

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

Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os
***Ye'pâ-masa* do baixo Uaupés**

RAPHAEL RODRIGUES

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os
Ye'pâ-masa do baixo Uaupés (alto rio Negro)**

RAPHAEL RODRIGUES

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

Banca examinadora

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (orientador UFSCar)

Prof. Dr. Edmundo Peggion

Prof. Dr. Paulo Santilli

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli

Suplentes

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

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

R696rt Rodrigues, Raphael.
Relatos, trajetórias e imagens : uma etnografia em
construção sobre os Ye'pâ-masa do baixo Uaupés (alto rio
Negro) / Raphael Rodrigues. -- São Carlos : UFSCar, 2012.
130 f.

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

1. Etnologia. 2. América do Sul, Noroeste Amazônico. 3.
Índios Ye'pâ-masa. 4. Uaupés, Rio (AM). 5. Hierarquia. 6.
Trajetórias de grupos. I. Título.

CDD: 305.8 (20ª)



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Raphael Rodrigues

06/09/2012

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

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" / UNESP

Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" / UNESP

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 15:00h no dia 06/09/2012.

Banca Examinadora:
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli
Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli

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

RESUMO

O presente trabalho procurou observar as motivações de uma liderança indígena do noroeste amazônico, Maximiliano Menezes, em seu desejo de produzir um registro escrito da trajetória e posicionamento hierárquico dos *Inapé-porã*, um dos cerca de quarenta clãs tukano. A partir da coleta de narrativas mítico-históricas tentou-se recuperar a trajetória deste grupo a partir do rio Papuri em direção ao baixo rio Uaupés contribuindo, com isso, para uma maior compreensão sobre a conformação étnico-sociológica desta região. A história da comunidade de Ananás, onde nasceu Max, e onde corresidiram com outro clã tukano, os *Sanadepó-porã*, foi reconstruída, parcialmente, a partir desses relatos orais e fontes históricas, principalmente. Tentou-se observar, a partir de relatos de episódios conflituosos específicos envolvendo xamanismo e relacionados a movimentos de dispersão, algumas dinâmicas próprias dos grupos tukano no que diz respeito, principalmente, a constituição de comunidades, micropolítica da afinidade e co-residência entre grupos agnáticos. O texto retoma temas clássicos da literatura regional como hierarquia, organização social, cosmologia, e constitui-se como ponto inicial de uma pesquisa-colaboração marcada, principalmente, pela fluidez entre saber nativo e saber antropológico.

Palavras-chave: noroeste amazônico, *Ye'pâ-masa*, baixo rio Uaupés, hierarquia, trajetórias

ABSTRACT

This study aimed to observe the motivations of an indigenous leader of the Northwest Amazon, Maximilian Menezes, in his desire to produce a written record of the *Inapé-porã's* trajectory and placement of hierarchical, one of about forty clans tukano. From the collection of mythical and historical narratives attempted to recover the trajectory of this group from the river Papuri toward the lower river Uaupés contributing thereby to a greater understanding of the ethno-sociological conformation of this region. The history of the community of Ananás, where Max was born, and where co-lived with another tukano clan, the *Sanadepó-porã*, was rebuilt, in part, from these oral histories and historical sources, mainly. We tried to observe, from conflicting reports of episodes involving specific movements related to shamanism and scatter some of the groups own dynamic tukano regarding mainly the formation of communities, micro-politics of affinity and co-residence between agnatic groups. This paper revisits classic themes of regional literature as hierarchy, social organization, cosmology, and is constituted as a starting point for research collaboration marked mainly by the fluidity between native and anthropological knowledge.

Keywords: Amazonian Northwest, *Ye'pâ-masa*, lower river Uaupés, hierarchy, trajectories

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas participaram direta e indiretamente da confecção deste trabalho. Como não será possível indicar o nome de todas, gostaria de citar algumas, em especial. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a Maximiliano Menezes, o Max, como é mais conhecido no alto rio Negro. Foi ele o grande responsável por este trabalho. Agradeço imensamente sua acolhida paciente e animada em São Gabriel da Cachoeira, as conversas na FOIRN, no ISA ou nas oportunidades que tivemos para conversar temas que iam além do interesse da pesquisa que desenvolvíamos. Agradeço também a Luís Guido e Faustino, irmão e tio de Max, pela disposição em deslocarem-se de suas casas até São Gabriel para ouvir e responder, tão sabiamente, às perguntas formuladas por um jovem e inexperiente estudante de antropologia. Agradeço imensamente a Isidro Freitas pela disposição em também colaborar com a pesquisa e por ter compartilhado comigo ideias e pensamentos de extrema inteligência. Agradeço, infelizmente em memória, a Eusébio Freitas, tio de Isidro, falecido meses após nosso encontro em sua residência, na comunidade de São Sebastião, próximo a São Gabriel.

