como *Waûro* é levado a cabo por alguém como Maximiliano, uma liderança política de destaque no alto rio Negro, conhecida no âmbito do movimento indígena panamazônico como Max Tukano. Ou seja, quem fala é alguém que ocupa um lugar de destaque na política feita com os não indígenas. No entanto, mais que o reconhecimento como liderança indígena na política travada com o Estado, o que me parece ser fundamental para Maximiliano é a consideração entre os Tukano como alguém que pertenceria a um grupo de chefes.

O ponto é que, aparentemente, os *Inapé porã* não são considerados *Waûro* por outros grupos Tukano que permaneceram a montante e argumentam, como os *Oyé* (grupo residente em Iauaretê, no médio Uaupés, com o qual Andrello vem trabalhando), que os *Waûro porã* passaram a viver como não indígenas ao se deslocarem até Manaus ou Belém. Tratar-se-ia, aqui, de um jogo de perspectivas acionadas no interior do próprio grupo Tukano? Para esses localizados a montante, os *Inapé porã* são Tukano, mas não são *Waûro*, não são chefes. O ponto de vista de Pedro M., um tukano *tuca porã*, é ainda mais duro com os *Inapé*, pois, além de afirmar que *Waûro* apenas pernitoou em Ananás, os *Inapé porã* seriam originalmente seus *irmãos menores* e também não descenderiam de chefes (cf. capítulo 2, seção 2.3).

---

<sup>81</sup> É preciso ponderar que as falas sugerindo pertencimento ao grupo de *Waûro* não são exclusivas de Maximiliano. Outros moradores da região também já afirmaram que os grupos aos quais pertencem teriam baixado o rio com o chefe maior dos Tukano. Por isto deve se tratar de um fenômeno mais recorrente que pontual que envolve a disputa por um lugar de prestígio no interior dos grupos Tukano.

Do deslocamento efetuado pelos *Inapé porã* parecem emergir situações específicas em que o grupo em questão, via Maximiliano, tenta alçar ou manter um status superior a jusante quando reivindicam o pertencimento ao grupo maior entre os Tukano. Nesse sentido, é interessante pensar que os *Waûro porã* sejam menos um grupo fixo/materializado e mais uma condição/posição que pode ser acessada/alcançada ou negada em contextos de referência específicos (aqui vale lembrar que na narrativa *Oyé* os descendentes de *Waûro* tornam-se civilizados ao passo que eles próprios (os *Oyé*) acabam por assumir a posição de atuais chefes dos tukano). Tornar-se *Waûro*, como o intenta Max Tukano, ou não (como a posição de Pedro M. e dos *Oyé*) seria, de fato, uma forma de disputar chefia.

É sempre bom lembrar que o lugar tradicional dos Tukano, o igarapé *Turí*, é chamado de *nîri-yaa*, “igarapé da dispersão”. Ademais, nem todos os atuais grupos tukano são mencionados nas narrativas de origem já publicadas (Azevedo & Azevedo 2003; Maia & Maia 2004). Ou seja, os grupos nominalmente apontados por essas narrativas formam, em sua totalidade, um conjunto reduzido se comparado aos cerca de 40 grupos atuais. Tal discrepância talvez seja indicativa de um processo de proliferação e diferenciação de coletivos, por sua vez inseparável de um movimento de dispersão territorial. Em suma, **um dos efeitos dos deslocamentos rio abaixo me parece ser a relação imbricada entre surgimento de grupos e produção/aquisição de nomes ou pleitos por nomes como forma de obter renome.**

No artigo recente que vim evocando, Andrello & Maia (2019) argumentam que é notável a quantidade variável de unidades nomeadas no interior do conjunto tukano. Por isso não parece haver uma lógica específica a determinar essa variação, ao contrário do que se passa entre os povos Jê-Bororo, conforme demonstrado por Crocker (1979) e Lea (2012). Por isso, como argumentam os autores, se tais quantidades podem variar no tempo, **a questão passa a ser como as unidades nomeadas são reconhecidas ou de como cada unidade se faz, ela própria, reconhecer.** Se, por um lado, há incerteza quanto à ordem interna dos clãs (principalmente, nos blocos intermediários) e as pessoas expressam dúvidas sobre a posição correta ou o nome verdadeiro de seu grupo, por outro, há consenso quanto ao fato de que o tema é objeto de conhecimento especializado. Ao fim, emerge um extenso campo de debates referentes ao coletivo mais amplo designado como Tukano<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Andrello & Maia afirmam que a zona intermediária dessa escala suscita questionamentos com certa frequência. No entanto, o que se passa em suas pontas superior e inferior não parece ser objeto de grandes divergências. Tal ponto já teria sido notado por C. Hugh-Jones 1979.

É preciso ainda notar algo importante. Os três nomes tukano apresentados aqui - *Duca/Sanapó* e *Inapé* - carregam a mesma terminação *porã* (cuja tradução é "filhos de"). O que isso revelaria? Talvez indique um aspecto específico desse processo de diferenciação, uma vez que conecta os membros do grupo a um ascendente específico, ainda que indeterminado. Pois ao estabelecer uma ascendência comum é possível que se reproduza descendência.

Acima, dissemos que tornar-se *Waûro* ou afastá-lo parece vincular-se a uma disputa por chefia. As histórias sobre *Waûro* são muitas. Certa vez – talvez ironicamente – disseram-me que *Waûro* havia se transformado em políticos do PSDB, por isso o animal tucano como símbolo do partido. Mas não para por aí. Durante uma visita à comunidade São Pedro, também no baixo Uaupés, explicava para alguns moradores os contornos mais gerais da pesquisa que pretendia desenvolver. Em um dado momento da conversa, o professor Geraldo Baltazar, que infelizmente faleceu, em 2017, vítima de afogamento no rio Negro, me disse que havia um motivo específico em meu interesse em trabalhar com os indígenas da região. Eu lhe respondi que meu interesse se devia, sobretudo, ao fato de ser um estudante de antropologia. Geraldo Baltazar começou a rir de minha resposta. Ele então afirmou que não se tratava daquilo que havia informado, **pois eu estaria na região por ser descendente de *Waûro***. Nesse momento, eu perguntei:

RR: Não sei se entendi direito, seu Baltazar. Os descendentes, netos e bisnetos de *Waûro*, voltam para a região?

GB: Tá voltando! É por isso que o senhor fica se preocupando com isso daí, quer fazer mapa, quer fazer trabalho pra organizar, pra voltar a língua, voltar de novo os saberes, quer saber onde estão os lugares sagrados, quer conhecer quem mora hoje atualmente, como vive... ***Waûro* está preocupado com isso!**

As formulações nativas sobre os descendentes de *Waûro* que retornam para a região já foram suficientemente discutidas por Andrello (2016) e a inserção de tal ponto aqui se justifica mais como uma contribuição etnográfica ao tema, ou seja, para demonstrar que *Waûro* pode reaparecer de diversas formas - até mesmo na pessoa do pesquisador. Para o que temos considerado sobre o assunto, até aqui dissemos que a figura de *Waûro* ora é ativada – seja na tentativa de se conectar a ele, seja nesses retornos à região – ora é refutada. Sobre *Waûro* estar em locais distantes, geralmente as referências disponíveis são genéricas: vivem nas cidades grandes como os *brancos*. No entanto, Pedro Meirelles, ainda em 2013, fez um relato

interessante sobre a presença dos descendentes de *Waûro*. No relato, Pedro M. diz que um parente tukano do rio Tiquié, chamado Fortunato, **encontrou com *Waûro* no porto de Belém**. Após se reconhecerem como pessoas da etnia tukano, o rapaz o levou até sua casa. Vejamos o relato:

Esse Fortunato, tal de Fortunato que eu falei, é daqui do Tiquié, comunidade Maracajá. Fortunato foi muito jovem pra cidade trabalhar com os comerciantes. Ele acabou encontrando essa profissão de dirigir barcos nesse trecho: São Gabriel para Manaus e de Manaus para Belém. Ele era um marujo muito procurado. Fortunato aprendeu a dirigir barcos pequenos e foi subindo até que ele andava com esses barcos grandes como da marinha, **foi quando Fortunato encontrou com o neto ou bisneto de *Waûro* no porto de Belém e conversou com o tukano**. Fortunato contou para meu irmão, trouxe o endereço do *Waûro* em Belém. Esse endereço que nós perdemos! Meu irmão perdeu. Era para um de nós, ou um dos parentes daqui ir pra lá com eles, porque eles [*Waûro*] que pagariam a passagem.

Fortunato contou pro meu irmão que quando chegou em Belém o comandante deixou ele como vigia. Então nesse tempo que ele [*Waûro*] chegou num carro preto. E o Fortunato se movimentando, trabalhando e avistou esse cara, **esse rapaz de carro preto**, olhando para o navio e pra ele. O rapaz chamou o Fortunato e perguntou de onde veio o barco. Fortunato disse: “nós viemos de São Gabriel da Cachoeira”. O rapaz perguntou se ele morava em São Gabriel da Cachoeira mesmo. Fortunato disse que morava em um lugar chamado Maracajá. Depois o rapaz perguntou de que etnia era Fortunato. Então o rapaz disse que era tukano também. O rapaz perguntou se Fortunato conhecia a história do *Waûro*. Fortunato respondeu que seus avós contavam essa história e o rapaz disse que era da classe do *Waûro*. Enquanto os dois tava conversando o comandante chegou e ralhou com o Fortunato. Fortunato respondeu: “É meu parente! Ele fala tukano!”. O comandante disse: “barbudo fala tukano?”. O comandante mandou os dois falar em tukano. Depois que eles falaram, o comandante disse: “será que ele estudou? Será que ele não é linguístico?”. Depois disso o rapaz *waûro* pediu para o comandante deixar ele levar o Fortunato para conhecer onde ele morava com os outros parentes. O comandante deixou ele ir por três horas. **Eles foram pro centro da cidade**.

**Chegaram num prédio grande de quatro andares**. Embaixo ficava a lanchonete. **Em cima tinha uma sala de visita com aparelho de som e mais em cima é a**

**biblioteca. Biblioteca com os vídeos e gravações e os livros deles. Eles têm essa biblioteca para guardar tudo o que o avô dele falou.** “Nossa sabedoria está aqui”, disse. **E aí ele perguntou se o Fortunato sabia benzer.** Fortunato disse que não tinha aprendido. **O rapaz perguntou se ele sabia benzer alguma coisa do parto, antes durante e depois do parto.** Fortunato disse que não. “Poxa, vocês perderam muito! **Vocês esqueceram tudo!** Nós temos tudo, temos gravação e temos livros digitados também!”. Fortunato disse que lá tinha vários livros com fotos dentro. Aí ele desceu pra tomar lanche. Chegaram duas moças: uma de cabelo loiro e outra de cabelo preto, liso. **Elas tomaram refrigerante.** O moço disse pra elas em tukano que Fortunato era parente deles. Fortunato disse para o meu irmão que ele não parece mais com nós, **já são muito diferentes os Waûro: barbudo e branco.**

Fortunato voltou para o porto e no outro dia era domingo. Aí o rapaz *waûro* chegou outra vez acompanhado com outros parentes, **um era Oâkapea e o outro era Desana. O rapaz apontou para Fortunato e disse para o Desana que ele era um cunhado.** Fortunato contou essa história pro meu irmão e chorou muito de emoção. Fortunato deu o endereço pro meu irmão. Meu irmão perdeu o endereço! (Pedro Meirelles, em Taracuaá, junho de 2013).

A imagem que surge do relato é de *Waûro* com um corpo com características distintas das dos indígenas, que possui bens tecnológicos e que consome outros alimentos. Em suma, a própria imagem do *branco*. No entanto, ao contrário de alguns Tukano que permaneceram no rio Tiquié, *Waûro* mantém o conhecimento sobre os *benzimentos*, principalmente, aqueles utilizados antes, durante e após o parto. Como citado na seção anterior, Andrello (2016) diz que os descendentes de *Waûro* ao se deslocarem a ponto de se tornarem civilizados deixariam de ser Tukano, embora permaneçam *Ye pa masã* por guardarem seus nomes de espírito. O relato de Pedro M. me parece apontar justamente pra isso, uma vez que o nome de espírito é atribuído para os recém-nascidos a partir de um *benzimento* específico. *Benzimento* com o qual *Waûro* continuaria produzindo pessoas *ye pa masã*, porém com corpos mais próximos aos dos *brancos*.

Considerar que, mesmo se tornando civilizado, *Waûro* continua sendo *Ye pa masã* pode ser uma chave para compreender as tentativas contemporâneas de alguns em se vincularem a esse grupo. Isso porque localizar o grupo de pertencimento dentro do conjunto tukano nunca foi uma tarefa simples. Como retomam Andrello & Maia,

[...] consensos parciais entre esses pontos de vista eram no passado objeto de diálogos cerimoniais. Durante as “cerimônias do cigarro” (*m#’rô tu’asehé*) dois chefes de grupos punham-se alternadamente a recitar a lista dos grupos que encabeçavam. Este ato prestava-se a renovar a força de vida de todos que compunham a lista. Com isto, os chefes revalidavam a sequência de surgimento dos grupos reafirmando seus diferentes papéis rituais. Por sua vez, **a cerimônia do cigarro corresponderia a uma reencenação da própria distribuição de papéis originalmente desempenhada por *Doêtihiro*, o demiurgo nomeador de todos os grupos que comandou a *Pa’mâri-yukûs#*, a cobra-canoa que subiu pelos rios Negro e Uaupés desde o Lago de Leite, no extremo Leste do mundo, até a Cachoeira de Ipanoré, no médio rio Uaupés** (Andrello & Maia 2019).

Seguindo os argumentos dos autores, após a fixação de todos os grupos como verdadeiros seres humanos, já no rio Papuri, as narrativas de origem passam a mencionar novos personagens, portadores dos nomes distribuídos por *Doêtihiro*, o demiurgo nomeador de todos os grupos, mas agora diferenciados por apelidos. Tais narrativas não contam a origem de todos os nomes diferenciados por apelidos e parte deles são mencionados em episódios específicos relacionados à dispersão dos Tukano pela região. Essas narrativas também são recheadas de conflitos relacionados ao crescimento diferencial dos grupos maiores, doenças e mortes ocasionadas por feitiçaria. Nesse ponto, o leitor já deve ter percebido a semelhança das narrativas descritas pelos autores com as narrativas dispostas ao longo da tese fornecidas pelos interlocutores. Os autores também afirmam que poucos nomes se mantêm e os apelidos abundam. Enfim, algo muito próximo ao que descrevemos ao longo deste capítulo quando tratamos tanto do nome *Duca porã* quanto do nome *Inapé porã*, ambos apelidos.

Andrello & Maia afirmam que a distribuição socioespacial dos Tukano no presente reflete uma trajetória de crescimento e diversificação. O ponto é que a memória desse processo seria feita, sobretudo, de nomes. Nome e apelido estariam em relativa contradição, uma vez que o primeiro é autoatribuído e o segundo é atribuído por terceiros. Outra diferença é que o nome do grupo viria da saga pré-humana do mito (distribuídos por *Doêtihiro*) e o apelido apareceria em uma história marcada pelas relações entre grupos que estão a medir seus respectivos sucessos (crescimento e ampliação de alianças). Isso conformaria um regime de alternâncias ou reversibilidades virtuais em que os efeitos cumulativos do tempo podem alterar a forma geral do sistema.

Talvez seja por tudo isso que os *Inapé porã*, e também os *Duca porã*, tenham ao longo de suas trajetórias se deparado com situações de imprecisão com relação ao lugar que ocupariam no interior do conjunto tukano. **Ao carregarem apelidos atribuídos por terceiros, há de se esperar que parta de seus integrantes tentativas em precisar aspectos específicos com relação às suas origens. Os efeitos conjugados e cumulativos dos deslocamentos e do tempo produzem trajetórias marcadas por conflitos, acusações de feitiçaria e dispersões.** De toda forma, também há que se considerar que se, por um lado, não possuem um *corpus* narrativo de memórias que os tornem reconhecidos como grupos proeminentes, alguns elementos em suas respectivas trajetórias devem ser considerados. Pois as biografias de Maximiliano e de Pedro Meirelles mobilizam, ainda que em âmbitos distintos, um *corpus* considerável de conhecimento. Como dito, Maximiliano é uma liderança política amplamente reconhecida no movimento indígena nacional e Pedro Meirelles é um *benzedor* muito respeitado no baixo Uaupés. De uma determinada perspectiva, os *Duca porã* e os *Inapé porã* continuam grandes.

### 5.3 NOMES PESSOAIS E *NOMES DE BENZIMENTO* ENTRE OS DESANA E OS TUKANO

De acordo com S. Hugh Jones (2002), os ‘nomes sagrados’ ou ‘de espírito’ formam um aspecto não corpóreo da alma. Trata-se, portanto, de um aspecto íntimo do *self* e provê a ligação direta com os ancestrais. De acordo com Andrello & Maia (2019), entre os Tukano, esses nomes são chamados *baseké wamé*, expressão geralmente traduzida como ‘nomes de benzimento’, mas também poderiam ser chamados de ‘nomes entoados’, ou ‘nomes soprados’. Como ponderam os autores, a adjetivação ‘soprado’, como já vimos ao longo da tese, possui a conotação de ‘estrago’ ou ‘malefício’ — ou seja, feitiço, e daí talvez a opção mais corrente “de benzimento”. Tais nomes correspondem a uma força vital, espacialmente localizada ou alojada, investida nas pessoas pelos *kumua*, os xamãs-rezadores do Uaupés<sup>83</sup>. Os *nomes de benzimento*<sup>84</sup> não são mencionados em ocasiões comuns, situações em que são proferidos os apelidos, nomes de

---

<sup>83</sup> Note-se que a designação xamã-rezador para os *kumua* refere-se ao campo próprio do xamanismo em que estes agentes atuam - aquele referente ao xamanismo vertical (cf. S. Hugh Jones 1996), que já discutimos ao longo da tese.

<sup>84</sup> Farei opção por este termo por ser a expressão anunciada pelos meus interlocutores.



estrangeiros ou termos de parentesco. O que faz, então, um *nome de benzimento*? Especificamente, qual sua relação com a constituição da **pessoa tukano e desana**? Eis o que pretendo discutir nesta seção.