Gostaria de agradecer imensamente a toda equipe do ISA Rio Negro por ter fornecido as dependências da subsede em São Gabriel da Cachoeira para que lá eu realizasse os encontros e reuniões primordiais para que este trabalho tenha se construído, e também pela estadia confortável, agradável e, principalmente, de longa duração. Em especial, agradeço a Margarida e ao seu filho Ramon - criança que com sorrisos ia purificando meu coração cheio de saudades. Um agradecimento especial a Andreza Andrade e, seu companheiro, Gabriel, pelo exemplo de seriedade e competência e pelos votos, sempre sinceros, de boa sorte para aquele, então cabeludo, que muitas vezes ficou perdido e sem saber como portar-se de maneira correta. Agradeço a Aloísio Cabalzar, Flora Dias Cabalzar, Peter van der Veld, Laise Lopes Diniz, Carla Dias, Adeílson Lopes da Silva e Melissa Oliveira, que, apesar do contato curto, me ajudaram a compreender aspectos fundamentais do trabalho junto às populações rionegrinas. Agradeço a Beto Ricardo, pela ajuda primordial e compreensão.

Aos queridos amigos de São Gabriel Ana Paula, Bruno e Geórgia, o que dizer a vocês? Agradeço profundamente a toda intensidade, beleza, carinho e diversão que

compartilhamos em horinhas de felicidade – uma relação que o tempo e a distância não puderam, felizmente, eclipsar.

Um agradecimento mais que especial a Camila Sobral Barra e, infelizmente em memória, a André Luis Martini. Aos dois devo os maiores aprendizados que conquistei durante o difícil trabalho em campo. A vocês devo a acolhida amorosa e restauradora em Manaus, a ajuda gratuita e descompromissada. A Camila, meu muito obrigado ao abraço terno e esperançoso frente a um momento tão difícil, a despedida desse mundo de um grande homem.

A Geraldo Andrello, meu orientador e amigo, não sei como agradecer - alguém que sempre me surpreendeu em sua capacidade de doação. Quando parecia que não haveria mais paciência com minhas indecisões e dificuldades, ele me respondeu, sempre, com palavras precisas e conselhos esclarecedores. Gostaria também de agradecer ao professor Edmundo Peggion pela amizade e pela antropologia que me apresentou. Obrigado pela participação em minha qualificação e disposição em ler a versão final do texto para a defesa. Agradeço também aos professores Pedro Lolli e Paulo Santilli pela disposição em ler este trabalho e participar da banca de defesa desta dissertação.

Agradeço a professora Silvia M. S. de Carvalho pelo exemplo de que é possível fazer da antropologia um multiplicador de sonhos e esperança. A todos e todas do CEIMAM-Unesp-Araraquara, meu especial agradecimento. Um agradecimento especial aos professores do PPGAS-UFSCar, local rico em conhecimento e experiências humanas. Um agradecimento especial ao professor e amigo Piero Leirner pela estadia divertida e intensa compartilhada em São Gabriel. Agradeço a todos os colegas de turma do mestrado no PPGAS, em especial a Amanda Marqui, Amanda Danaga, Ligia Rodrigues e Marília S. Lourenço, pela força compartilhada e pelos momentos de distração. Um agradecimento especial à companheira de rio Negro, Aline Scolfaro, pelo compartilhar de ideias, emoções e esperança.

Aos meus amigos-irmãos de Mogi Guaçu, não há como agradecer. Vocês são a prova de que o amor resiste a tudo e é o único caminho a seguir. Um agradecimento especial aos ensinamentos compartilhados com Rafael Âmbar, Renan, Gustavo, Ítalo, Rafael Grossi, Deni, Luís Henrique (Negueti), Dani, Fabiano, Ávila, Bruninho e Dal'bó.