"*Só lembramos os nossos nomes de benzimento quando estamos doentes*", me disse certa vez João Pedro, desana, morador de Monte Alegre. A fala me parece apontar uma relação entre o *nome de benzimento* e os estados de saúde ou não doença. Mas, afinal, por que tal nome é acionado (considerando que lembrar é de alguma forma acionar o nome) em situações de doença?

Inicialmente, é preciso considerar que em situações de doença é comum que recorram a tratamentos xamânicos. Por sua vez, o sucesso do tratamento passa invariavelmente pela condição da pessoa tratada possuir um *nome de benzimento*. O *benzedor (kumu)*, aquele que profere os *benzimentos* (encantamentos xamânicos), precisa identificar o *nome de benzimento* do doente para que o *benzimento* surta efeito e a doença seja neutralizada. O interlocutor desana João Pedro explica:

**Pra gente benzer a gente só procura esse nome de benzimento, se uma pessoa nunca foi benzida é difícil o benzimento pegar, tem que usar esse nome, chamar por esse nome, é muito útil ter esse nome, tem que ser benzido mesmo**, porque as vezes a criança fica bem doente, bem fraquinho, o cara benze ele, e ele se fortalece. É muito útil a pessoa ter esse nome de benzimento. Agora pra vocês brancos é muito simples, porque vocês não são da canoa de transformação, vocês são criados, tem uma certa diferença, nós não, **nós somos peixes mesmo, transformados de peixe pra ser humano**, vocês foram criados, nós não, fomos transformados. Os que não foram benzidos, **os que não fizeram parte da canoa da transformação benze de um jeito diferente**, ou seja, quem não tem nome de benzimento é benzido como uma pessoa não transformada, benzimento usado para pessoas que não estavam na canoa de transformação. (João Pedro, novembro de 2016, em Monte Alegre).

Se o *nome de benzimento* é procurado, isto quer dizer que ele se localiza em um lugar específico. O ato de procurar pelo nome indica a relação entre *nomes de benzimento* e lugares. O *nome de benzimento* é sempre localizado espacialmente pelos rios Negro e Uaupés, a própria rota de

criação e transformação dos povos tukano (Andrello 2006; 2012). Na sequência do relato, João Pedro também indica que possuir um *nome de benzimento* é uma condição para que o tratamento xamânico seja efetivado. Neste ponto, a posse de um *nome de benzimento* é associada ao fortalecimento do corpo.

O relato também efetua uma distinção radical entre aqueles que possuem e aqueles que não possuem um *nome de benzimento*, pois quem não tem *nome de benzimento* é considerado outro tipo de gente: uma pessoa não transformada, tal como os *brancos*, que foram criados. Tal formulação se aproxima da observação de S. Hugh Jones (op.cit.) de que o *nome de benzimento* conecta o seu portador com sua ancestralidade primordial - a própria transformação em seres humanos ocorrida durante a viagem da anaconda ancestral. Mas, ainda de acordo com o relato, todos podem receber o *benzimento*, um *benzimento* específico para pessoas não transformadas. Em suma, existe um *benzimento* específico e adequado para cada caso. A distinção feita pelo interlocutor consiste em considerar que pessoas sem *nome de benzimento* não são pessoas transformadas e sim pessoas criadas. Ou seja, isso nos leva a pensar em que medida não possuir um *nome de benzimento* implica em uma alteração (para não usar a palavra transformação) no que tem sido apontado como condição particular da pessoa tukano/desana, o fato de se tratar de uma “gente da transformação”. João Pedro estaria a afirmar que ser desana consiste, sobretudo, em possuir um *nome de benzimento*?

Em uma conferência realizada em março de 2018 no Centro de Estudos Ameríndios (CESTA-USP), João Paulo Barreto (tukano, doutorando no PPGAS da UFAM), ao ser questionado pelo Prof. Dr. Pedro Lolli (UFSCar) como os *kumua* aplicam os *benzimentos* nos não indígenas que frequentam a Casa de Medicina Tradicional em Manaus<sup>85</sup> à procura de tratamentos, respondeu que um *nome de benzimento* é atribuído pelos *kumua* a essas pessoas. Ou seja, aparentemente, a solução para a aplicação do *benzimento* passa pela necessidade de atribuição de um *nome de benzimento* para aqueles que não são “gente de transformação”<sup>86</sup>. Diferentemente do que me parece afirmar o interlocutor desana, não é o *benzimento* que se diferencia a depender da pessoa (em sua condição de transformado ou criado) e sim a pessoa que necessariamente precisa possuir um *nome de benzimento* tal como a “gente de transformação”. Isso nos leva a pensar mais uma vez na associação entre a posse de um *nome*

---

<sup>85</sup> O Bahserikowi'i – Centro de Medicina Indígena, localizado no Centro de Manaus – foi idealizado pelo tukano antropólogo João Paulo Barreto e iniciou suas atividades em 2017. A proposta mais geral do Bahserikowi'i é, em suas palavras “[...] não é apenas levar tratamento de saúde, mas articular diferentes saberes e mostrar que há outras formas de conhecimento [...]” (João Paulo Barreto em entrevista ao site Amazonia Real, 2018).

<sup>86</sup> Ver mais sobre isto em Pozzobon (2002).

*de benzimento* e a condição de pessoa transformada (“gente da transformação”). Estariam os *kumua* da Casa de Medicina Tradicional transformando pessoas criadas em “gente da transformação”? Sem pretender responder a questão, voltemos aos nomes dos indivíduos tukano e sua constituição corpórea a partir de S. Hugh Jones.

De acordo com S. Hugh Jones (2002: 79 ss), a atribuição do nome de espírito (*nome de benzimento*) confere a identidade do grupo a uma pessoa, uma vez que a coletividade dos vivos é a própria continuação dos ancestrais, pois guarda suas memórias, nomes e vitalidades. Em suma, os *nomes de benzimento* relacionam-se com a constituição, reprodução e manutenção dos grupos e, ao atuar a favor de sua perpetuação, os indivíduos são seus portadores temporários, pois após a morte os *nomes de benzimento* voltam para os seus respectivos locais, as casas subaquáticas, localizadas ao longo do percurso realizado pela cobra-canoa ancestral.

Diz S. Hugh-Jones (*op. cit.*) que os nomes de espírito ou sagrados associam-se ao sêmen e aos ossos, substâncias correspondem à contribuição paterna na constituição corporal da pessoa complementados pela carne e o sangue maternos. Ou seja, o corpo do bebê é formado através da contribuição diferencial dos genitores e o idioma da patrilinearidade reside no sêmen do pai que forma os ossos da criança, o elemento mais durável da pessoa (S. Hugh Jones 2002: 84). Mas à transmissão interior patrilinear corresponde também uma dependência do exterior, da afinidade, isto é, as esposas que proveem de outros grupos. Em suma, a atribuição do que temos chamado de *nome de benzimento* relaciona-se diretamente com a formação do corpo do indivíduo, uma vez que é um dos elementos de um conjunto maior que inclui o sêmen e ossos. Mas o que especificamente o *nome de benzimento* proporciona ao corpo? Tentarei responder parcialmente tal questão na seção seguinte ao analisar um exemplo de *heriporã bahsero* (*benzimento tukano de nomeação da vida*).

Antes de avançar nas considerações sobre a relação entre *nome de benzimento* e produção do corpo, voltemos nossa atenção para outras modalidades de nomes pessoais. Meu argumento é que, assim como os *nomes de benzimento*, os nomes estrangeiros e apelidos também atuam na constituição de aspectos da pessoa tukano e desana, ainda que de forma significativamente distinta. Vejamos.

Como observou S. Hugh Jones (*op. cit.*), os nomes sagrados, apelidos e estrangeiros não se excluem e são acionados de acordo com a esfera de relações sociais em operação. Tal assertiva é válida para o baixo Uaupés, região em que a ocorrência dos apelidos e dos nomes

estrangeiros não me parece ter excluído a importância e transmissão dos *nomes de benzimento*. Vejamos o que nos diz um relato acerca da diferenciação entre os tipos de nomes e o surgimento dos nomes cristãos:

Na época quem batizava eram os comerciantes de seringa, jogava água na testa. Já havia essas coisas de evangelização, comerciantes eram católicos, portugueses, houve invasão de religião. Simplesmente eles não podiam chamar os indígenas pelo nome de benzimento, tinha que ter outro nome, que é o de vocês, José, Antonio, nossos sobrenomes veio de vocês, nós não temos nada disso. Até essa época a gente era chamado somente pelo nome de benzimento, meu pai me chamaria de Umusi, **o nome de batismo católico não tem valor no benzimento**. (João Pedro, novembro de 2016).

O relato indica o contexto mais geral que envolveu a atribuição de nomes cristãos a partir do batismo realizado não por religiosos, mas sim por comerciantes no rio Uaupés (algo já observado por Andrello 2006). O relato também deixa explícito a qual relação social se vincula os nomes estrangeiros: os nomes cristãos passam a ser utilizados diante da necessidade de comunicação entre *patrões brancos* e indígenas. Por fim, o interlocutor pontua a inoperância desses nomes com relação aos *benzimentos*. Conforme S. Hugh Jones (idem), para cada nome uma esfera relacional específica. A partir do exemplo dos nomes do interlocutor é possível questionar: Umusi e João Pedro se referem a partes distintas de uma mesma pessoa? Para seu pai e para a efetivação do *benzimento*, João Pedro corresponde a um nome que não é enunciado e, em suas palavras, “*não tem valor*”. Ou seja, a elicitación do João Pedro, além de ser passível de localização temporal, pois tais nomes surgiram a partir do batismo cristão, vincula-se a uma relação social muito específica. Isso não quer dizer que o nome João Pedro não seja enunciado entre os indígenas, mas sim que remete a um aspecto específico da pessoa. Em suma, o nome de batismo comporia apenas uma das camadas (superficial?) que o constitui. Por último, cabe notar que os nomes dos *brancos* foram historicamente requisitados pelos indígenas da região, inclusive a partir de pedidos de batismo estendidos a comerciantes e demais viajantes que frequentavam a região. Ou seja, tais nomes foram buscados ativamente pelos indígenas. Como demonstrou Andrello (2006), tratava-se também de uma forma de ocultar o *nome de benzimento* e, com isso, proteger-se dos *sopros*. Uma camada importante (de proteção?) para garantir a não decomposição da pessoa.

O fato é que, como dito acima, o surgimento dos nomes estrangeiros não me parece ter substituído (no sentido de se colocar no lugar de) os conjuntos de *nomes de benzimento*. Ainda que os avanços da colonização, em especial da catequese salesiana, tenha se empenhado em destruir diversos modos de se viver no rio Uaupés, tais nomes foram pouco afetados, pelo menos no baixo curso do rio Uaupés. Aqui cabe uma breve consideração. É possível dizer que no baixo rio Uaupés, seguindo o que se tem descrito nas etnografias da região, há uma tímida atividade ritual, pois não há iniciação masculina e feminina e até mesmo poucos *dabucuris* (ofertas cerimoniais de alimentos). Com relação ao abandono da iniciação masculina e feminina, os moradores da região costumam atrelar tal ausência ao surgimento do sistema de transferência de estudantes para a missão salesiana de Taracuí com o regime do internato em curso durante praticamente cinco décadas. Ou seja, tornou-se comum que os estudantes deixassem a casa de seus pais justamente na idade das iniciações. Isso, somado ao aparecimento dos ritos propriamente católicos - batismo, primeira comunhão e crisma – teriam levado ao progressivo abandono/transformação dessas práticas (algo tratado no capítulo 4).

Se, como propõe S. Hugh Jones, os nomes sagrados são proferidos em ocasiões rituais, é certo que os nomes estrangeiros e os apelidos sejam os mais recorrentes diante de um aparente contexto de “enfraquecimento ritual”. Vale dizer que as *festas de caxiri*, por sua vez, são muito recorrentes e nessas ocasiões os apelidos são pronunciados em um clima de brincadeiras entre homens, principalmente. Lembremos aqui das críticas de Perrone-Moisés (2015) à utilização do conceito ‘ritual’ em que a festa aparece como algo menor. Nesse ponto, uma reformulação ao aparente ‘enfraquecimento ritual’ pode ser feita. Pois, de acordo com a autora, nem tudo ocorre nas festas. Nas festas são pronunciados alguns nomes, justamente, os apelidos que, por serem criados por afins, encontram nas *festas de caxiri* o lugar propício para a sua enunciação (lembramos aqui da Festa como lugar da reafirmação de laços entre aliados políticos e, também, emergência de conflitos).

Em quais situações, então, os *nomes de benzimento* são enunciados? Ou seja, o fato de se referirem a um aspecto específico da pessoa e diante das poucas possibilidades de enunciação, tais nomes estariam sendo cada vez mais ocultados? Talvez não só, mas sem dúvida é **durante os tratamentos xamânicos que os *nomes de benzimento* vêm à tona**. E o que é próprio dessas situações? Via de regra, as situações de doença são concebidas como ataques à estabilidade da condição humana. Lembremos aqui os *estragos* e os *sopros*, mencionados ao longo da tese, que atuariam justamente na **destruição de pessoas e grupos**. Em suma, **nas**

**operações xamânicas de cura e proteção os *nomes de benzimento* são enunciados, pois nessas situações se confirmam as potências que constituem a pessoa e se combatem/neutralizam forças que podem destruí-la.**

Outro elemento deve ser considerado a respeito dos *nomes de benzimento* no que diz respeito à situação contemporânea. Trata-se de sua transcrição no Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI), um documento instituído pelo Estatuto do Índio através da Lei nº 6001 de 19 de dezembro de 1973 e fornecido pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Nesse documento, que a grande maioria dos indígenas da região possui por ser algo obrigatório para o recebimento de benefícios sociais (Bolsa família, por exemplo), é preciso apontar, a pedido da coordenadoria regional da FUNAI, o "nome indígena" do requerente. Por "nome indígena" entende-se, na região, justamente o *nome de benzimento*. Esse fenômeno contemporâneo ainda precisa ser melhor observado, mas, de antemão, é possível dizer que tal registro teria produzido efeitos importantes. Costuma-se dizer que tal situação levou a uma confusão nos regimes específicos de transmissão de tais nomes, já que alguns indígenas acabariam escolhendo pessoalmente o nome que mais lhe agrada. A referência a um quadro pendurado na parede da FUNAI de Santa Isabel do Rio Negro contendo uma lista de nomes sagrados dispostos por etnia ao estilo *à la carte* é geralmente feita por alguns indígenas em um tom de denúncia e reprovação.

Em uma atividade que realizei na comunidade Monte Alegre, em 2016, procurei registrar os *nomes de benzimento* dos entrevistados, algo devidamente acordado anteriormente. Aqui é preciso esclarecer que, tal como anunciado no início, as reflexões deste capítulo abarcam **os grupos tukano e desana** sob a ótica de que ambos são grupos na mesma família linguística e se consideram cunhados entre si. No mais, não consegui realizar tal atividade em Ananás (majoritariamente tukano) e mesmo que em Monte Alegre haja vários moradores tukano, o recorte apresentado abaixo diz respeito a *nomes de benzimento* desana. Talvez pela relação de confiança construída ao longo de três anos, não houve nenhum tipo de resistência, em Monte Alegre, em me revelar seus *nomes de benzimento*. Ainda que exista tal confiança em meu trabalho como pesquisador na comunidade, fiquei me perguntando por que não hesitaram em fornecer tais informações. A resposta talvez esteja na constatação por parte dos moradores de que eu nada posso fazer com esses nomes que ofereça algum tipo de perigo. Em suma, não posso utilizar seus nomes para veicular feitiçaria, pois não basta conhecer o *nome de benzimento*, é preciso saber manipular conhecimentos xamânicos específicos.

Com a certeza de que os leitores também ignoram tais conhecimentos (ou se conhecem não podem relacionar o nome à pessoa que o possui), elenco os *nomes de benzimento* **desana** registrados em Monte Alegre:

Diakarapo (feminino)	Um tipo de pato; quem carrega este nome não se afoga no banho;
Ñ'igo (feminino)	Primeira mulher desana;
Diakuru (masculino)	
Uahorio (feminino)	Pintura do pote de caapí;
Umusipo (feminino)	Umú é Japú, cuja pena é usada para fazer cangatara usada no kapiwaya;
Umusi (masculino)	Primeiro filho homem da classe; Umu = pássaro
Wahori (masculino)	Chefe antigo;
Diaguru (masculino)	
Gui (masculino)	Nome do primeiro filho homem; lugar onde se guardava um casco de jabuti tocado nos cerimoniais que ficava no quarto recebido pelo terceiro irmão, era o quarto da grande maloca que surgiu do pensamento de Yeba belo depois que ela mascarou ipadú e fumou cigarro (NIRN, vol. 1)
Kísibi (masculino)	
Miriago (feminino)	
Pu'í (feminino)	

Ỵḥṣẉro (feminino)	
To'aroṃ (masculino)	
Wihsu (feminino)	

Tabela 4: *nomes de benzimento* desana da comunidade Monte Alegre

Podemos observar que entre os quinze nomes listados (dos quais, 8 femininos e 7 masculinos), consegui cotejar com os próprios moradores, ou na bibliografia (NIRN, vol. 1), explicações relativas aos significados em sete deles. Uma característica presente durante esta atividade de registro dos nomes foi uma dificuldade inicial dos entrevistados em se lembrarem dos *nomes de benzimento*, tanto dos seus próprios filhos como dos demais parentes. Em grande parte das ocasiões, os entrevistados recorreram justamente ao documento RANI “*para lembrar*”, diziam, os nomes de seus filhos. Vale dizer que iniciei as entrevistas com os homens e em todos os casos esses homens recorreram às suas esposas para os auxiliarem. Por sua vez, **as mulheres sempre lembravam os nomes**. Quando perguntei aos homens sobre essa dificuldade em relembrar os *nomes de benzimento* (em alguns casos, os entrevistados tinham sido os mesmos que efetuaram o *benzimento de nomeação*), me responderam novamente que os *nomes de benzimento* são acionados apenas no caso de doenças, quando a pessoa precisa ser submetida a tratamentos xamânicos específicos. Cotidianamente, as formas de tratamento utilizadas são os apelidos ou mesmo o vocativo que se refere ao parentesco - tio, sobrinho, irmão - e o nome em português geralmente é pronunciado de forma abreviada.