Um agradecimento especial ao (re) encontro com Thomas Firmo e Thomas Armani – companheiros em Luz no caminho do Conhecimento.

Um agradecimento especial às minhas grandes amigas Raquel Maltempi e Josiane Zanetti pelas palavras de conforto, força e confiança durante momentos em que a missão parecia pesada demais. Um agradecimento especial a Lais Bortolucci pelo compartilhar de ansiedades e singelas alegrias. Um agradecimento especial a Yandara Mendes pelo companheirismo fiel e corajoso durante grande parte dessa empreitada. Agradeço a Ana pelo (re) encontro com o amor sem explicação.

Agradeço a minha família pelo apoio incondicional. Aos meus irmãos, Claudino e João Batista e irmãs, Zenilda, Aparecida e Alessandra, sobrinhos e sobrinhas. Desculpem-me pelas ausências e por ter escolhido um caminho, aparentemente, tão tortuoso. Em especial, agradeço a minha mãe, Maria da Graça, que, além da vida, deu-me a coragem, o amor e a certeza de que devemos acreditar em nossos sonhos, mas, sobretudo, aquela que soube aguardar com paciência o fim deste trabalho muitas vezes sem entender o que tanto eu fazia frente ao computador. Obrigado, mãe amada, a quem devo o que eu sou. Ao meu pai, em memória, José Rodrigues Filho, agradeço a base material que me permitiu seguir nos estudos e o amor ao trabalho.

Por último, agradeço aos meus ancestrais e as crianças, aos meus guias e mestres espirituais.

Índice

Apresentação	11
Organização dos capítulos	16
Convenções	18
1. Introdução: um breve referencial teórico	21
1.1. Os <i>Ye'pâ-masa</i> do alto rio Negro	21
1.2. Alguns conceitos da sociologia rionegrina	22
1.3. Sociedades da Amazônia, sistemas regionais	25
1.4. Considerações acerca da ocupação indígena do baixo Uaupés	31
2. Do rio Papuri ao baixo Uaupés	37
2.1. Subindo o Uaupés: narrativas de formação da humanidade	40
2.2. Da canoa, do céu, para a terra	42
2.3. Movimentos contrários, deslocamentos constantes	43
2.4. “Civilização e catequese” no baixo Uaupés	48
2.5. O olhar dos viajantes	50
2.6. Elementos de uma narrativa <i>Inapé-porã</i>	60
3. Fragmentos de Ananás	70
3.1. Morar em Ananás: perigos e conflitos	70
3.2. Um pajé carapanã	71

3.3.	Uma partida de futebol	74
3.4.	Conflitos, rupturas, dispersões	77
3.5.	Outras comunidades, outras histórias	81
3.6.	Pequena imagem de Ananás	90
4.	O lugar dos <i>Inapé-porã</i> na hierarquia tukano	93
4.1.	Algumas listas de classificação	94
4.2.	As primeiras letras	110
4.3.	Nomes, apelidos, identidade	113
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
	APÊNDICES	121
	BIBLIOGRAFIA	127

Apresentação

A presente dissertação iniciou-se de modo pouco usual – um telefonema. Foi assim que, em meados de 2009, Geraldo Andrello contatou Maximiliano Menezes – então um dos diretores da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro). O objetivo inicial era o de perguntar a Maximiliano sobre um morador de Taracuí, distrito indígena do baixo Uaupés ocupado por comunidades falantes do tukano oriental, que anos antes havia mencionado possuir informações interessantes sobre o deslocamento de alguns grupos tukano a partir do rio Papuri para esta região, bem como elaborar um texto com o registro dessas histórias. Maximiliano, representante do baixo Uaupés no contexto do movimento indígena rionegrino, expôs nessa ocasião seu próprio interesse em contar com um estudante de antropologia para uma pesquisa colaborativa com objetivo semelhante. Este telefonema inicial foi seguido por correspondências via correio eletrônico que, pouco a pouco, construíram os alicerces desta pesquisa-colaboração. Tratava-se agora de trabalhar diretamente com Maximiliano, elegendo como tema a história de sua comunidade.