A atividade também revelou um caso bastante interessante, trata-se do *nome de benzimento* atribuído pelo interlocutor desana João Pedro a seu neto, filho de sua filha. Trata-se de um menino cujo pai é um não indígena. João Pedro, responsável pelo *benzimento de nomeação* do neto, atribuiu um nome tukano (*Uremiri*, rouxinol) ao menino. Ou seja, o avô desana deu um nome tukano para um neto cujo pai é um não indígena. Esse caso, a meu ver, além de demonstrar a força da relação entre os cônjuges preferenciais tukano e desana no baixo Uaupés, também anuncia formas específicas de atribuição de nomes em contextos em que o casamento com não indígenas se faz cada vez mais presente (cf. Lasmar 2005; 2008). Fica a reflexão: gerar uma pessoa desana ou tukano é mais do que uma questão de reprodução biológica, pois envolve a atribuição de um nome – não um nome qualquer -, e sim um nome que carrega consigo as potências necessárias para sua constituição mais profunda, um *nome de*



*benzimento*. Na próxima seção abordarei de maneira mais detida esse argumento a partir das formas de compor a vida anunciadas pelos interlocutores – discussão que remete, especificamente, ao *heriporã bahsero* (benzimento tukano de nominação da vida) e ao que é a ele associado.

#### **5.4 COMPOSIÇÃO DA PESSOA E *HERIPORÃ BAHSERO* (BENZIMENTO TUKANO DE NOMINAÇÃO DA VIDA)**

A gestação, o parto e os primeiros anos de vida das crianças são vistos como um período em que os cuidados dos *benzedores* são indispensáveis. Cuidados que envolvem, necessariamente, uma série de *benzimentos*, dos quais um dos aspectos é a nomeação de várias espécies de frutas, animais e peixes. Há nomeações que são realizadas com o fim de acalmar os *encantados*, com a citação dos nomes dos animais e há nomeações em que se ativa a substância benéfica daquilo que se está referindo, no caso das frutas (tal ponto ficará evidente com o *benzimento do coração* transcrito ao final da seção). A preocupação com os *estragos* que podem ser veiculados pelos *encantados* é uma constante e explica, na maioria das vezes, o porquê as crianças adoecem.

O tukano duca porã Pedro M. relata que **os cuidados devem se iniciar ainda durante a gestação**, com o acompanhamento pelo *benzedor*:

Pode ser que ela vai ter problema na gestação, pode sentir dores no corpo ou não desenvolver, tem dor de cabeça ou incha os pés, **desde aí o benzedor vai acompanhando, é o pré-natal nosso, se não está desenvolvendo pode ser que alguém deu malefício, estrago, na hora do parto pode ser que a mãe morra**. Antigamente, os parentes indígenas não pegavam a criança dentro de casa, pegava a criança no mato. **Tem que preparar o cigarro e já entregar pra mãe fumar e soprar pra mãe se proteger**, pra defender dos maus da natureza, pra ter sucesso no momento do parto, ou então pode acontecer que ela pode tropeçar entrando na casa dela, aí já é outro benzimento. (Pedro Meirelles, abril de 2016).

Para que tais problemas sejam evitados é necessário o que Pedro M. chama de "*pré-natal nosso*", ou seja, ele estabelece um paralelo entre o modo não indígena de se realizar os cuidados durante a gestação com a maneira propriamente tukano de se dispensar tais cuidados<sup>87</sup>. Entre as principais transformações relacionadas às práticas e cuidados com a gestação que os indígenas no alto rio Negro devem lidar está, sem dúvida, os partos que têm sido realizados no hospital da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Pelo menos no baixo curso do rio Uaupés, é comum que as grávidas se desloquem para a cidade nas últimas semanas de gestação, muitas vezes como uma prescrição dos serviços de saúde que atuam nas comunidades. Isso não quer dizer que não ocorram nascimentos nas próprias comunidades. Há casos em que se evita a ida para o hospital, pois se prefere que o parto aconteça na comunidade e seja acompanhado pelos familiares e *benzedores*. A realização do parto na cidade envolve uma série de dificuldades, pois é preciso contar com uma rede de ajuda para que a grávida e seus parentes por aí se estabeleçam por alguns dias ou semanas. Para aqueles que possuem parentes residindo na cidade tal permanência é facilitada, mas isso não ocorre com todos os indígenas. Com o parto realizado no hospital o *benzedor* deve adequar suas práticas:

Quando está em São Gabriel a gente prepara tudinho antes de ir pro hospital, a mãe vai acompanhar, eu não posso ir, quem vai acompanhar é a mãe ou a sogra, a gente entrega tudinho pra mãe, **agora não é mais aquele cipó que a gente usava pra dar banho - a gente utilizava erva ou então cipó do mato, tem um cipó apropriado pra isso, pra dar banho - agora a gente usa sabão, sabonete mesmo pra lavar no porto. Cigarro a gente usa sempre.** Quando faz com sabão deixa tudo no porto: a roupa que usou no momento do parto, deixa tudo no porto, só sai o neném, a mãe e o marido, depois quando esquenta lá pelas nove horas aí que vai lavar, o porto já está benzido, está protegido. **Tem que tomar banho o pai, a mãe e a criança.** (Pedro Meirelles, abril de 2016).

Ainda sobre o preparo realizado pelo *benzedor*, o interlocutor relata que:

A gente faz nos primeiros momentos que ela vai ter o parto: preparar o lugar, **cercar a pessoa, pra criança ser protegida.** Quando volta do hospital a gente já

---

<sup>87</sup> Algo muito parecido é registrado por Oliveira (2017: 193) entre os Tukano do rio Tiquié no que diz respeito à possibilidade da gestante ter sido *soprada* por um pretendente rejeitado. Tal ponto se vincula à história da gestação de Madalena, esposa de Pedro M., abordada no capítulo 2.

tá preparado pra dar banho porque ela já tá protegida através do cigarro, a gente dá banho. **Dar o nome é depois.** A gente acompanha a criança e quando ele começa a querer comer a gente já dá outro benzimento, pra ele poder comer coisinha leve, ali a gente benze tudo, frutas, peixes. Porque as vezes come peixe que não é benzido e começa a ter dor de barriga. **Aí a gente faz tanto pra carne, para os ossos, para o sangue, pro corpo dele crescer com saúde.** Até aí faz parte do **acompanhamento do parto.** (Pedro Meirelles, abril de 2016).

Colocar uma cerca é estabelecer a proteção da criança contra ataques xamânicos. **O período que envolve a gestação, o nascimento, a atribuição do nome e o início da alimentação compõe o que ele chama de *acompanhamento do parto*.** Em alguns partos a criança nasce "*de costas*", posição corpórea espacial que terá implicações:

Tem criança que **aparece de costas no momento de nascer. Essa criança vai ser difícil, vai chorar. E a mãe as vezes não sabe porque a criança está chorando, ela mama, mas fica agitada. Porque a criança nasceu pra baixo, está no lugar escuro, sem ninguém, sem conhecer a mãe, os parentes.** Então na reza ele [o *benzedor*] entrega na mão da mãe, ele indica quem são os parentes no benzimento. Aí a criança não chora nada, porque conhece os pais, irmão, tios, benze a casa. (Pedro Meirelles, abril de 2016).

O *benzimento* altera a orientação corpóreo-espacial do recém-nascido para que ele assuma um determinado ponto de vista, no caso, uma perspectiva a partir da qual os parentes sejam vistos. Já algumas doenças, como o tétano, são reconhecidas como um bicho que pode atacar a criança assim que ela nasce:

Antigamente tinha pessoas que usavam tala de buriti tecido, de palha, tupé, colocava, forrava o chão para ela ter parto em cima desse negócio, ou feito de tala de butiri ou feito de palha ou outras folhas. Porque na ideia deles [parentes antigos] quando a criança cai, nasce assim no chão, tem essas formiguinha que vão ferrar a criança. O branco chama de mal de 7 dias, o tétano, é um bicho pra nós no benzimento. O benzimento prepara o ambiente e vai matar todos esses bichinhos, **senão depois de 6 dias começa a ficar roxo, começa a chorar, leva até a morte**

**se não é benzido.** Os velhos salvavam assim, não tinha médico, não tinha hospital, natureza mesmo oferecia. (Pedro Meirelles, abril de 2016).

A **agressão xamânica que o recém-nascido pode sofrer** também é tema recorrente em alguns relatos de Pedro M.:

Dizem os antigos que **quando uma criança tá pra nascer os encantados ficam de orelha em pé, pra ver se vai chamar ele, quem não for chamado é que vai fazer mal pra criança. Quem não for nomeado, porque tem que dar ipadú, cigarro, pra ele ficar tranquilo, vai virar ele e afastar, pra ele não se aproximar da criança e da família que tá tomando banho. Vai chamar do muçum, vai chamar do puraquê, vai chamar do jacaré, do camarão. **Vai começar da porta da casa e vai decifrando o nome dos animais, dos bichinhos**. (Pedro Meirelles, abril de 2016).**

No *benzimento* que é realizado logo após o nascimento da criança é necessário que se ofereça *ipadú* e cigarro e que **os nomes dos encantados sejam citados**. As substâncias aparecem aqui como fundamentais na mediação estabelecida pelo *benzedor* com aqueles que podem provocar os ataques xamânicos. As referências aos nomes não aparecem somente no que diz respeito aos animais que precisam ser citados durante o parto. No *benzimento* utilizado na iniciação alimentar são citados nomes de **peixes e animais de caça**:

Agora quando a criança vai começar a comer fruta ele pega todos os bichinhos pra não dar cárie, dor de dente, ele mata os bichinhos, quando pega ingá tem bichinho, ele vai só nomeando pra quando começar a comer, porque a criança quando está com três, quatro meses a mãe já se preocupa. Aí ele começa a benzer as frutas e depois começa pegando os peixes, quando começa a falar dos peixes ele pega dos igarapés, os peixes pequenos, do rio de água preta, clara, vermelha, todos aqueles bichinhos. E assim outros peixes e vai fazendo isso. Pra quem anda em todos os cantos, Barcelos, Manaus e come outros peixes que não tem aqui tem que benzer. Caça também tem que benzer. Pode benzer com farinha ou então com peixe, se ele já é grandezinho é só pra dar caldozinho com farinha, pimenta e sal. Então a gente vai benzer tudinho isso aí. A primeira pescaria que o pai fizer pega o caldozinho, pega essa farinha um pouquinho de pimenta e esse sal bem fraquinho e dá e já vai

ficar benzido o tempo todo. **Aí pode comer a vontade quando crescer. São formas de benzer pra criança se alimentar.** (Pedro Meirelles, abril de 2016).

Outra nomeação aparece como sendo extremamente importante no que diz respeito ao bem estar da criança, trata-se da **nomeação dos lugares durante uma viagem**. As viagens são muito comuns na região e nessas ocasiões geralmente a família toda se desloca, o que implica em perigo para a saúde das crianças:

Toda vez que uma criança nasce, porque a mãe vai levar essa criança pra viajar muito cedo pra São Gabriel. Vai levar essa criança pra um lugar esquisito onde a criança não conhece ainda. Então esses momentos são momentos da gente preparar, acalmar esses encantados. **Se não tem boto tem outro, calango. Pra pajé tudo isso provoca doença, são momentos que ele vai fazer cigarro pra família andar mais tranquila, pra enfrentar esses momentos de viagem ou da roça.** Por isso que quando leva uma criança **vai mostrando os lugares sagrados**. **Se você leva uma criança pra São Gabriel sem avisar os lugares ela vai começar a chorar a partir das seis e meia, dizem que ela está perdida, porque não foi avisada dos lugares por onde passou, a criança não foi avisada, não deu pra ela acompanhar, aí ela fica agitada. Tem que indicar os lugares e explicar os lugares até chegar em São Gabriel.** (Pedro Meirelles, abril de 2016).

As viagens são, então, perigosas porque as agressões dos *encantados* podem causar uma espécie de desorientação espacial. Por isso, além de estar protegida por um *cigarro* preparado por um *benzedor* também é necessário que os lugares sejam citados e explicados. Disso decorre que deve existir um conhecimento por parte do adulto a respeito dos lugares. Nesse sentido, é comum visualizar nas embarcações uma pessoa mais velha. É essa pessoa mais velha que detém mais conhecimentos sobre os lugares, geralmente o avô - aquele que poderá efetuar um *benzimento* em caso de doença. Viajar, nesse sentido, é estar exposto aos perigos, por isso faz-se necessária a manipulação de conhecimentos específicos.

Temos visto que um dos motivos para que se realizem os *benzimentos* é a suscetibilidade dos corpos tukano/desana aos ataques dos *wai masã*. Os *benzimentos* efetivam a proteção necessária para que os corpos não adoeçam. Essa condição de corpos sob constante ataque vincula-se ao processo de transformação ocorrido nos tempos ancestrais. Pois, como foi

bastante tratado ao longo da tese, os seres humanos atuais são aqueles que conseguiram completar sua transformação durante a viagem da cobra canoa ancestral. Isso porque considerase que antes desse processo de transformação todos os seres eram parentes e não havia essa agressividade por parte dos *wai masã*:

**Antes da nossa transformação era nosso parente né.** Eles têm inveja porque não conseguiram ter essa mesma transformação, ficaram do jeito que estava antes, por isso que tem essa inveja. **A gente cerca eles** porque todo tempo eles querem atacar nós. Peixes, cobra, pra eles que a gente cerca, abelha, borboleta. **Todos os insetos são contra nós, todos eles são contra nós.** Porque eles não transformaram como nós. Que nem eu te falei, **nós éramos peixes né, quando nós éramos peixes todos eram da nossa família.** Gente peixe, gente árvore, gente passarinho, gente cobra. Todos seres da nossa família. **Quando o cara sonha mal é porque a gente tá transparente pra eles, por isso eles acessam a gente. Sonha mal as vezes e vai no lugar e acontece coisas ruim, adoece, cobra te morde, pau cai em cima.** (João Pedro, maio de 2015).

"*Sonhar mal*" foi uma expressão utilizada com certa frequência pelos interlocutores desana. De uma maneira geral, trata-se de um sonho que anuncia algum evento negativo que poderá ocorrer se o sonhador não tomar os devidos cuidados. Vejamos alguns exemplos:

Pro benzedor tem que explicar que sonhou mal aí benze com cigarro e passa. **Também uma vez eu sonhei assim: tava lá em Taracuaá, atrás da escola tem aquela pedra e de lá vinham os militares. Eu fiquei no meio e começaram a me atirar com revólver. Eu caí, tava morrendo, me assustei.** No sonho me atiraram. Acordei e fui pra roça, quando era a tardinha tinha um mangaruzinho assim, quebrei e **embaixo tinha aquela casa de caba, acabei ferrado! Aquela bala era a caba...é assim!** (Eugênio, maio de 2015).

É interessante notar que a caba é anunciada no sonho a partir da bala do revólver de um militar. O que quero chamar a atenção aqui é o fato dos militares e suas armas representarem, no sonho,

o ataque do *wai masã*. Ou seja, **haveria, aqui, uma aproximação entre o branco e aqueles que agridem?** Vejamos o relato abaixo:

Uma vez eu sonhei assim: no dia seguinte ia descer lá embaixo com o barco para pescar e nessa noite eu **sonhei que tava numa cidade** e de repente eu **quase fui atropelado por um carro**, foi por conta de um pouquinho que eu escapei. Acordei meio assustado e depois esqueci do sonho, arrumei as coisas e desci até uma ilha. Onde eu ia chegar não tinha cipó, então já preveni e entrei naquele igarapé com a canoinha. **Subi uma restinga e fui tirar cipó, esqueci do sonho e de repente quando estava puxando cipó, acho que o cipó estava num galho seco quase pra cair, escutei um barulho forte, não deu tempo de afastar, mas caiu bem perto, foi quase. Se no sonho aquele carro me acertasse aquele pau ia me acertar, entendeu agora? Isso que é sonhar mal!** Porque as vezes eu sonho assim que estou **brigando com um homem branco, barbudo. Esse cara aí é criminoso, no sonho fala que esse cara já matou alguém. Nesse dia se for no mato você vai topar com cobra jararaca, com certeza! Esse branco pra mim é venenoso! Já que o sonho avisa que já matou alguém, é a cobra! Melhor nem ir no mato, eu não vou não!** Isso que a gente chama de sonhar mal. (João Pedro, maio de 2015).

Se no relato de Eugênio a aproximação entre militares e a caba apontaria para a aproximação entre brancos e os ataques de *wai masã*, no relato acima de João Pedro essa aproximação ganha contornos ainda mais nítidos. O primeiro elemento diz respeito à presença de João Pedro, em sonho, em uma cidade - símbolo incontestado dos não indígenas. É nessa cidade que ele escapa de ser atropelado por um carro. A cidade e o carro se traduzem, quando acordado, em sua experiência ao tirar cipó em que é quase atingido por um galho de uma árvore. Na sequência do relato, contudo, é feita uma aproximação ainda mais contundente, pois João Pedro explica que sonhar que está brigando com um homem branco barbudo é anúncio de que será picado por uma cobra, já que o homem branco é perigoso e venenoso tal qual uma jararaca. Em ambos os relatos, **os ataques dos *wai masã* são anunciados em sonho através da figura dos brancos (não indígenas) ou de seus bens e atributos próprios** - uma aproximação, no mínimo, intrigante que talvez aponte para as alteridades em questão, pois tanto *brancos* como *wai masã* são substancialmente distintos dos desana – são criados (não indígena) ou não transformados

(*waí masã*), diferentemente dos Desana, que, como outros grupos tukano oriental, são *pa'mâri masã* (gente da transformação), ou ainda, peixes transformados em seres humanos.

Certa vez perguntei ao desana Eugênio se os *benzimentos* seriam eficazes se direcionados aos não indígenas, que disse:

Dizem que pessoas brancas não pegam o nosso estrago. **Porque vocês não nasceram como nós, são muito diferentes. Sopros não pega nada. Já a Cura pega, pega bem a cura.** Se o senhor tem uma ferida, dor de barriga, cabeça, isso aí pega bem. Você **não tem muito cercado não**. Benzimento cola bem pra vocês. **Agora nós temos muitos cercados, é difícil**. (Eugênio, maio de 2015).

Eugênio diz que *estragos* ou *sopros* não pegam nos *brancos*, mas *benzimentos* de cura sim. Os *benzimentos* de cura têm efeito porque os brancos possuem poucos cercados no corpo, o contrário dos Desana. Também existiria a possibilidade do *benzedor* atribuir um *nome de benzimento* para o branco para efetuar o *benzimento*, como anuncia João Pedro (tema sobre o qual tratamos na parte inicial deste capítulo):

Se o senhor tivesse uma dor nas pernas como o senhor não tem nome de benzimento a **gente tira do nosso nome, tira do nosso nome, inclui**. Sem saber isso daí o benzimento não penetra a pessoa, não encontra o dono né. Por isso que vários brancos procuram benzedor sem conseguir, benzedor tira dele pra colocar. **Agora nome do espírito é outra coisa, que padre benze, do batizado, é outra parte**. Nós podemos benzer o senhor, a gente tira o nosso. **Por isso que o pajé indígena não consegue pegar o espírito de um branco, é difícil, ele não sabe, não encontra**. (João Pedro, maio de 2015).

No relato, João Pedro afirma que não se trata de um *nome de benzimento* específico para o *branco*, mas de um nome que é retirado do próprio *benzedor*, pois é necessário esse nome para que o *benzimento* penetre a pessoa. O interlocutor ainda pondera que não se trata do *nome do espírito*, que é o nome atribuído pelo padre no batismo cristão. Por último, João Pedro diz que o *pajé* indígena não consegue pegar o espírito de um *branco* porque não o encontra. Como temos visto, me parecem existir duas formas específicas para se efetuar *benzimentos* nos



*brancos* - o *benzimento* direcionado para pessoas não transformadas e a atribuição de um *nome de benzimento* retirado do próprio *benzedor*.

Deixando um pouco de lado a discussão sobre as formas possíveis de curar os *brancos*, voltemo-nos agora para algo primordial para que a pessoa tukano/desana não adoença. É preciso escondê-lo das doenças, algo que **o benzedor o faz colocando o espírito da pessoa dentro de uma casa** e cercando-a contra os males que podem se aproximar:

Quando a gente vai benzer alguém mais velho pergunta qual o nome dele de benzimento. E ele explica, sou assim. Isso é iniciativa para o benzedor, procura o nome dele e coloca o espírito dele dentro de uma casa, **porque nós somos uma casa. Temos casa. Cada um de nós tem uma casa, na visão né. Por que sem casa podemos estar onde?** Dentro da casa, estamos aqui [o interlocutor olha para o interior da casa na qual estávamos reunidos]. Mesma coisa no benzimento. Guarda bem ele, cerca tudinho. O benzimento, coloca tudo, colocamos tudo bem cercadinho. A gente já puxa já, tira aquela doença, fica limpando ela, dor de cabeça, dor no corpo. Sem ter nome fica difícil, não pega não, o benzimento fica difícil. (Eugênio, maio de 2015).

É através do *nome de benzimento* que o *benzedor* pode colocar o espírito de uma pessoa dentro de uma casa. Essa casa aparece, então, como parte constitutiva de cada ser, afinal, o interlocutor chega a afirmar "*nós somos uma casa*". Quando Eugênio questiona "*por que sem esta casa podemos estar onde?*", podemos pensar que é essa casa atribuída que, além de proteger, localiza cada pessoa não dentro de um espaço físico concreto, mas o estabelece enquanto um ser distinto que possui um *nome de benzimento* específico. Nesse ponto, vale dizer que corpo, casa e universo são associações frequentes na literatura do noroeste amazônico (cf. S. Hugh Jones 1995; Cayón 2012)<sup>88</sup>. Além da *casa*, o *banco* também aparece como objeto que atribui identidade a cada pessoa:

A gente procura casa e o banco, dentro da casa existe banco, banco pro homem e pra mulher, dois bancos que existem dentro de casa. Sem banco fica por aí rodando, com banco fica sentado, tranquilo, conversa e nem cansa de sentar. Então é lá que esconde o espírito

---

<sup>88</sup> O leitor pode encontrar uma discussão de fôlego sobre todas as acepções do termo *Casa* em Oliveira 2016.

da pessoa, dentro de casa. **Depois a gente fecha ao redor da casa pra não entrar. Cada um tem uma casa. Uma casa e um banco. Quando dá nome, a partir desse benzimento ele recebe essa casa e o nome dele.** Quando a mãe for mandar benzer, se o benzedor é outro ele pergunta o nome, ele já sabe se é desano, pira tapuia, se é hupda. (Eugênio, maio de 2015).

A *casa* é lugar onde o nome/vitalidade está guardado. Dentro dessa *casa* é colocado um *banco*. Como explica o tukano Pedro Meirelles, **todos devem ser possuir uma *casa* e um *banco*, pois o contrário disso irá gerar uma pessoa bagunceira e briguenta:**

O benzedor nomeia uma casa, não uma casa comum, na reza dele que ele coloca essa casa, no meio do benzimento ele chama um banquinho pra ele não ser atrevido, pra quando beber ficar sentado, quieto, tranquilo. Se não faz esse tipo de benzimento ele fica bagunceiro. **Essa pessoa tem que ser uma pessoa correta, séria, que sabe conversar e lidar com todos, que sabe tomar bebida e não ser um briguento.** Na reza ele nomeia essa casa, esse banco, esfria esse banco, se não esfria esse banco e coloca ele no banco sem esfriar ele fica atrevido. **Meus avós diziam que hoje em dia quem não tem esse tipo de benzimento fica pra lá na rua, discute, fica brigando, é porque não foi benzido.** Dá brinquedos pra ele não ficar atrás da mãe o tempo todo, essa criança fica brincando. Se é bem benzido ele fica por aí, toma banho, bebe chibé, sai, fica brincando, e a mãe fica despreocupada, se não faz assim a mãe sofre. (Pedro Meirelles, abril de 2016).

De acordo com o relato, a atribuição do *banco* está diretamente ligada ao comportamento da pessoa, a uma forma específica de estar no mundo, por assim dizer. Ao longo deste capítulo temos visto que um aspecto dos relatos dos interlocutores acerca dos *benzimentos* diz respeito aos processos de constituição do corpo. Os *benzimentos* me parecem agir, em última instância, como uma espécie de estabilizador da condição humana em questão, condição essa que, como também vimos, é marcada, principalmente, pela transformação de peixes em seres humanos experimentada tanto pelos Tukano como pelos Desana. Ou seja, o corpo humano é, em alguma medida, o resultado de um processo de transformação. Por sua vez, como veremos a seguir, a nomeação (atribuição de um *nome de benzimento*) integra todo o complexo que envolve a gestação, o parto e os primeiros anos de vida da criança.

Como observam Andrello & Maia (2019) a respeito da operação xamânica de atribuição de nomes,

[...] ocorre uma encantação mágica (*basesehé*) composta por frases fixas nas quais são evocados os objetos rituais da casa que guardou o nome no tempo mítico. A encantação é soprada de modo sussurrado em um cigarro, cuja fumaça é aplicada sobre a cabeça de um recém-nascido. Esse é o modo pelo qual uma pessoa torna-se parte de um coletivo mais amplo. Desse modo, a associação de diferentes clãs, bem como sua alocação em determinadas posições da escala geral, podem resultar, por assim dizer, de arranjos *a posteriori* – e não de processos sucessivos de fissão a partir de um clã original (Andrello & Maia 2019).

Para os autores, a multiplicação progressiva de ancestrais-nomes dará origem aos diversos clãs que compõem o grupo. Durante a viagem da grande cobra que os conduz em seu ventre pelas águas dos rios Amazonas, Negro e Uaupés dez irmãos aparecem sucessivamente: *Yu'ûpuri*, *Kî'mâro*, *Akâto*, *Ye'pârã*, *Bu'û*, *Doê*, *Se'êripîhi*, *Urêmiri*, *Ãhusiro* e *Wesemi*. Eles surgem nessa ordem em localidades específicas, nas paradas da grande canoa pelas casas subaquáticas da gente-peixe. Cada um deles irá originar um coletivo que levará seu nome, dando continuidade ao processo de crescimento da força de vida originária (*katisehé*). Tais nomes constituirão um estoque fixo e permanente.

Ainda de acordo com os autores,

O surgimento dos *mahsã turiárã*, “os que vão nascer”, haveria que ocorrer por meio do movimento coletivo e cíclico dos peixes subindo pelos rios (Andrello, 2006:350ss; Cabalzar, 2005). **É por esse motivo que os povos do Uaupés em geral se definem como “gente de transformação”, *pa'mâri-masa*, uma vez que ao final da viagem da cobra-canoa, ao despirem-se de uma “roupa de peixe”, passam da condição de *wai-masa*, “gente-peixe”, para a condição de *diag-mahsã*, “humanos verdadeiros”** (Andrello & Maia 2019).

Temos que a baliza central na diferenciação entre peixe e gente propriamente dita é o fato de que os primeiros se reproduzem dançando, sem intercurso sexual, com as ovas expelidas pelas fêmeas fertilizadas nas águas tornadas leitosas com o sêmen dos machos. Já a emergência de uma verdadeira humanidade ocorre por meio do ato sexual e pela gestação como formas de reprodução dos corpos. No entanto, a composição da pessoa não se restringe a isso, e aqui, a meu ver, o ponto central do argumento dos autores, *“pois visitar as casas da gente-peixe e dançar continuariam a ser ritualmente praticadas pela ‘gente de transformação’, precisamente na nominação de pessoas e coletivos, quando os kumua visitam em*

*pensamento aquelas casas que guardam a vitalidade associada aos nomes*” (Andrello & Maia 2019).

Como dito no capítulo 4, na visita a Monte Alegre realizada em meados de 2017 contei com a ajuda de Odilson, um professor tukano nascido na comunidade, que em outras oportunidades já havia me ajudado com a pesquisa, para registrar em áudio um *heriporã bahsero* (*benzimento tukano de nomeação da vida*) fornecido por seu pai, Gregório Penha Almeida, tukano do grupo *Yuhrua*. Esse material foi posteriormente transcrito e traduzido por Dagoberto Azevedo, tukano, então estudante de doutorado do PPGAS da UFAM. Gregório já realizou o *benzimento de nomeação da vida* em várias crianças e é reconhecido na comunidade como um excelente *kumu*. A versão aqui transcrita é uma espécie de resumo do *benzimento*, pois a versão tal qual é proferida é muito mais longa e muito provavelmente sua reprodução não seria consentida. Ou seja, Odilson e Gregório definiram uma versão específica que poderia ser gravada e transcrita. Não se trata, nesse sentido, de um *benzimento stricto sensu* e sim de um fragmento que informa alguns de seus aspectos constitutivos, o que pode ser atestado quando Gregório diz, por exemplo, “*aqui que os bahsera (benzedores) delineiam o estoque de nomes*”. Toda a narrativa de Gregório é marcada por essas ponderações, procurando indicar e exemplificar a forma como os *benzedores* efetuam o *heriporã bahsero*. A transcrição em tukano e português é apresentada aqui dividida em seções com algumas anotações ao final de cada uma e demais comentários ao final.

## I

Toherãna na ukûna tore Daseakura ukûna topꞥ nꞥkasama nitawe yꞥ.

### **O grupo Tukano quando falam do bahsese começam lá**

Topꞥ nisa marĩ Pamãri Wi’í nitaey yꞥ.

Digo, lá fica a nossa Pamãri Wi’í (Casa de Transformação)

To Pamãri Wi’í topꞥ nipetise kurari topꞥ diakꞥ do’ke peha mutisa.

Todos os grupos vêm se situando no Pamãri Wi’í

Ti heriporãne a’marã nitaey yꞥ

Digo a procura do heriporã (vida/ser/coração)

Tere werãtirã Daseya kurama na mami, marĩ mami ku a' rĩ Doetiro na nigũ

**Para isso os Tukano situam seu irmão maior, nosso irmão maior conhecido de Doetiro**

Na Yupuri na nina

E conhecidos de Yupuri

Terũ be'se wesama nitae yu.

Começa escolhendo com esse principio, digo.

Matapũta na heriporã a' mariti taha

Já no princípio da escolha do heriporã

Ƴ'muse Wi'ípũ kũ Oãkũhũ nipĩ

Na casa do céu já estava o Oãkũhũ

Kũ pũre na serĩ bahurẽ nukã wepa na

Dele pediram o princípio da vida

Marĩ nirõma nitae yũ

A gente chama de Ohko Wahatoro (Cuia de Água), digo

Ti Wahatoropũ na mũrõrogũre puhtipo wetiharã na bohkapa

Nessa Cuia sopraram a baforada do cigarrão, daí eles encontraram

Ko marĩ Ƴ'mũkoho Ñekõ niã koho ma maha

A conhecida de Ƴ'mũkoho Ñekõ (Avó do Universo)

Tohowera na bohka wetihara maha te ti wi'ípũ

Ao encontrar lá naquela casa

Õpekõ Wi'ípũ nitae yũ.

Do Õpekõ Wi'ípũ, digo

Tore taha na heriporãma were mæhtipã maha nitae yæ

**A partir daí eles vem apresentando/transmitindo/nominando heriporã**

Kæ Yupuri, a'rĩ Doé, Seribihí nipã mahsa mami kura

E ele serã o Yupuri, o Doé, o Seribihí eles são grupo de irmãos maiores

Be'ro marĩ behsewe diha kãpæ maha te a'ti kurapæ maha

**Quando a gente vai delineando chega-se até no nosso grupo**

Tohowe na bahserape a'tore maha na behse wema maha

Por isso, aqui que os bahsera delineia o estoque de nomes

Behsewe mætímaa te wi'íseri

Principia e vem prosseguindo a escolha do nome naquelas casas

Pehé wi'íseri samæti mi wey pea

E ele passa em várias casas,

te a'to Di'a Wi'í merã

Até chegar no Di'a Wi'í (esta casa fica no Uaupés, acima da comunidade Uriri<sup>89</sup>)

To a'to Di'a Wi'í merã eha næka te a'to Panore Poe merã maha

Chegando no Di'a Wi'í e depois até na Cachoeira de Ipanoré

Kæ mahsã mi buha nækapi kæ maha

**Foi aí que ele trouxe a humanidade para este mundo**

Tohoegæ kæ bahsey pea maha topæ nækasami nitae yæ

**Digo, por isso que os Bahsegu começam lá e chegam aqui**

---

<sup>89</sup>Nota do tradutor

Nesta primeira parte do *heriporã bahsero* é importante reter as referências ao princípio exonímico da nomenclatura tukano com a localização no extremo Leste, onde situa a *Casa de Transformação* (Pa'muri masã), o Lago de Leite, de onde Doehtiro conduziu a cobra canoa ancestral pelo rio de leite, a rota de formação da humanidade, até sua emergência final na Cachoeira de Ipanoré, no médio Uaupés (“[...] *por isso que o Bahsegu começam lá e chegam aqui*”). É ao longo dessa rota de criação e transformação que se encontram os *nomes de benzimento* tukano que serão atribuídos pelos *benzedores* (bahsegu) às crianças no *heriporã bahsero*.

## II

To õpeko sa'poroda nisa

### **Tem fio de espuma de leite materno**

mahsa bahuarida níta we yã

### **Linha de surgimento da pessoa/gente/humano**

Tohowegã bahsey maha toho nisami

Assim que diz o bahsey (benzedor),

Karãko so'poroda mahsã bahuarida nisato

### **Tem linha de espuma de líquido de karãko (fruta buiuu)**

Dũhka bũhũrida, dũhka dayarida

Plantas de frutas grandes, plantas de frutas pequenas

Õpekowẽ dari sopori so'poda

### **Teias de espuma de leite materno**

Karãko Wẽda so'poda

Teias de espuma de **karãko**

Ti da merã kũya díro

**Com essas teias forma a carne/o ser dele**

Mahsɛ díro niã toho merã

**Que vai fazer parte na carne humana**

Tɛwesa diho dɛhposa mi

**Reveste e assenta-a**

Kɛya kahtiri sarirõ nisa taha nitae yɛ

**Tem seu suporte de vida, digo eu**

Õpeko sarĩro

Suporte de leite materno

karãko sarĩro nisato nitaey yɛ

Tem suporte de karãko, digo eu

Mahsã bahuari sarĩro nisato

**Tem suporte de surgimento das pessoas/gentes/humanos**

Kɛ taha bahse taha nɛko

Ele feito bahsese (benzimento)

Ohsami taha

Segue adiante

Kɛya Wahatorore

Cuia dele

U'taboho Wehta Waharo, Karãko Waharo, Õpeko Waharo, Mahsã Bahuari Waharo  
nisato



Cuia de pedra quatzo de tapioca. Cuia de Karãko, Cuia de leite materno, Cuia de gente de aparecimento. São estes!

K̄ya kumuno

Banco dele

Õpeko kumuno, Karãko kumuno, Mahsã bahuari kumuno,

Banco de leite materno, Banco de Buiuiu, Banco de gente de aparecimento

Sipũri kumuno, Siõpehari kumunõ, Karãko kumuno, Karãko so'po kumuno

Banco de pedra quatzo, Banco de karãko, Banco de espuma de karãko

Õpeko wehari so'po kumuno, Mahsã bahuri kumuno nisa

Banco jorrante de espuma de leite materno, Banco de gente de aparecimento. São estes.

Neste segundo trecho há as referências às substâncias que formam um corpo que deverá ser revestido – espumas e líquidos oriundos de leite materno e de frutas - e assentado nos suportes de vida.