Nascido na comunidade tukano de Ananás, Max¹ mostrava-se intrigado com alguns aspectos da trajetória de seu próprio clã, os *Inapé-porã*, no interior do grande conjunto de clãs tukano atualmente dispersos ao longo do rio Uaupés (e seus afluentes Papuri e Tiquié), e mesmo ao longo da calha do rio Negro. Seu principal questionamento dizia respeito à posição hierárquica de seu grupo face aos demais, tendo em vista o antigo deslocamento empreendido por seus antepassados desde seu local de origem e fixação no rio Papuri até a localidade de Ananás, no baixo Uaupés. Segundo ele, os *Inapé-porã* co-residiram historicamente nesta comunidade com os *Sanadepó-porã*, seus “irmãos menores”, isto é, com membros de um outro clã que supostamente ocupava uma posição hierárquica inferior. O problema por ele anunciado era que tal relação nem sempre foi reconhecida por outros grupos. Esclarecer tal questão envolvia, segundo ele, um levantamento sistemático acerca das origens dos dois grupos no rio Papuri, bem como de seu posicionamento respectivo no quadro geral das relações de hierarquia que envolve a totalidade dos clãs tukano. Essas informações deveriam ser

¹ A partir deste momento a referência a Maximiliano Menezes será apenas como Max, forma pela qual é amplamente conhecido no movimento indígena rionegrino.

buscadas e registradas entre seus parentes mais velhos e pessoas de outros clãs, detentores privilegiados de conhecimentos acerca daquilo que seria uma “história geral dos Tukano”.

O material coletado através de um trabalho de campo de cerca de três meses em São Gabriel da Cachoeira, em 2010, seguido por uma revisão bibliográfica de temas como a ocupação indígena do baixo Uaupés, trajetórias de clãs, classificação hierárquica tukano, registro de narrativas e relatos de conflitos, resultaram no presente trabalho. Esta dissertação constitui a primeira etapa de um projeto que exige outras incursões a campo e desenvolvimento de pontos teóricos aqui somente anunciados. Dessa maneira, o leitor não encontrará uma síntese do material publicado sobre os *Ye'pâ-masa* – forma pela qual se autodenominam os Tukano. Não se trata, nesse sentido, de uma monografia em sentido clássico, a respeito de um determinado grupo étnico. Os Tukano compõem um mosaico social relativamente complexo devido, entre outros fatores, ao grande número de clãs [cerca de quarenta] territorialmente dispersos em uma área extensa entre o território colombiano e brasileiro. Foram abordados, principalmente, fragmentos das trajetórias de dois clãs.

Tentei visitar Ananás, pois isto parecia primordial para a etnografia que desejava desenvolver. Infelizmente, isso não foi possível, em grande medida em função da atribulada agenda de Max, que ao longo de minha estadia no rio Negro se ausentou da região por quatro vezes para participar de reuniões e encontros do movimento indígena nacional. Em suma, o cenário para minha etnografia estava localizado ali, na cidade de São Gabriel da Cachoeira, entre idas e vindas de uma liderança indígena, alguns de seus parentes e outras personagens que apareceriam durante a pesquisa. O sentimento de “não ter ido lá” inicialmente me incomodou e o tomei como algo negativo. Mas digo que não se tornou frustrante, pois consegui, pouco a pouco, precisar as características específicas da etnografia que vim a desenvolver: reconstruir uma trajetória permeada por conflitos e rupturas que levaram ao abandono progressivo do lugar. A descrição que Max me forneceu sobre uma viagem a Ananás há cerca de quinze anos é interessante. Viajava sozinho e adentrou na comunidade ansioso pela acolhida de seus moradores. Alguns passos em direção às casas, ao local de reuniões, à escolinha: não havia moradores, a comunidade estava abandonada. O assassinato de um membro *Sanadepó-porã* por um co-residente *Inapé-porã* como desfecho de uma briga durante uma partida de futebol, no início da década de noventa, teria sido o episódio responsável

pelo último grande abandono da comunidade. Desde cinco anos atrás, no entanto, ele aponta que algumas famílias passaram a retornar à comunidade, nenhuma, porém, pertencente ao seu clã. Por outro lado, conheci três comunidades tukano estabelecidas do rio Negro, São Jorge, São Sebastião e Balaio. Todas as visitas, de alguma forma, revelaram um pouco do contexto vivido atualmente pelas populações rionegrinas. Na visita a São Jorge ocorria a inauguração de uma placa solar que substituiria o gerador a diesel. A visita ao Balaio envolvia a inauguração de um centro de cultura equipado com computadores e multimídia fornecidos por uma organização não-governamental. Em ambas as ocasiões, o oferecimento de comidas, frutos, exibição de danças e cantos remetiam às cerimônias de troca ritual de presentes do noroeste amazônico, os chamados *dabucuris*.