### III

A'toreta taha ma

Aqui é que

K̄ bahsey k̄ya Daseya ya turire ehõpeomi maha

ele o bahsey nomina nome segundo o seu grupo Tukano

K̄ya mahsã kura ehõḡ maha

Fazendo-o pertencer daquele grupo

K̄ya sarĩro Dasea tu nisa

Reveste de seu suporte de grupo tukano

Õpeko sarĩro, Karãko sarĩro, Mahsa bahuari sariro nisa nitey yu

de Suporte de leite materno, Suporte de Karãko, Suporte de gente aparecimento são estes,  
digo eu

Tohonika k̄ya m̄rõno nisa nitaey yu

Tem também seu Tabacão, digo eu

Ʋ' taboho m̄rõno, Karãko m̄rõno, Õpeko m̄rõno nisa nitaey yu

Pedra quatzo de tabacão, Tabacão de Karãko, Tabacão de leite materno

Mahsã bahuari kumuno nisa, Õpeko kumuno nisa ti kumuro taha níta we yutaha

Banco de gente aparecimento, Banco de leite materno são estes

Tore k̄ maha tuha n̄kõ mi maha nitaey yu

Aqui ele termina sobre esses tabacões e bancos

Si'se wi'iserip̄ k̄ mi bahua n̄kaker̄ n̄ka taha

Começa-se nas casas primordiais onde eles se passaram

K̄ya kumuro nisa taha

Ainda tem mais seus bancos

Õpeko so'po kumuro nisa taha nitaey yu

Banco de espuma de leite materno

Õpeko kumuro, P̄kose kumuro

Banco de leite materno, Banco de P̄kose (certa ave)

d̄h̄kari soãri kumuro, d̄h̄ka ñiri kumuro, d̄h̄ka buhauri kumuro nisa ni tey yu

banco de madeira vermelho, banco de madeira preto, banco de madeira transparente

K~~u~~ye kahtise sarĩ nisa taha

Tem ainda mais seu suporte de vida

Mahsã bahuari sarĩro, Karãko sarĩro, Ôpeko sarĩro

Suporte de gente aparecimento, Suporte de karãko, Suporte de leite materno

Te merã piti a'mes~~u~~o

Com este “insere”/ “introduz”

tã~~u~~awe dãhposami taha

Estica e reveste-o

Nisami taha

Continua “evocando” ainda

Ôpeko díro mahs~~u~~ nisami nitaey y~~u~~

Gente de carne de leite materno

Píkose diãra mahs~~u~~

Gente rei de Píkose

Waye diãra mahs~~u~~

Gente rei de waye

Daseya diãra mahs~~u~~

Gente rei passaro tukano

U'pi miriõ diãra mahs~~u~~

Gente rei de U'pi miriõ

Ni'ti díro mahsũ

Gente de carne preta

Mahsũ ñatiro mahsũ

Gente de gente invisível

Uroña díro mahsũ

Gente de carne/líquido carajuru

Õpeko mahsũ

Gente de leite materno

Karãko mahsũ

Gente de karãko

Te díro merã tere píti a'mesũo

Destas matérias ajunta

piti tuãwe dũhpo dũhposami

Puxa e incorpora nele

To ma nitaey yu.

Assim faz dessa parte

#### IV

Kũ a'toreta maha kũ o'guti wemi behsese maha

Aqui é que ele vai peneirar a procura do grupo dele

Kũye kahtise nisa nitaey yũ

Isso é a parte da vida dele

Kꞑ toreta maha ou

Aí que ele direciona

Mariya kꞑrare Ʋremĩri ou Buú wameye sami

Se for do nosso grupo nomina de Ʋremĩri ou Buú

Marĩꞑre o'ora taha nitaey yꞑ

Caso a pessoa for do nosso grupo

Ou mahsã mami kurare o'ogꞑ kꞑ Yupuri, Doe, Doetiro, Seribihi nisama

Se a pessoa for de grupo de irmão maior nomina-a deYupuri, Doe, Doetiro, Seribihi

Nisama taha

Assim que eles nominam

Na tore behse wesama taha nitaey yꞑ

Eles seguem essa escolha

Tohero kꞑ kahtiri wahatoro nisa taha a'to maha

Tem ainda mais a Cuia de Vida dele

Ʋhtaboho wehta waharo, Karãko waharo, õpeko waharo nisa ti waharo nitaey yꞑ

Cuia de quatzo de tapioca, Cuia de karãko, Cuia de leite materno são essas as cuias

A'te piko ohko tōri waharo nisa taha nitaey yꞑ

Cuia de liquido de piko (certa fruta comestível),

A'toreta kꞑ behse we'mi maha kꞑ Buú nika, Ʋremĩri nika

Aqui ele escolhe se nome será Buú ou Ʋremĩri

Kꞑye wadari merã

De suas veias

Kꞑye oãri merã píti ohkosã dꞑhpo

De seus ossos reveste desses líquidos e assenta

Píti eõñesa d̄hpo mi k̄ã maha tore maha

Aqui ele fixa para ser parte da pessoa

Tohowero pító ohko torĩ waharo nisa nitaey ȳ

Por isso tem cuia de líquido de fortalecimento do corpo

Yêto ohko torĩ waharo nisato nitaey ȳ

Cuia de líquido de yêto (fruta comestível)

P̄ka ohko torĩ waharo nisa

Cuia de líquido de cucura

Meñe si'se yoase ohko torĩ waharo nisa taha nitaey ȳ

Cuia de líquido de inga-cumprido

Tohonika nisa taha

Tem ainda mais

A'te karẽ pahkase ohko torĩ waharo

Cuia de líquido de abiu grande

Tohonika ðmaka ohko torĩ waharo nisa taha

Cuia de líquido de abiu pequeno

Tohonika nisa taha

Ainda tem mais

A'te'ũ'tañimi ohko torĩ waharo nisa taha nitaey ȳ

Cuia de líquido de ʌ'tañimi (fruta silvestre comestível)

A'teʌ'tañimi pahkase ohko torĩ waharo nisa taha

Líquido de ʌ'tañimi grande e de pequeno

I'ki ohko torĩ waharo nisa taha

Cuia do líquido de inajá

Tohonika a'te puhpia ohko torĩ waharo nisa taha

Cuia do líquido de ucuqui

Tere kʌye ou kʌ Buú nika

Esses são dele ou se ele for Buú

ʌremĩri nika kuye ohkotorĩ waharo niã tehe merã

Se for ʌremĩri são cuias dele também

Kʌye kahtiro wahatoro

Na Cuia de Vida dele

A'te kʌye wadarire

Nas veias dele

Kʌye oãripu kure pití yowesa dʌhpo

Nos ossos dele incorpora e assenta

Pítí tʌãwesa dʌhposami nitaey yʌ

Incorpora e assenta

Ohkosa dʌhpoʌ maha

Faz circular líquido nele

Kʌye maha

Assim faz parte dele

To k̄a kahtise

A vida dele

Tohonika nisa taha

Ainda tem mais

K̄ya kahtiri kumuno

Seu banco de vida

Siõp̄uri kumuno

Banco de pedra

K̄ya uhtaboho kumuno

Banco de pedra quatzo dele

A'te

Estes

Pa'ma ohori tiri kumuno

de banco com pinturas de trançados

Tuhkū ohori tiri kumuno

Banco de pintura de tuhkū

Ñiña ohori tiri kumuno nisa taha nitaey ȳ

Banco de pinturas de formigas

Te kahtiri kumuno niã tehe merã

Que serão banco de vida

K̄ye oãri merã

Como ossos deles



Kuēye wadari merã

Com as veias deles

Piti ñañe dũhpo, piti ñawesa dũhposami to ma taha nitaey yũ

Segura e assenta, incorpora e assenta, assim ele faz

To yapatisa taha

Aqui finaliza uma parte

Marĩ behse weka taha pahĩro nirota wesato a'toa taha

Quando a gente segue detalhadamente essa versão é extensa

Kũ bahsemi maha

Aqui segui “benzimento”

a'tore o'sami maha nitaey yũ

procede o seguinte

Õpeko so'po waharo

Cuia de espuma de leite materno

Karãka so'po waharo

Cuia de espuma de karãko

Pehkaporã marĩri waharo

Cuia de sem brasa

Ipĩtiri waharo

Cuia de doce

Dohke pubitiri marĩri waharo

Cuia de sem impecilho

Ahkaro marĩri waharo

Cuia de sem barulho

Moãstiri marĩri wahatoro

Cuia de sem moãstiro ( tipos “fédidos”)

K̄ye ohkotōri niãha tehe merã

com liquido que vai fazer parte dele

K̄re pĩti ñas̄a d̄hpo

incorpora retenha

Pĩti t̄ã wesa d̄hpo k̄re taha to ma maha

amolece e insere aqui nele

Koya ñokoã tero mahs̄o ʼseko niã tehe merã

Pĩti daras̄o d̄hpo

amolece e põe nele

Eõne d̄hpomi maha nitaey ȳ

Segura e assenta-o

To mi bahureõ kũta wemi k̄ maha

Aqui já está fazendo transbordar a vida

A'tiro bahsey pea maha

quando põe em pratica essa formula

K̄ nimi k̄ni bahsey pea maha

quando vem nominando e nomina

Tokorota pe'ti

Aqui encerra

Marĩ behse wekaka pahĩro wa

mas quando detalha torna-se extenso

Tokorõta ni

Aqui encerra

\*\*\*

Ainda que se trate de uma versão resumida em que são informados apenas alguns aspectos que constituem um *heriporã bahsero*, há elementos muito interessantes presentes na narrativa fornecida pelo tukano Gregório. Inicialmente, destacarei algumas passagens que, a meu ver, são indicativas de um processo de composição do corpo/produção da pessoa que operam durante a atribuição de um *nome de benzimento*. Por último, argumentarei que ao produzir corpos/pessoas o *heriporã bahsero* também produz o próprio grupo tukano.

De acordo com a narrativa de Gregório, o princípio de vida, o heriporã (também traduzido por vida/ser/coração), foi pedido a Oãkẽhẽ na Casa do Céu, tendo se originado a partir da baforada do cigarro cerimonial em uma Cuia de Água. Ele segue dizendo que o *benzimento tukano de nomeação da vida (heriporã bahsero)* se inicia na *Casa de Transformação* (pamũri wi'ĩ) com o *benzedor* (bahsegu) situando todos os grupos nessa casa à procura do seu heriporã. O bahsegu faz isso apresentando/transmitindo/nominando os grupos tukano a partir dos *irmãos maiores Yúpuri, Doétiro e Seribihĩ*. O bahsegu passa por/menciona/localiza várias *Casas de Transformação* até chegar à *Dia wi'*<sup>90</sup> e, finalmente, até à Cachoeira de Ipanoré. Trata-se, então, de percorrer em pensamento toda a rota de transformação e surgimento dos grupos tukano oriental, a trajetória feita pela anaconda ancestral que trouxe em seu ventre todos os grupos que, transformados, emergiram através do buraco que existe na laje dessa cachoeira – algo já citado várias vezes ao longo da tese. Ao que

---

<sup>90</sup> Localizada no baixo Uaupés próxima à comunidade Uriri, trata-se do local de nascimento do menino *Caapĩ* e onde os diversos grupos passaram a falar línguas distintas e estabeleceram regras matrimoniais (irmãos que se tornam cunhados). É uma das *Casas de Transformação* mais emblemáticas do processo de formação da humanidade para os Tukano Oriental, pois é o momento em que surge o multilinguismo bem como a exogamia linguística.

me parece, o *benzimento* refaz esse processo mais geral para, depois, iniciar uma produção específica do corpo/da pessoa. Vejamos.

Após mencionar que o *bahsegu* nomina e situa os grupos, inicia-se uma série de referências às substâncias que irão compor o corpo da pessoa nominada. Em uma primeira parte, além do leite materno, as referências são às substâncias vegetais, como a linha de espuma do líquido da fruta buiuiu<sup>91</sup> e outras frutas grandes e pequenas não identificadas. **Essas substâncias irão formar parte da carne humana com o corpo revestido por elas.** Pedro Meirelles forneceu um relato que nos ajuda a compreender tal operação xamânica relacionada às frutas:

No benzimento do coração ele [*benzedor*] pega as frutas, só frutas boas, fruta doce, a começar do cucura, abiu, ingá...pega aquele líquido, pega aquela cuia e bota esse líquido dentro dessa cuia e pega outra cuia de forma igual e pega todo o sentimento dele da vida e bota lá dentro desse caldozinho que ele já nomeou, pega outra fruta de novo. Aí chama o nome das frutas, frutas doces, coisa boa, desde o lago de leite começa a dizer, vai utilizar fruta de lá do lago de leite, abiu, cucura. **Utiliza o abiu porque é redondo e tem pontinha, é pra poder ter variedade, filho homem e filha mulher.** Não faz só um tipo de fruta, só redondo. Tem que **colocar na cuia, que seria o coração da gente**, dentro dessa cuia, tá colocando coisa boa dentro da vida pra poder se desenvolver com saúde e sem doença, primeiro nomeia todas as frutas de lá, depois vem subindo, essas mesmas frutas, mas já desse rio, vai nomeando todas as frutas boas, tem ingá. Vem chamando esses nomes, vai dizendo. (Pedro M., abril de 2016).

Retomando as considerações sobre o *heriporã bahsero* fornecido por Gregório, também são feitas referências aos objetos: vários tipos de cuia (de pedra de quartzo de tapioca, de leite materno, de gente de aparecimento) e os bancos (de leite materno, de buiuiu, de gente de aparecimento) identificados como suportes de surgimento das pessoas/humanos. Outras substâncias como o tabaco cerimonial também são citadas como elementos que são inseridos, introduzidos em **um corpo que é esticado e revestido**. Já na parte final são feitas referências

---

<sup>91</sup> Planta da família *Melastomataceae*, do gênero *Miconia* (Dicionário Terminológico Bilingue – Plantas da ESALQ-USP).

aos vários tipos de gente que também são incorporados no corpo (gente rei pássaro tukano, gente de carne preta, gente de gente invisível, gente de leite materno).

Após a inserção de uma série de substâncias, a narrativa indica que o *bahsegu*, através **do ato de peneirar, procura o grupo e direciona com a atribuição de um nome específico revestindo seus ossos com líquidos presentes em cuias** (cua de líquido de cucura, de ingá comprido, de abiu grande) **para o fortalecimento do corpo**. A narrativa menciona que o *heriporã bahsero* tal como é feito originalmente ainda irá inserir e assentar no corpo uma série de outras cuias de líquidos **até que a vida transborde**. A imagem que emerge da narrativa é de um corpo que é literalmente produzido a partir de substâncias específicas, “ingredientes” que são manipulados pelos *bahsegu* e incorporados, inseridos em um corpo que precisa ser revestido e fortalecido. **Nominar, atribuir um nome de benzimento, sobretudo, é produzir um corpo específico, um corpo tukano que é composto por substâncias (sobretudo vegetais), sustentado (banco) e fortalecido por líquidos presentes em vários tipos de cuias**. Em suma, um corpo produzido e fortalecido a partir de substâncias vegetais e objetos.

Ao fornecer elementos que possibilitam a compreensão de como ocorre a atribuição do *nome de benzimento*, também se faz referência aos estoques de nomes próprios de cada grupo, seguida de uma explicação de que cada grupo possui um conjunto específico de nomes. Em um dado trecho do *benzimento*, o narrador explica que no caso de seu grupo alguns nomes específicos poderão ser atribuídos, como *Uremĩri* (Rouxinol) ou *Buú* (Tucunaré). Vale notar que esses são os respectivos *nomes de benzimento* de Odilson (*Uremĩri/Rouxinol*) e do narrador Gregório (*Buú/Tucunaré*). Isso, no entanto, não quer dizer que somente o grupo *Yuhrua* terá esses nomes, pois outros grupos tukano também o possuem, mas sim que os *Yuhrua* não podem receber alguns nomes específicos, **uma vez que os nomes *Doetiro, Yupuri e Seribihí* seriam nomes que podem ser atribuídos somente aos irmãos maiores**. A condição/posição *irmão maior/irmão menor* me parece operar aqui como um elemento decisivo na atribuição de um dado nome, o que nos leva a sugerir que *nome de benzimento* e ordem de senioridade apresentam um vínculo estreito. Aparentemente, **um nome define uma dada posição tanto quanto uma posição possibilita a atribuição de um dado nome**.

Uma vez que as posições dos grupos nesta ordem de senioridade estão sujeitas a transformações, pois vimos, por exemplo, que o crescimento populacional de um grupo pode interferir em sua posição, os nomes atribuídos também se alterariam? Ou seja, qual a possibilidade de transformação destes estoques de nomes? Dito de outra forma, os estoques são

estanques? Pois se a ideia de um conjunto de nomes remete a algo aparentemente estático, qual dinâmica transformacional relacionada à atribuição de nomes operaria em contextos em que um determinado grupo tem sua posição/condição alterada? **Se quem atribui o nome é um *kumu*, caberia a ele conhecer/definir a posição de um determinado grupo e, dessa forma, escolher o nome que poderá ser atribuído?** Então, quais são os elementos desta política de atribuição de nomes realizada pelos *kumua*? Pois, de fato, são os pais da criança que escolhem qual *kumu* irá realizar o *benzimento* e o mais comum é que o avô paterno o faça. Neste contexto, parece razoável pensar que o avô paterno domina não só o *benzimento* em si, mas também um ponto de vista específico sobre a posição do grupo a partir da qual irá extrair o nome a ser atribuído à criança.

No entanto, nem sempre é o avô paterno quem atribui um *nome de benzimento* ao recém-nascido. Por muitos motivos, isso pode ocorrer (moradia não compartilhada, falecimento, não conhecimento por parte do avô paterno) e nestes casos os pais devem buscar outra pessoa. Vejamos um exemplo. Alguns moradores de Monte Alegre me disseram que seus filhos nasceram em São Gabriel da Cachoeira e que recorreram a um *kumu* amplamente reconhecido para realizar o *benzimento*, o *kumu* Isidro Freitas, referido como um “*grande pajé*”. Isidro Freitas é um tukano do grupo *Kimaro porã*, reconhecido entre os tukano por ser um grupo responsável por guardar os conhecimentos dos antigos. A escolha do *kumu* me parece ter tido como critério uma espécie de legitimidade que Isidro possui não apenas por ser um *kumu*, mas por pertencer a um grupo muito específico de conhecedores. Ou seja, na ausência do avô paterno (ou do avô materno, pois não é incomum que o avô materno também realize o *benzimento de nominação*) o critério de escolha não esteve pautado somente no reconhecimento de Isidro como *kumu*, mas como um *kumu* que pertence a um grupo amplamente considerado como “guardião da cultura tukano”.

O que estou sugerindo é que a atribuição de um *nome de benzimento* tanto produz um corpo/pessoa como produz grupos, uma vez que ao atribuir um *nome de benzimento* um ponto de vista identifica, organiza e classifica internamente um coletivo. Em suma, haveria uma superposição entre as funções classificatórias e constitutivas do nome.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestas linhas finais pretendo retomar as principais reflexões elaboradas ao longo da tese. Dessa forma, o objetivo aqui é mais o de sublinhar alguns argumentos principais do que o de fornecer alguma espécie de conclusão.

Esta tese pretendeu contribuir para a etnografia dos povos da família linguística tukano oriental do rio Uaupés, especificamente, dos grupos Tukano e Desana. A pesquisa focalizou em particular o baixo curso desse rio, onde se situa um conjunto marcadamente disperso de comunidades multiétnicas. Isso porque o baixo curso do rio Uaupés se insere no contexto mais geral do alto rio Negro e trata-se de uma região em que se estabeleceram historicamente grupos que vêm transitando e/ou se fixando fora de seus territórios tradicionais a montante. Em suma, procurou-se por em destaque um aspecto da socialidade uaupesina relativamente pouco explorado na literatura disponível, qual seja, os atributos e princípios da dinâmica socioespacial que envolve grupos em diferentes escalas em um movimento aparentemente contínuo através do eixo montante-jusante.

Foi possível mapear, principalmente, a partir da memória de alguns moradores do baixo Uaupés, uma série de movimentos rio abaixo, bem como suas distintas motivações hoje e no passado. O esforço empreendido ao longo de toda tese foi o de tentar compreender os princípios que determinam os movimentos contínuos de fissão e fusão de coletivos, desmembramento e deslocamento de grupos, trajetórias de subgrupos e subsequentes mudanças de lugares de habitação. Para isto, os deslocamentos de grupos tukano e desana no baixo Uaupés foram tomados como uma via privilegiada de investigação. Sobretudo, a tese deve ser compreendida como uma contribuição para a discussão acerca da formação de grupos e pessoas no alto rio Negro.

Vimos que a partir da expressão “*nós não somos daqui*”, anunciada pelos interlocutores, narrativas sobre os deslocamentos rio abaixo tomam forma. Com isso, ficou evidente que, assim como argumentam Andrello & Maia (2019), a narrativa é, sobretudo, a base para o reconhecimento dos grupos que empreenderam movimentos em sentidos diversos. Na tese foi reunido um conjunto de narrativas fornecidas pelos grupos tukano *Inapé porã* e *Duca porã* e pelo grupo desana *Sipiá* do baixo Uaupés. Verificou-se a importância da afirmação de legitimidade sobre as narrativas, assim como as variações nas diferentes versões. Em suma, e a

despeito das diferenças nas versões, evidenciou-se que o baixo Uaupés é uma região que assistiu a diferentes ondas de ocupação e vem sendo um lugar habitado por diferentes grupos.

Questões específicas relacionadas aos Tukano *Inapé porã* e *Duca porã* vieram à tona, como a condição/posição de *irmãos maiores* e *irmãos menores*. Neste ponto, viu-se que tais posições são sujeitas a controvérsias e que haveria aí uma dinâmica de alternâncias atrelada ao idioma do crescimento, por sua vez, vinculada à capacidade reprodutiva dos grupos. Com isso, foi demonstrado que fluidez e inversões compõem o que temos chamado, talvez equivocadamente, de hierarquia entre os Tukano. Em suma, pôde-se demonstrar que produzir gente é fundamental para que um grupo seja reconhecido e obtenha proeminência. Integrando a mesma lógica, destruir ou conter o crescimento de um grupo também pode ser um meio eficaz para manter ou alcançar determinada condição/posição. Pois a capacidade reprodutiva de um grupo pode ser afetada pela feitiçaria.

No que tange o contexto de convivência dos grupos tukano rio acima, e a partir das considerações de Perrone-Moisés (2015) sobre a Festa e a Guerra, demonstrou-se que as festas aparecem como um lugar de conflito que ao tentar unir também podem separar. Também foi demonstrado, a partir da trajetória dos *Duca porã*, que os deslocamentos contribuem para as alterações no reconhecimento que um grupo pode vir a alcançar. Especificamente, evidenciou-se que as relações de patronagem estabelecidas entre *brancos* e indígenas compõem este processo de deslocamentos rio abaixo. Neste ponto, viu-se que a produção de socialidade e convivialidade entre os grupos no baixo Uaupés veio a ser profundamente transformada a partir da intensificação da arregimentação da mão de obra com o avanço do ciclo da borracha e com a presença dos missionários – eventos associados às últimas décadas do século XIX.

Ao longo da tese, viu-se que infortúnios são explicados na chave da feitiçaria e que os sentimentos de ciúmes, raiva e inveja são gatilhos para o início das agressões xamânicas. Neste ponto, os *benzimentos* são capazes de combater *sopros* ou *estragos* e, ainda que os *benzedores* possam manipular agressões xamânicas, os *benzimentos* são, sobretudo, encantações de cura e proteção. Isto porque o xamã, em sua função guerreiro, combate inimigos. No entanto, há cruzamentos entre chefes e xamãs, assim como duplicidade deste último. Também vimos que os conflitos emergem das tensões advindas da convivialidade entre parentes agnáticos e seus afins, o que pode gerar a saída de moradores das comunidades. Por sua vez, no baixo Uaupés a feitiçaria envolve, preferencialmente, pessoas próximas umas das outras, inclusive parentes agnáticos.



Na tese foi demonstrado que alguns lugares habitados por pessoas sobrepõem-se a espaços xamânicos de potencial perigo. Por isso os motivos do fracasso de, por exemplo, Ananás, uma comunidade que atualmente conta com apenas dezoito pessoas, não poderia ser compreendida apenas a partir da relação entre os grupos, mas dos grupos com o local, ou melhor, com as potências/poderes próprios do lugar. No que diz respeito à construção da legitimidade territorial sobre Ananás, os grupos que aí historicamente se estabeleceram parecem disputar posições de proeminência e autoridade que conformariam um campo de emergência de conflitos. Também há que se considerar a conformação socioespacial específica engendrada no modelo de comunidade que se inaugurou com a chegada dos missionários. Transformação esta que parece ter imposto um controle maior sobre os excessos advindos das tensões do agnatismo e do cognatismo e seus efeitos deletérios, a feitiçaria.

Já sobre a comunidade Monte Alegre, foi visto que os usos dos *benzimentos* de proteção ocorrem concomitantemente à apropriação de práticas católicas. Por sua vez, as doenças oriundas do contato com os não indígenas impelem os *benzedores* a produzirem novos *benzimentos* em um esforço de composição que resulta em sua própria transformação. De uma maneira geral, os dados sobre a comunidade reforçaram a hipótese de que o baixo Uaupés é uma zona de passagem historicamente constituída, processo no qual vários fatores vieram pesando, tais como disponibilidade de recursos e inserção das redes comerciais de circulação de dinheiro e mercadorias. Sobretudo, uma região formada por uma rede extensa, com nós marcadamente móveis e inconstantes - com ciclos de florescimentos e decadência. Outra formulação possível a partir dos dados etnográficos coletados na comunidade foi a de que os lugares são constituídos por histórias sobrepostas e que condensam vários entrecruzamentos, já que neles as mais variadas afecções se ligam. Por fim, a tese também pôde contribuir para a inserção dos Desana do baixo Uaupés na literatura do alto rio Negro.

Na parte final da tese, foi inicialmente proposta uma reflexão acerca de fenômenos relacionados à indefinição, apropriação e recusa de nomes no baixo Uaupés. Demonstrei que o nome possui uma trajetória, ou ainda, que os deslocamentos podem levar à formação de novos grupos, que, por sua vez, são reconhecidos pelos nomes que passam a possuir. Tal fenômeno corrobora o argumento de que é o movimento que, em alguma medida, lhes garante reconhecimento entre si. Em suma, um reconhecimento atrelado ao movimento. Nesse processo, ainda é preciso que a aferição de um nome seja como que “certificada” por outros.

A respeito da trajetória dos *Duca porã*, viu-se que tal nome evocam as relações dos indígenas com os *patrões brancos*. Por isso, a compreensão acerca desse nome deve considerar fortemente as relações de patronagem vigentes no baixo Uaupés no curso da história. De uma maneira mais geral, demonstrou-se que o nome é fundamental nos processos de constituição de grupos e que são marcados por disputas e conflitos – isto é, um nome sempre implica (des) reconhecimento por outros. Como exemplo, vimos que a afirmação de Maximiliano de que os *Inapé* são um grupo ligado ao chefe *Waûro* é indicativa de uma disputa por proeminência atrelada à apropriação de nomes em curso no baixo Uaupés. Isso porque um dos efeitos dos deslocamentos rio abaixo foi a relação imbricada entre surgimento de grupos e produção/aquisição de nomes ou pleitos por nomes como forma de obter renome.

O argumento final da tese tratou de demonstrar que os *nomes de benzimento* formam um aspecto fundamental na constituição da pessoa tukano e desana. A relação desse nome com a constituição da pessoa tukano e desana foi evidenciada, principalmente, nas referências aos tratamentos xamânicos, momentos em que os *nomes de benzimento* vêm à tona. Sobretudo, porque são nessas situações que se confirmam as potências integradoras que constituem a pessoa e se combatem/neutralizam forças que podem destruí-la.

Também foi demonstrado que as mulheres sempre lembram os *nomes de benzimento* e que elas devem iniciar os tratamentos xamânicos ainda durante a gestação. Uma série de *benzimentos* é, então, realizada nos primeiros anos de vida da criança. Um complexo que se vincula ao próprio *benzimento de nomeação*. Sobre o *benzimento de nomeação*, foi demonstrado que nele está implícito um longo e complexo processo de composição do corpo/produção da pessoa. Argumentei que ao produzir corpos/pessoas o *heriporã bahsero* também produz o próprio grupo tukano. O *benzimento de nomeação* refaz um processo mais amplo para, depois, iniciar uma produção específica do corpo/da pessoa. Um corpo que é esticado e revestido a partir do ato de peneirar realizado pelo *benzedor*, que especifica o grupo e a ele integra o recém-nascido com a atribuição de um nome específico. Um corpo que é, sobretudo, formado a partir de substâncias e objetos. Dessa forma, procurei demonstrar que nominar – ou seja, atribuir um *nome de benzimento* – é, sobretudo, produzir um corpo específico e que um nome define, ao mesmo tempo, uma dada posição no interior de um coletivo. Por isso a atribuição de um *nome de benzimento* constitui pessoas e produz coletivos simultaneamente.

A atribuição de um *nome de benzimento* no baixo Uaupés me parece evocar o que S. Hugh-Jones (2009) propõem para o noroeste amazônico ao argumentar que nessas sociedades

a elaboração de artefatos fabricados se transformam em relíquias personificadas transmitidas através de gerações que são a manifestação espiritual de poderes ancestrais e objetificação de partes do corpo que apontam para capacidades humanas, intenções e responsabilidades. A meu ver, o *nome de benzimento*, ainda que não se trate de um artefato materializado, deve ser considerado uma dessas relíquias. Pois se, como argumenta o autor, o corpo humano é composto por objetos e a reprodução humana é conduzida como um modo de fabricação e montagem, no *benzimento de nominação* tal processo é atualizado de maneira primordial. No mais, e de acordo com S. Hugh Jones (2009), os *kumua* controlam transições e transformações corporais manipulando artefatos idênticos a partes do corpo, como na atribuição de um banco para fixar seu nome-alma no corpo. Dessa forma, bancos e cuias não são apenas formas objetivas de conhecimento xamânico e sim objetificação de capacidades da vida humana.

Por fim, como postula o autor, ornamentos de pluma e nome-alma são ambos descritos como um segundo corpo e a nominação no nascimento confere cobertura protetora feita de artefatos invisíveis, esteiras de palmeiras e escudos. No baixo Uaupés, ainda que os grupos não possuam a parafernália sagrada ritual que S. Hugh Jones afirma ser controlada por clãs de alta posição hierárquica, argumento que os *nomes de benzimento* devem ser considerados como relíquias, também no sentido de que sua posse e uso são disputadas internamente, que permitem a produção de corpos/pessoas. Produção essa que envolve, como vimos no *benzimento* transcrito na última seção, a introdução de substâncias e objetos não visíveis. Em suma, as formas de uso, posse e os conhecimentos xamânicos que envolvem a atribuição de um *nome de benzimento* – e suas transformações - me parecem ser expressões da riqueza intangível (e irreduzível?) dos Tukano Oriental no baixo Uaupés.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALBERT, Bruce. 1985. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. **Série Antropologia**. Brasília.

ANDRELLO, Geraldo. 2006. **Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NUTI.

\_\_\_\_\_. 2008. Política indígena no rio Uaupés. Hierarquias e alianças. In: **Teoria & pesquisa: Revista de Ciência Política**. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade Federal de São Carlos, Vol. 17, n. 2.

\_\_\_\_\_. 2010a. Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no Alto-Rio Negro. **RBCS**, Vol. 5, n. 73.

\_\_\_\_\_. 2010b. Escravos, descidos e civilizados. Índios e brancos na história do rio Negro. In: **Revistas Estudos Amazônicos**, Vol. V, n° 1, p. 107-144.

\_\_\_\_\_. (org.) 2012. **Rotas de criação e transformação**. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro, São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA.

\_\_\_\_\_. 2016. Nomes, posições e (contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. **Ilha**, 18 (2): 57-97.

\_\_\_\_\_. 2019. De irmãos a cunhados. Formas da diferença no Uaupés (noroeste amazônico). In: Calavia, Oscar (ed). **Através del reflejo. Ensayos etnográficos em las Tierras Bajas de América del Sur**. Madrid: Nola Editores.

ANDRELLO, G. & MAIA, A. 2019. Ye'pâ-Di'ro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Uaupés. **Mundo Amazônico**, 10 (1): e74221.

ANGELO, Samir R. F. 2016. Transmissão e circulação de conhecimentos e políticas de publicação dos *Kumua* do noroeste amazônico. **Tese de doutorado**. PPGAS-USP.

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

- APPADURAI, Arjun. 1981. The past as a scarce resource. *Man*, v.16, n.2, p.201-19.
- ARVELO-JIMÉNEZ, N. 1973. **The Dynamics of the Ye'cuana Political System: Stability and Crisis**. IWGIA Document, 12.
- AZEVEDO, M. & AZEVEDO, A.N. 2003. *Dahsea Hausirõ Porã ukushe wiophesase mera bueri turi. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*: UNIRT – União das Nações Indígenas do Rio Tiquié: São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN (NINR, v. 5).
- BARRETO, J.P.L. 2013. *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos Um ensaio de Antropologia Indígena*. **Dissertação de mestrado**. PPGAS-UFAM.
- BATESON, Gregory. 2008. **Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas**. (trad. Magda Lopes). São Paulo: EDUSP.
- BAYARU & YE ÑI. 2004. **Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã**. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN (NIRN, vol. 7).
- BÓ, Talita L. Dal'. 2018. A presença de estudantes indígenas nas universidades: entre ações afirmativas e composições de modos de conhecer. **Tese de doutorado**. PPGAS-USP.
- BUCHILLET, Dominique. 1983. **Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne**. Tese de. Université de Paris-X Nanterre.
- \_\_\_\_\_. 2004. Sorcery Beliefs, Transmission of Shamanic Knowledge, and Therapeutic Practice among the Desana of the Upper Río Negro. In: **In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia**. Whitehead, Neil L. & Wright, Robin (eds). Duke University Press: Durhan and London.
- BRANDHUBER, G. 1999. Why Tukanoans Migrate. Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil). **Journal de la Société des Americanistes** 85:261-280.
- BRUZZI, Alcionílio S. 1962. **Civilização Indígena do Uaupés**. São Paulo: Linográfica Editora.
- CABALZAR, A. 1995. **Organização Social Tuyuka**. Dissertação de Mestrado. FFCHL-USP.

CABALZAR, Flora D. 2010. 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**. PPGAS-USP.

\_\_\_\_\_. 2012. Educação Escolar Indígena no Rio Negro 1998-2011. São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental/FOIRN.

CARDOSO, Luciene P. C. C. 2015. A vulgarização da região amazônica: Os franceses na Amazônia de Henri Coudreau. **Terra Brasilis**. 10.4000/terrabrasilis.1287.

CARMO, V. A.; MARTINS, L. A. P.; BIZZO, N. V. 2012. As contribuições de Alfred Russel Wallace para a biogeografia. **Filosofia e História da Biologia**, v. 7, n. 1, p. 117-136.

CARNEIRO DA CUNHA, M. & CESARINO, P. (ORGS). 2014. **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp.

CAYÓN, Luis. 2008. Ide Ma: El camino de água. Espacio, chamanismo y personaentre los Makuna. **Antípoda**, n. 7, Julio-Diciembre.

\_\_\_\_\_. 2010. **Penso, logo crio: a teoria makuna do mundo**. Tese defendida pelo PPGAS/UnB

\_\_\_\_\_. 2012. Lugares sagrados y caminos de curación. In: **Rotas de criação e transformação**. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro, São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA.

CARNEIRO DA CUNHA, M. & ALMEIDA, M. B. (Orgs.). 2002. **Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Cia. das Letras.

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

CLASTRES, Pierre.1967. De quoi rient les Indiens? **Terrain** [Em ligne] 61. Disponível em: <<http://terrain.revues.org/15195>>.

CORREA, François.1996. Por el camino de la Anaconda Remedio: dinâmica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés. Bogotá: Editorial Universidad Nacional/Colciencias.

COUDREAU, H. 1887/1889. **La France Équinoxiale**. Volume 2. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie. Paris: Challamel.

CROCKER, Jon Christopher. 1979. Selves and alters among the Eastern Bororo. In: D. Maybury-Lewis, (org.). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. págs. 249–300. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

DIAKURU & KISIBI. 1996. A mitologia sagrada dos Desana-Wari. RIBEIRO, Dominique Buchillet (org.). São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN.

EVANS-PRITCHARD, Edward. 2005. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. (tradução Eduardo Viveiros de Castro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

FULOP, Marcos. 1954. Aspectos de la Cultura Tukana – Cosmogonia. **Revista Colombiana de Antropología** 3:99-137.