O trabalho de campo em São Gabriel da Cachoeira permitiu o contato com cinco informantes dos quais dois, além do próprio Max, são integrantes do clã *Inapé-porã* e outros dois pertencentes ao clã *Kimaro-porã*, reconhecidos entre os *Ye'pâ-masa* como grandes conhecedores de sua cultura. Os encontros com Luis Guido, irmão de Max, e Faustino, um parente mais velho, ambos moradores em sítios nos arredores de São Gabriel, ocorreram na sede da FOIRN e subsede do ISA (Instituto Socioambiental) localizadas nesta cidade. Dessa forma, informações preliminares puderam ser comparadas e ampliadas através dos encontros e conversas que ocorriam individualmente. Os dois informantes ao clã *Kimaro-porã*, Isidro e Esusébio Freitas, foram-me apresentados pelo antropólogo André Martini. Isidro mostrava-se particularmente interessado em “*esclarecer algumas coisas em relação aos Tukano*”, como dizia. Depois de algumas reuniões em que discutíamos temas gerais, mobilizamos uma visita a seu tio, Eusébio, morador da Comunidade de São Sebastião, também localizada nos arredores de São Gabriel. Esta ocasião acabou se tornando o último registro deste grande conhecedor - meses depois ele faleceu ao banhar-se em uma cachoeira. Sua fala com cerca de duas horas de duração em língua tukano, apenas parcialmente traduzida e resumida por Max dias após o encontro, constitui-se como material digno de futuro tratamento.

Com efeito, já que a maior parte das falas ocorreu em língua tukano, minhas transcrições referem-se às sínteses em português oferecidas por Max ao final de cada sessão de trabalho. Não houve, nesse sentido, uma tradução integral das falas registradas, o que demandaria um tempo maior do que dispúnhamos. Ou seja, trata-se

de um material significativo, que poderá ser utilizado em trabalhos futuros. Assim, foi possível reunir um conjunto parcial de dados acerca das trajetórias dos clãs *Inapé-porã* e *Sanadepó-porã* a partir do rio Papuri para a região do baixo rio Uaupés, onde se formou a comunidade de Ananás, e o envolvimento desses grupos com comerciantes e missionários a partir do século XIX.

A reconstituição do processo de ocupação indígena da região do baixo Uaupés é feita apenas parcialmente e focaliza, principalmente, a formação histórica de uma única comunidade, Ananás. Apesar do contato com fontes diversas, o que se conseguiu foi uma imagem cheia de retalhos envolvendo períodos distintos de sua história. Para isso, procurou-se evidenciar sua importância no contexto regional a partir da história oral, mas também de fontes históricas de viajantes do século XIX. Na tentativa de reconstituir um quadro geral das trajetórias e motivações dos grupos que formaram a comunidade, deparamo-nos com relatos de episódios conflituosos que, de certa forma, põem em evidência certas dinâmicas sociais próprias à região e seus grupos. Esses episódios referem-se a dilemas relacionados à co-residência entre grupos agnáticos e afins, acusações de feitiçaria, xamanismo, manejo de ânimo coletivo, construção de comunidades e movimentos de dispersão e abandono por parte de seus moradores. O pressuposto aqui é o de que histórias locais permitiriam, ainda que indiretamente, contribuir para a discussão de temas centrais da socialidade rionegrina - descendência versus aliança, ou, em outros termos, a hierarquia e igualitarismo.

Todas essas informações são apresentadas tendo como pano de fundo as próprias narrativas míticas a partir das quais os *Ye'pá-masa* relatam o processo de formação da humanidade e posterior alocação de seus grupos pela região. Cada grupo possui uma forte referência territorial, que remonta ao período pós-mítico, no qual se encontram prontos para fazer, como dizem em geral, sua própria história. Para esse fim, utilizei uma narrativa já publicada por um outro clã, os *Yeparã-Oyé*, na coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro (NIRN)* (Maia & Maia, 2004). O contexto que envolve a publicação dessas narrativas será tratado ao longo do trabalho, já que o interesse de Max em investigar a posição hierárquica de seu clã, levou-me a buscar dados sobre o tema em diversos escritos, produzidos tanto por autores indígenas quanto por alguns dos primeiros etnógrafos da região (Fulop, 1956; Bruzzi Silva, 1962; Gentil, 2005).

Fazer antropologia hoje no alto rio Negro envolve trabalhar em conjunto com as lideranças políticas, associações, centros de cultura indígena e, evidentemente, à própria FOIRN. A região assiste a um fenômeno denominado “movimento de revitalização cultural” – emergente a partir da década de 1980 diante das reivindicações por direitos territoriais, reconhecimento cultural e retomada de práticas rituais específicos banidas pela catequese missionária. É também diante deste cenário que deve ser interpretado o interesse de Max em contar com a ajuda de um estudante de antropologia para realizar pesquisa e registro da trajetória de seu clã, pois há na região um interesse crescente em produzir registros escritos das narrativas orais. A coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro” (NIRN) é um exemplo desse processo. Trata-se de vários volumes editados pela FOIRN desde 1995 contendo narrativas indígenas de diversos clãs dos grupos da região. Os interessados em transformar as narrativas em textos escritos buscam em seus pais e avós um aprofundamento das histórias a respeito da origem e dispersão de seus clãs pela região. Os volumes editados contaram com a colaboração de antropólogos na construção do texto em português, fato que leva atualmente alguns grupos a buscarem por esse tipo de parceria.

Sobre os Tukano em particular, a coleção NIRN conta com dois volumes (ver Maia & Maia, 2004; Azevedo & Azevedo, 2003). Há também outros dois volumes de autoria do tukano Gabriel Gentil publicados por editoras de Manaus (Gentil, 2000 e 2005). De modo geral, o interesse dos narradores é divulgar sua versão da história da origem do mundo e da humanidade. Vários narradores avaliam que é cada vez mais urgente que as histórias contadas pelos mais velhos sejam registradas e, em forma de livros autorais, permaneçam acessíveis às novas gerações. A produção dos livros da NIRN conta com a parceria entre a FOIRN e organizações multilaterais, internacionais e não governamentais, como a União Européia, a Cooperação Austríaca para o Desenvolvimento e o ISA (Instituto Socioambiental). Entre suas palavras-chave encontram-se: “memória”, “identidade”, “patrimônio cultural”. É inegável que esses novos produtos editoriais se inserem em um contexto histórico específico, no qual as relações com os brancos vêm se intensificando e diversificando de maneira acelerada. Há muitos Tukano vivendo atualmente fora do rio Uaupés, nas cidades da região do alto e médio rio Negro, e mesmo em Manaus. Muitos participam de projetos variados, são contratados como professores, funcionários públicos, dirigem organizações indígenas.

Muitos jovens vêm ingressando em universidades. Em suma, um contexto no qual o registro de antigas narrativas e conhecimentos são vistos como imperativos.

Max mencionou que o registro da trajetória dos *Inapé-porã* poderia, a longo prazo, transformar-se em mais um volume da NIRN. Para além dos fatores acima e desta possibilidade, observar e refletir sobre o fenômeno no contexto específico do baixo Uaupés, onde clãs como os *Inapé-porã* e *Sanadepo-porã* se estabeleceram há muitas gerações, uma vez que os livros, aparentemente, se prestam a valorizar versões particulares de uma narrativa mítica compartilhada por todos os grupos da região, possibilitaria uma série de reflexões acerca de seu valor no quadro das relações internas desses grupos. De acordo com sugestões das etnografias disponíveis, as narrativas e versões dos vários grupos e clãs constituir-se-iam como um elemento fundamental na esfera político-ritual permitindo potencialmente elucidar aspectos semânticos e pragmáticos acerca das formas pelas quais cada unidade se insere no sistema social global da região (Chernela, 2001; S. Hugh-Jones, 1998; Andrello, 2006).

De uma maneira geral, o presente trabalho corresponde a uma coleção de dados de fontes distintas acionadas face ao caso de Ananás. Ademais, considerações acerca das formas utilizadas por uma liderança política na reivindicação pela legitimidade sobre um determinado território e posicionamento hierárquico dão o tom geral da presente dissertação.