\_\_\_\_\_. 1955. Notas Sobre Los Términos y el Sistema de Parentesco de los Tukano. **Revista Colombiana de Antropología**, v. IV, p. 121-161.

\_\_\_\_\_. 1956. Aspectos de la cultura Tukana –cosmogonía. **Revista Colombiana de Anthropología**, p. 339-371.

GENTIL, Gabriel dos S. 2005. **Povo Tukano – cultura, história e valores**. Manaus: EDUA.

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

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

HERZFELD, Michael. 2014. Prática teórica da cultura na sociedade. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Ed. Vozes (coleção Antropologia).

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

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

\_\_\_\_\_. 1988. The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians. **L'Homme**, 106-107: 138-155

\_\_\_\_\_. 1995. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. **About the house: Lévi-Strauss and beyond**. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 1996. Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, N. & HUMPHREY, C. (eds.). **Shamanism, history, and the state**. Ann Arbor: University of Michigan Press.

\_\_\_\_\_. 2002. Nomes secretos e riquezas visíveis: nominação no noroeste amazônico. In: **Mana**. Rio de Janeiro, v.8, n.2, p.45-68.

\_\_\_\_\_. 2009. The fabricated body: objects and ancestors in NW Amazonia. In: SANTOS-GRANERO, F. (ed.). **The Occult Life of Things**. Tucson: University of Arizona Press.

\_\_\_\_\_. 2012. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, Geraldo. **Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro**. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA.

\_\_\_\_\_. 2013. Bride-service and the absent gift. **JRAI**. Vol. 19. Issue 2. Cambridge: University of Cambridge. Disponível em: <<https://raonline.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9655.12037>>. Acesso em: 20 março 2019.

INGOLD, Tim. 2002. **The perception of the Environment**. Essays on livelihood, dwelling and skill. Nova York: Taylor and Francis e-Library.

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

KOCH-GRUMBERG, Theodor. [1909/1910] 1995. Dos Años entre los Indios (2 volumes). Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

KRAUS, Michael. 2010. De la teoría al índio. Experiencias de investigación de Theodor Koch-Grunberg. Trad. Johanna Fernández. **Maguaré**, n. 24, ps. 13-36.

KUMU, U. P & KENHÍRI, T. 1980. Antes o mundo não existia. São Paulo: Livraria Cultura Editada.



LASMAR, Cristiane. 2005. **De volta ao lago de leite**: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora Unesp.

\_\_\_\_\_. 2008. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. **Mana**, 14 (2): 429-454.

LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora Edusp.

LOLLI, Pedro A. 2012. “Nos caminhos dos Yuhupdeh. Travessias e conhecimento no igarapé Castanha”. In ANDRELLLO, G. (Org). **Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de Origem dos Povos Indígenas do Rio Negro**. São Paulo: ISA/FOIRN.

MAIA, M. & MAIA, T. 2004. **O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé**. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/COIDI (ISA/H3000).

MAIA, Paulo R. F. 2009. Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os baré do alto rio negro (AM). **Tese de doutorado**. PPGAS-MN/UFRJ.

MEIRA, M. 2017. **A resistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico**. Tese de doutorado defendida no PPGMS/UNIRIO.

MENEZES, M. & RODRIGUES, R. 2014. Reflexões e experiências de um estudante-liderança: sobre algumas políticas educacionais indígenas no Alto Rio Negro. In: **Políticas culturais e povos indígenas**. CARNEIRO DA CUNHA, M. & CESARINO, P. (ORGS). São Paulo: Editora Unesp.

NIMUENDAJU, C. [1927] 1950. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. In MOREIRA NETO, C. de Araújo (org.). **Curt Nimuendaju. Textos indigenistas**. São Paulo: Edições Loyola.

NEVES, Eduardo G. 2006. Tradição Oral e Arqueologia na História Indígena no Alto Rio Negro. In: **Amazônia além dos 500 anos**. Belém: Editora do Museu Paraense Emilio Goeldi, p. 1-37.

OAKDALE, Suzanne & COURSE, Magnus (eds.). 2014. *Fluent selves: autobiography, person, and history in Lowland South America*. Lincoln & London: University of Nebraska Press. 320 pp.

OLIVEIRA, Melissa S. 2016. **Sobre Casas, Pessoas e Conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano *Hausirô* e *Ñahuri porã*, do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico**. Tese de doutorado. PPGAS-UFSC.

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

PERES, Sidnei. 2006. A economia moral do extrativismo no Rio Negro: violência, conflito e práticas culturais na Amazônia. **Paper apresentado no GT “Violência, conflitos e práticas culturais” do 30º Encontro Anual da ANPOCS**. Disponível em:<[https://www.anpocs.com/index.php/papers-30-encontro/gt-26/gt27-11/3520\\_speres-a-economia/file](https://www.anpocs.com/index.php/papers-30-encontro/gt-26/gt27-11/3520_speres-a-economia/file)>. Acesso em: 21/06/2019.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. Festa e Guerra. **Tese de livre-docência**. FAFICH-USP.

PIEIDADE, Acácio T. de C. 1997. Música Ye’pâ-masa: por uma antropologia da música no Alto Rio Negro. **Dissertação de mestrado**. PPGAS-UFSC.

POZZOBON, Jorge. 2002. **Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteira**. Belém: EDUFPA: MPEG.

RAMIREZ, H. 1997. **A fala tukano dos Ye’pâ-Masa**. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia Cedem. 3T. (Gramática, Dicionário e Método de Aprendizagem). Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia – CEDEM.

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

RIVIERE, P. 1984. **Individual and Society in Guianas. A comparative study of Amerindian social organization**. Cambridge: Cambridge University Press.

RODRIGUES, Raphael. 2012. Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye’pâ-masa do baixo Uaupés (alto rio Negro). **Dissertação de mestrado**. PPGAS-UFSCar.

SARMENTO, Francisco da S. 2018. O médio rio Negro indígena: aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo. **Dissertação de mestrado**. DAN-UNB.

SCOLFARO, Aline C. 2012. Falas Waikhana: conhecimento e transformação no alto rio Negro (Papuri). **Dissertação de mestrado**. PPGAS-UFSCAR.

STRADELLI, E. [1889] 1991. O Rio Negro, o Rio Branco, o Uaupés (1888-1889). In T. Isenburg (org.), **Naturalistas italianos no Brasil**, pp.203-308. São Paulo: Ícone Editora e Secretaria de Estado da Cultura (publicação em português de “L'Uaupés e gli Uaupés” e “Del Cucuy a Manáos”, ambos em **Bolletino della Società Geographica Italiana**).

TENREIRO ARANHA, B. 1906-1907. As explorações e os exploradores do rio Uaupés. *Archivo de Amazonas*. **Revista destinada a vulgarização de documentos geográficos e históricos do Estado do Amazonas**. Manaus, v. I e II, n.2-6.

THOMAS, D. J. Order without government: The society of the Pemon indians of Venezuela. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

VANZOLINI, Marina. 2013. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no alto Xingu. **MANA** 19(2): 341-370.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena. In: **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify,

\_\_\_\_\_. 2006. Appendix to chapter 4: On Tukanoan Onomastics: four remarks and a diagram. In: Gabriele vom Bruck and Barbara Bodenhorn. **The Anthropology of Names and Naming**. Cambridge: Cambridge university Press.

VELDEN, Felipe Vander. 2010. Inveja do gado: o fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana. *Anuário Antropológico*. ps. 55-76.

WAGNER, Roy. 1974. Are there social groups in the New Guinea Highlands?. In: LEAF, M.J. (ed.). **Frontiers of anthropology: an introduction to anthropological thinking**. New York: D. Van Nostrand Company.

WALLACE, Alfred R. 2004. (1823-1913). Viagens pelo Amazonas e rio Negro/ Alfred Russel Wallace; notas de Basílio de Magalhães. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.

WRIGHT, R. 1981. **History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley**. Tese de Doutorado, Stanford University.

\_\_\_\_\_. 1989. Uma conspiração contra os civilizados: História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia. **Anuário Antropológico 89**:191-234.

\_\_\_\_\_. 1992. História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões, e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.(org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/Companhiadas Letras/SMC.

\_\_\_\_\_. 1999. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. In: R. Wright (org.), **Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígena no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP.

\_\_\_\_\_. 2005. Escravidão indígena no noroeste amazônico. In: **História indígena e do indigenismo no alto Rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras.

XAVIER, Carlos. 2008. A cidade grande de Napirikoli e os petroglifos do Içana. Dissertação de Mestrado. PPGAS-MN/UFRJ.

YANO, Ana Martha Tie. 2014. Carne e tristeza – sobre a culinária caxinauá e seus modos de conhecer. Tese de doutorado. PPGAS-USP.

## APÊNDICES

### APÊNDICE 1: NÚCLEOS FAMILIARES EM MONTE ALEGRE (EM REFERÊNCIA AOS DADOS EXPOSTOS NO CAPÍTULO 4)

Durante a estada entre os meses de outubro e novembro de 2016 pude, acompanhado por Odilson, coletar algumas genealogias em todas as residências da comunidade. Até então somente tinha visitado a casa de João Pedro, Eugênio e Leôncio, um tukano *inapé porã* que por trabalhar no movimento indígena regional sempre se apresentou como um anfitrião disposto a me auxiliar durante a permanência na comunidade. Tal atividade durou cerca de três semanas. As visitas ocorriam pela parte da manhã, antes de saírem para as roças, ou no final da tarde, quando já haviam retornado.

Dados importantes foram registrados, como os nomes de *benzimento* (apresentados no capítulo 5), os locais de nascimento tanto dos atuais moradores como de seus parentes das gerações ascendentes. Apresento abaixo os dados a respeito dos núcleos familiares por residência acompanhados por algumas observações que fornecem um panorama geral da comunidade a partir das pessoas que moravam no local em 2016. A ordem de apresentação das residências é arbitrária e revela apenas a sequência das entrevistas realizadas. A comunidade contava em 2016 (e também em 2017, ano de minha última visita ao local) com 13 (treze) residências, sendo uma pertencente ao sítio Gavião que embora se localize um pouco afastado do núcleo central ainda assim integra a comunidade. Cada residência é identificada, por sua vez, pelo sobrenome em português da família, forma pela qual os entrevistados se identificaram na maioria das vezes. No entanto, há mais de uma residência em que se repete o mesmo sobrenome e neste caso farei uma distinção quanto ao seu número (Por exemplo: Sampaio Correia, residência 1, residência 2).

#### Penha Almeida

Esta é a residência de Odilson, quem me auxiliou durante a atividade de coleta das genealogias e no registro de um *benzimento de nomeação* que será apresentado no capítulo 5. Odilson, tukano do clã *Yuhrua*, lecionava, em 2016, no ensino fundamental da escola da comunidade e

cursava a licenciatura Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável da UFAM (Universidade Federal do Amazonas). Esta residência conta atualmente com oito moradores: o pai e um irmão de Odilson, sua esposa e quatro filhos. Mas no levantamento genealógico somou-se um total de vinte e sete pessoas. Os parentes da geração ascendente mais distante mencionados foram seus avós paternos. No entanto, não há informação a respeito dos lugares em que nasceram, sendo que sua avó paterna, com o nome de Mariquinha Prado foi quem já viúva mudou-se para Monte Alegre. O pai de Odilson, Gregório Prado, foi o único dos filhos de Mariquinha citado. Dessa forma, a genealogia desta casa é bastante reduzida no que diz respeito aos irmãos do pai de Odilson, tendo sido mencionados somente seus avós paternos, seu pai, mãe e seus irmãos.

A mãe de Odilson, já falecida, chamava-se Francisca, pertencia à etnia Tariana e nasceu em Iauaretê. Ou seja, seu pai Gregório, tukano, casou-se com uma esposa tariana e teve cinco filhos - três homens e duas mulheres. Um dos irmãos de Odilson era solteiro e o outro também se casou com uma mulher tariana de Ipanoré. Este irmão chama-se Dércio e morava em São Gabriel da Cachoeira onde trabalhava como soldado do Exército Brasileiro, o casal possui dois filhos. As duas irmãs de Odilson eram casadas. Uma delas chama-se Edna e se casou com um homem da etnia baré e também residiam em São Gabriel da Cachoeira, com quatro filhos. A outra irmã de Odilson chama-se Maria Giselda e era casada com José Ivanildo, mais conhecido como Careca. Careca é **filho de um nordestino com uma desana e tornou-se uma das principais lideranças da comunidade Trovão, também no baixo Uaupés**, o casal tem quatro filhos. Finalmente, Odilson se casou com Rosilene Sanches, desana nascida na comunidade Cartucho, já médio no rio Negro. O casal tinha, à época, quatro filhos, dois homens e duas mulheres.

Ao analisarmos os locais de residência de Odilson e seus irmãos temos a seguinte configuração: dois dos três homens residem na comunidade e um deles em São Gabriel. Este irmão que reside na cidade ocupa uma profissão de prestígio entre os indígenas da região, o posto de soldado. Temos, então, um caso típico relacionado ao estabelecimento fora das comunidades, a busca por profissões valorizadas. As duas irmãs de Odilson residiam fora da comunidade, o que segue a regra de moradia virilocal. Uma delas se casou com um desana, um casamento tido como correto devido ao fato dos tukano e desana serem considerados cunhados desde o surgimento da humanidade, como pudemos ver acima nos relatos de João Pedro. A outra irmã, no entanto, tem um casamento um pouco fora da regra, digamos assim, pois se casou

com um baré da cidade de São Gabriel. Ou seja, ela deixou a comunidade e ao contrário de sua irmã não se estabeleceu em outra comunidade e sim passou a residir no núcleo urbano - um destino aparentemente cada vez mais atraente para os moradores do baixo curso do rio Uaupés.

### **Ramon**

O núcleo familiar Ramon, de acordo com o padrão patrilinear, também pertence ao grupo tukano *Yuhrua*. É a residência de Paulo Ricardo, à época, professor da comunidade acadêmico da licenciatura indígena da UFAM. Na genealogia, foram registrados os nomes de dezoito pessoas com o alcance de seus avós paternos. Estes avós não são nascidos em Monte Alegre, nem tampouco seu pai ou sua mãe. Seu pai, Afonso Prado, é o atual líder geral em Taracuí. Paulo Ricardo disse ter se mudado para Monte Alegre por conta do cargo de professor no Ensino Médio da escola da comunidade. Ele residia somente com sua esposa e dois filhos. No entanto, seu pai já residiu em Monte Alegre, onde nasceram todos seus oito filhos, inclusive Paulo Ricardo. Ou seja, o pai de Paulo Ricardo residiu um tempo na comunidade e depois se mudou para Taracuí. Paulo Ricardo foi o único dos irmãos a voltar a morar na comunidade.

Esta família, em minha opinião, apresenta um exemplo interessante no que diz respeito às mudanças de comunidade que os membros de uma mesma família podem realizar. O retorno de Paulo Ricardo à Monte Alegre como professor talvez forneça um elemento da mobilidade contemporânea no baixo Uaupés. Para este caso em específico, em apenas duas gerações houve idas e vindas consideráveis entre duas comunidades. O estabelecimento em Taracuí, por sua vez, corrobora o que indicamos no capítulo anterior acerca das relações das comunidades vizinhas com este local. Pois também em Monte Alegre é possível identificar uma rede de pessoas que transitam entre os dois lugares.

### **Silva (residência 1)**

Trata-se da residência de Virgílio, filho de Eugênio (meu interlocutor). Virgílio foi capitão da comunidade entre 2015 e 2018. Virgílio também é professor na comunidade e como Odilson e Paulo Ricardo cursava, à época, a licenciatura da UFAM (vale notar que 3 dos 4 professores da comunidade eram graduandos da licenciatura intercultural). Virgílio se casou com uma mulher da etnia tukano nascida também no baixo Uaupés, com quem tem quatro filhos. A referência

mais distante na genealogia foi aos seus avós paternos. Virgílio tem seis irmãos - dois homens e quatro mulheres. Um de seus irmãos é solteiro e o outro também reside em Monte Alegre. Entre as quatro irmãs, uma reside em Manaus, uma em São Gabriel da Cachoeira, uma na comunidade Santa Terezinha, que também pertence ao baixo Uaupés e a outra reside em uma comunidade do rio Tiquié.

### **Silva (residência 2)**

Esta é a residência de Justino, irmão de Virgílio. **Ele é casado com uma mulher desana do grupo Botea. Trata-se de um casamento entre dois cônjuges da mesma etnia, o único caso entre os atuais moradores da comunidade.** A sua esposa, Suila Lucimara, é nascida na comunidade Trovão, também no baixo Uaupés. A cerimônia de matrimônio ocorreu juntamente com outros três casais de noivos na capela da comunidade Monte Alegre e foi realizada por um padre italiano, em novembro de 2016.

### **Silva (residência 3)**

Esta é a residência de Eugênio, pai de Justino e Virgílio. O nome mais antigo citado na genealogia foi de um ancestral que se deslocou do Papuri para o baixo Uaupés, onde teria sido batizado com o nome Roque por seringueiros. O filho de Roque se chamava Ambrósio. **Depois de Ambrósio haveria algumas gerações que desconhecem, sendo o próximo nome lembrado o de Bernardo, ou Beré, citado como o antepassado que viveu na época em que havia uma maloca na comunidade e quando ocorreu a chegada de um chefe Botea que estragou a manicuera ofertada aos rapazes durante a iniciação no jurupari.** Um dos filhos de Bernardo, chamado Pedro, como dissemos no início do capítulo, foi o avô de Eugênio que não tomou esta *manicuera* estragada e teve dois filhos, sendo um deles o Manoel, pai de Eugênio. Além de Eugênio, Manoel teve outros três filhos, um homem, João Pedro e duas mulheres, Maria de Lourdes, que mora em São Gabriel e **Claudia, que reside em Manaus e é dirigente de um centro cultural indígena na cidade.**



Eugênio casou-se duas vezes. Em seu primeiro matrimônio a esposa era da etnia tukano de Umari Igarapé, um local abaixo de Pari Cachoeira (ex-missão salesiana), no rio Tiquié. Eugênio ficou viúvo e se casou novamente com Natália, da etnia Makuna e nascida na Colômbia. A união de Eugênio e Natália foi celebrada na cerimônia dirigida pelo padre italiano no final de novembro de 2016.

É interessante notar que é feita referência a dois ancestrais mais longínquos, com os quais não é possível precisar a ligação genealógica com o interlocutor. Pois haveria algumas gerações desconhecidas até chegar ao nome de Bernardo, FFF de Eugênio. Roque, por sua vez, aparece como o antepassado que se deslocou rio abaixo e se estabeleceu no baixo curso do rio Uaupés. Um dado interessante é o fato de ter sido batizado nesta região por seringueiros. Ambrósio, seu filho, teria sido o antepassado mais antigo a nascer em Monte Alegre. Os dois aparecem, então, como as referências mais antigas ao lugar.

#### **Silva (residência 4)**

Esta é a residência de João Pedro, irmão de Eugênio. João Pedro se casou com Maria Conceição, da etnia tukano, com quem teve sete filhos. À época, somente dois filhos eram solteiros, um deles residia em São Gabriel da Cachoeira e a outra filha residia em Manaus. Dos cinco filhos casados, dois são homens. Um deles residia na comunidade e o outro era soldado do Exército Brasileiro em São Gabriel da Cachoeira. Todas as três filhas casadas também residiam em São Gabriel da Cachoeira. João Pedro nasceu em Uriri, onde morava seu pai até se mudarem para Monte Alegre quando ele ainda era criança. João Pedro e seu irmão Eugênio são os moradores mais antigos da comunidade. **O filho solteiro de João Pedro chama-se Túlio e nos últimos anos reside em São Carlos, onde cursa ciências sociais na UFSCar.**

João Pedro realizou o *benzimento de nomeação* em alguns de seus netos. Entre estes *benzimentos* um deles é particularmente interessante. Diz respeito ao *benzimento* realizado em seu neto Bruno Caio. Bruno é filho da filha de João Pedro com um homem branco. Nesse caso, não é incomum que o neto receba o nome do grupo do avô materno. Vejamos o que nos diz Andrello sobre isto:

Como no Uaupés uma criança pertence à etnia do pai, os filhos de soldados vindos de fora não são imediatamente designados com a etnia da mãe. Nos casos em que o são, isso depende do reconhecimento por parte do avô materno, que atribui um nome de sua etnia ao neto (Andrello 2006: 155).

No trecho acima, Andrello está se referindo aos casamentos entre indígenas e soldados não indígenas no distrito de Iauaretê. O autor pondera que pode haver a incorporação da criança ao grupo do avô materno. Neste sentido, Bruno Caio, neto de João Pedro e filho de um homem branco, deveria receber um nome desana. No entanto, João Pedro atribuiu um nome tukano para seu neto. Ou seja, o avô materno atribuiu o nome do grupo afim potencial ao neto. Trata-se de um caso peculiar envolvendo a atribuição de nomes a filhos de indígenas com brancos.

### **Silva (residência 5)**

Esta é a residência de Darsio, filho de João Pedro. Darsio, em 2016, atuava como professor da escola da comunidade tendo se formado no curso técnico em Agente Comunitário de Saúde pelo Instituto Federal do Amazonas (IFAM). Ele é casado com Maria Auxiliadora da etnia tariano, nascida em Ipanoré. O casal tinha, à época, dois filhos homens. Darsio também trabalhava como Agente Comunitário Indígena de Saúde (ACIS) na comunidade, sendo responsável em coletar exames que diagnosticam a malária.

### **Floriano Correia**

Esta é a casa de José Floriano Correia, que era o catequista da comunidade, em 2016. Ele pertence ao grupo desana *b~~h~~hk~~h~~ peri porã*, que significaria algo como "os últimos da primeira classe". José Floriano nasceu na comunidade Olinda, na Colômbia. Ele acompanhou o irmão de seu pai, que se mudou para o rio Tiquié, depois mudou para a comunidade Açaí, daí para o sítio Arara e, finalmente, para Monte Alegre. José Floriano casou-se com Maria Bernardo da etnia tukano pertencente ao grupo *bohso kahperi porã* e nascida no sítio Tawa, um pouco abaixo de Taracua. O casal possuía, à época, seis filhos, sendo quatro mulheres e dois homens.

### **Albar Carvalho**

Esta é a residência de Leôncio. Até o final de 2016, ele integrava a COITUA (Coordenação das Organizações Indígenas do rio Tiquié e Baixo Uaupés) que junto a outras coordenadorias regionais integram a FOIRN. Leôncio é tukano do grupo *Inapé porã*, como vimos, um dos grupos residentes na comunidade Ananás, local onde moraram seus pais. O próprio Leôncio diz que sua comunidade original é Ananás, mas que se habituou a viver em Monte Alegre. Leôncio é casado com Rosa Irene, da etnia tariano nascida na região de Iauaretê. O casal possuía, à época, cinco filhos homens, todos solteiros e em idade escolar, um deles residia em Taracuaá, onde estudava os anos finais do ensino médio.

### **Ribeiro**

Esta é a residência de Francisco Xavier, tukano do grupo *mimi Sipé Porã*. Francisco é nascido no igarapé Tatapunha, um dos antigos locais de habitação de algumas famílias de Monte Alegre. Ele se casou com Cecília, da etnia desana e irmã de José Floriano, o então catequista da comunidade à época. O casal possuía sete filhos, dos quais seis mulheres e um homem. Quatro filhas se casaram, uma delas residia na comunidade Cunuri, também no baixo Uaupés, uma residia em São Gabriel da Cachoeira, uma residia em Trovão, também no baixo Uaupés, e a outra residia na própria comunidade. Entre as duas filhas solteiras, uma residia em São Gabriel da Cachoeira, onde estudava no IFAM e a outra residia na própria comunidade. O único filho homem também residia em São Gabriel da Cachoeira.

Como dito acima, uma das filhas do casal residia na comunidade com seu esposo, o que inverte o padrão de moradia virilocal no Uaupés. O casal teria retornado de São Gabriel da Cachoeira após o marido, natural de Iauaretê, ter ficado desempregado. À época, ele havia se tornado o operador de moto serra da comunidade.

### **Lopes**

Esta é residência de **Matheus Lopes, o único morador hupda da comunidade**. Matheus é casado com Quintilha, tukano do grupo *mimi sipé porã*. Seu pai era seringueiro e ele nasceu no rio bacati, na Colômbia, mas cresceu na comunidade São Pedro, no turí igarapé, **onde passou a ser criado por um homem tukano, Eusébio Freiras, um dos meus interlocutores na pesquisa de mestrado**. Matheus teria chegado a Monte Alegre no ano de 1992, onde morou

com a mãe de Leôncio e acabou se casando, mas não teve filhos. Em 2016, ele era *animador* e o *motorista do gerador* da comunidade. Matheus também era considerado um exímio pescador e muitos moradores de outras comunidades o procuram para trocar peixes por gasolina durante as viagens pelo rio Uaupés.

O casamento de um hupda com uma mulher tukano é pouco comum, pois se trataria de um casamento proibido, segundo costumam falar. Todavia, o fato de Matheus ter sido criado por um homem tukano faz com que alguns na comunidade o reconheçam como tukano, o que não altera a proibição de seu casamento, pois não é permitido o matrimônio endogâmico. Como demonstra este caso, algumas exceções ocorrem.

### **Ortiz Gama**

Esta é a casa de João Carlos, que, em 2016, era vice-capitão da comunidade. João Carlos é tukano do grupo *tu'ro porã* que significaria algo como "filho daquele que se escondeu atrás do toco e ficou espiando". Ele nasceu na Colômbia no ano de 1977 e se mudou para Monte Alegre em 1996, onde se casou com Terezinha, desana, nascida no sítio Japú no rio Tiquié. O pai de João Carlos teria se mudado da Colômbia para Taracua. Terezinha, sua esposa, é irmã de José Floriano e Cecília, e, à época, era a tesoureira da comunidade. Em 2016, o casal tinha dois filhos.

### **Bernardo (Sítio Gavião)**

Esta é a residência de Domingos Sávio, tukano do grupo *bohso kahperi porã*, que significaria algo como "filhos daquele que no tempo do surgimento tinha espinhas no rosto". Em 2016, era a única família que habitava o Sítio Gavião. Domingos nasceu no *miriti* igarapé, um pouco acima de Iauaretê. Ele se casou com Eugênia Velasquez, da etnia pira tapuia. O casal tinha dois filhos, um homem e uma mulher. A mulher se casou e morava em Manaus. O filho homem era solteiro e morava com os pais.

**APÊNDICE 2: LISTA DE NOMES DE LUGARES EM PORTUGÊS, LÍNGUA GERAL E TUKANO DA COMUNIDADE ANANÁS**

Nome em português ou Língua Geral	Nome em tukano
IGARAPÉ DA FUMAÇA	OME YA
IG. CASCA DA MANDIOCA	KII KASERIKÓ
IG. SAMAMBAIA	IG. YAWIKAYA
IG. DAGUIRÚ	YAIKÎNOMAA
RIO CAPAUARI	SEYA
ILHA DE INGÁ	MEÊNIKÎNO

IG. BURITI	NEÊ YÁ
IG. JAPURÁ	BATIRIA NIKINO
IG. MUTUM	WANÔPI YÁ
LAGO PIRANGA	YIITIRI NIKINO
ILHA BURITIRANA	DIÁ KOÊYÁ
IG. PIRANGA	AHKO' SOÁYÁ
IG KUANDU	WA'TO YA
IG. CUCURA	PIKÁ YÁ

IG. CARANAÍ	MUHIPUTI YA
LUGAR PRIMEIRA MENSTRUACÃO	AMÔAKARI
IG. FARINHA	POOKA YA
CACHOEIRA CALANGO (CASA DE WAÍ MASÃ)	YOASÔ POÊYA
ILHA DE BOTO	AHKOO PUHTIÍSTERO
LAGO DE BITIRO	PUSIKAH DIHTARA
CACHOEIRA YUTUIRO (CASA DE WAÍ MASÃ)	YUTUIRO POÊYA
IG. DE BIRITI	NEÊ YÁ
IG. SOCÓBOI	AHÛBHKI YÁ

Lista 1: Nomes de lugares em Ananás (elaborado pelo autor).

**NOME DOS MORADORES DE ANANÁS QUE REALIZARAM A ATIVIDADE:**

**ARQUELINO MARCELINO COSTA (conhecedor)**

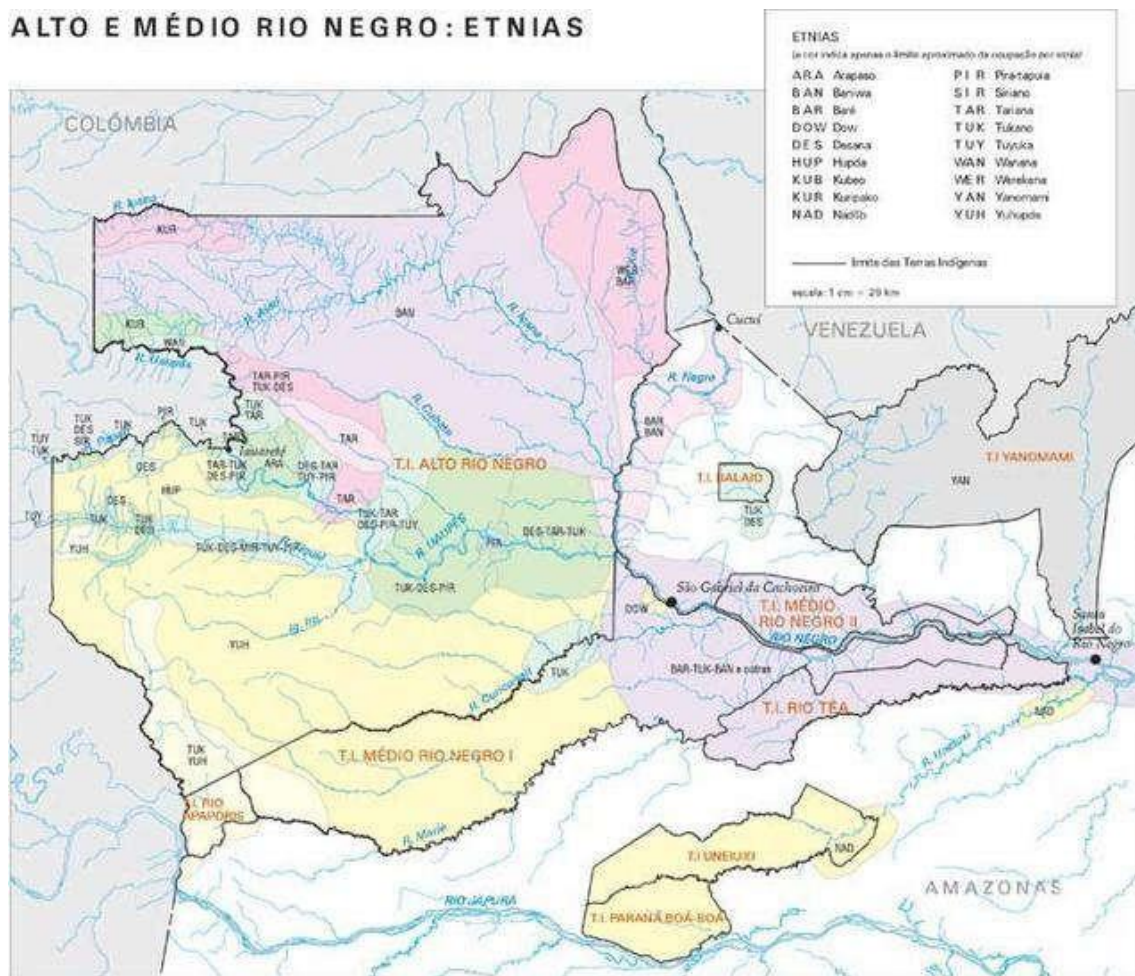
**PEDRO TAVARES MEIRELES (conhecedor)**

**RENATO DIAS MEIRELES (conhecedor)**

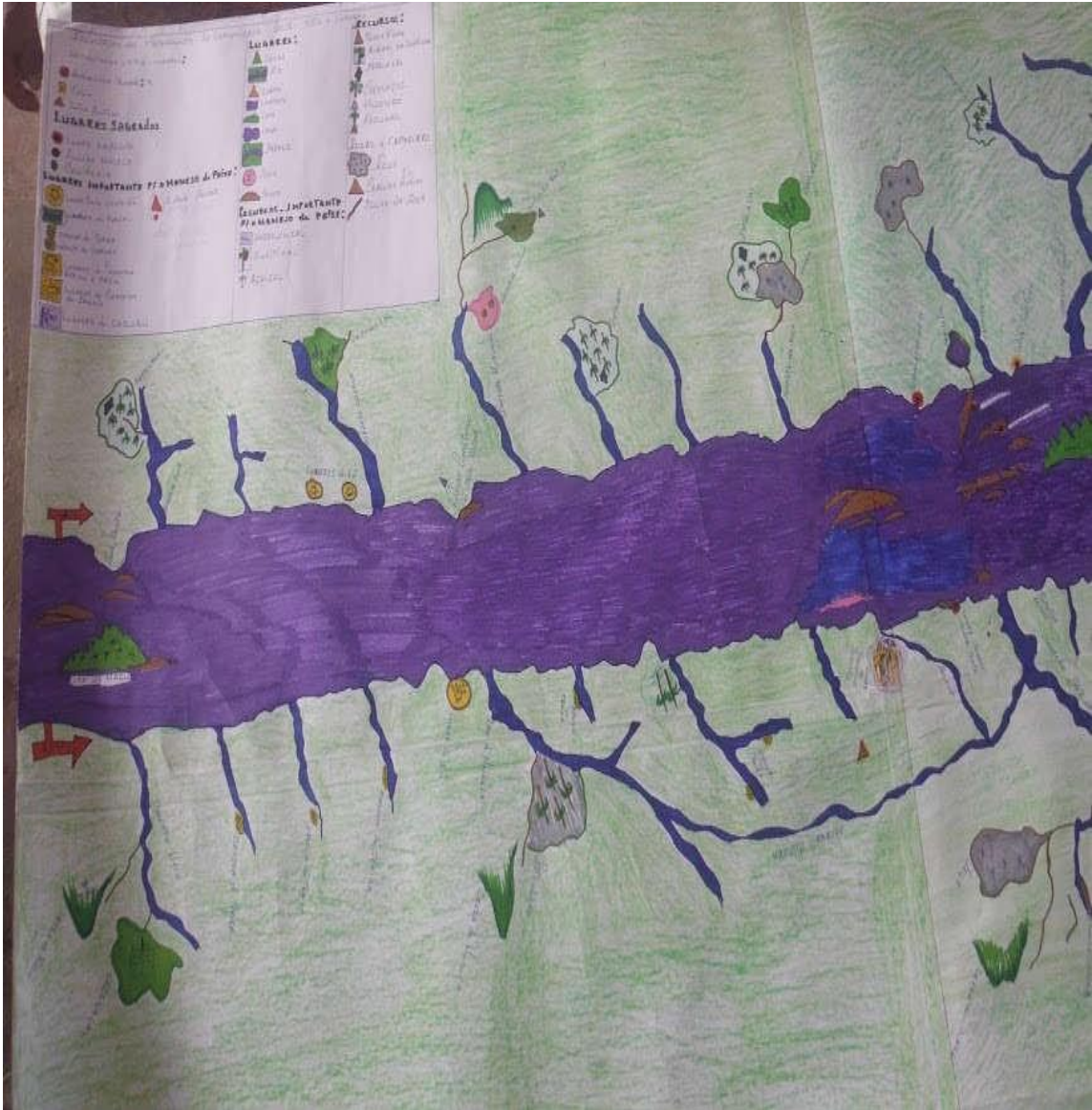
**FLÁVIO FONSECA MEIRELES (AIMA)**

**JOSÉ AFONSO MEIRELES (conhecedor)**

## ALTO E MÉDIO RIO NEGRO: ETNIAS



Fonte: Instituto Socioambiental. Disponível em: <[https://img.socioambiental.org/v/publico/etnias-do-rio-negro/noroeste\\_1.jpg.html](https://img.socioambiental.org/v/publico/etnias-do-rio-negro/noroeste_1.jpg.html)>.



Mapa desenhado pelos moradores do baixo Uaupés. (Acervo pessoal)