Organização dos capítulos

O capítulo 1 apresenta inicialmente os *Ye-pâ-masa* do alto rio Negro, também conhecidos como Tukano, um das etnias tukano oriental da região. Este capítulo traz referências teóricas importantes sobre a sociologia rionegrina e os estudos das sociedades da Amazônia, de uma maneira geral. Por fim, algumas considerações sobre a ocupação indígena do baixo Uaupés também são feitas. Trata-se, portanto, de um breve referencial teórico.

O capítulo 2 procura explorar o contexto mais geral que envolve a trajetórias de alguns clãs tukano do rio Papuri, local de referência histórica para este grupo, em direção ao baixo Uaupés. São retomados os principais movimentos contidos na narrativa *Oyé* que versa sobre a formação da humanidade. O objetivo é tentar localizar

as trajetórias específicas dos clãs de Ananás a partir dessa referência mais geral envolvendo todos os clãs *Ye'pâ-masa*. Feito isto, procurou-se reconstruir o contexto histórico da região do baixo Uaupés através, principalmente, de processos relacionados a “civilização e catequese” desenvolvidas durante o século XIX. Outra importante referência ao contexto que envolve as populações da região neste período é fornecida pelos relatos de dois viajantes, Coudreau (1887/1889) e Alfred Wallace ([1853] 2004). Ambos citam a comunidade de Ananás e, embora a referência ao primeiro seja mais sintética, o primoroso relato de Wallace é reproduzido de forma a termos um belo quadro da comunidade quando de sua visita, em meados de 1851. O capítulo segue com as indicações da trajetória dos *Inapé-porã* fornecidas através dos relatos coletados junto a três informantes – Max, Luis Guido, seu irmão, e um parente mais velho, Faustino. Algumas considerações sobre o conteúdo dos relatos relacionados a pontos específicos dessa trajetória são, brevemente, elaboradas.

O capítulo 3 tenta, ao reconstruir a trajetória de Ananás a partir de relatos orais, observar em que medida os relatos de episódios conflituosos são sintomáticos das dinâmicas que parecem ter dado o tom das relações entre seus moradores. Dois episódios, em especial, são reproduzidos. O primeiro diz respeito às acusações de feitiçaria e assassinato de um pajé carapanã por moradores da comunidade. O segundo episódio, que se vincula a última grande dispersão dos habitantes de Ananás, envolve, também, acusações de feitiçaria e o assassinato de um membro *Inapé-porã* a partir de um evento, aparentemente, banal: uma discussão ao fim de uma partida de futebol. Este episódio, contudo, estaria ligado a questões relacionadas ao estabelecimento de moradores extras na comunidade. Os dois episódios, em seu conjunto, possibilita algumas considerações sobre a co-residência entre grupos agnáticos, micropolítica da afinidade e a feitiçaria enquanto dispositivo de controle à excessos baseados na ideologia da hierarquia. Os conflitos, rupturas e dispersões, recorrentes na trajetória da comunidade são abordados a partir de uma referência etnográfica específica (Brandhuber, 1999). Como um exercício comparativo, também são brevemente analisadas as trajetórias de duas comunidades do Uaupés a partir das etnografias de Andrello (2006) e Chernela (1993) onde são retomadas questões relativas ao manejo do ânimo coletivo como fundamento importante na constituição das comunidades, legitimidade sobre territórios, disputas entre grupos agnáticos envolvendo controle de recursos e manipulação hierárquica.

O capítulo 4 apresenta uma discussão sobre os clãs tukano a partir da motivação de Max em investigar a posição hierárquica dos *Inapé-porã* junto a informantes diversos. Aqui, algumas listas disponíveis contendo uma classificação hierarquizada dos clãs que compõem o grupo *Ye'pâ-masa* são reproduzidas. O enfoque do capítulo é, principalmente, sobre o posicionamento do clã de Max. Procurou-se, ao se evidenciar a profusão de nomes, apelidos e referências aos locais de habitação de alguns clãs em questão, elaborar uma breve discussão sobre contextos específicos que parecem compor um complexo quadro que envolve, entre outras coisas, legitimidade sobre conhecimentos e construção de pontos de vista de grupos específicos e de coletivos. Finalmente, pontuamos o limite desta pesquisa inicial sobre a posição dos *Inapé-porã* ao considerar elementos específicos fornecidos pelos relatos dos nativos relativos à produção de um ponto de vista acerca de um grupo determinado ao retomarmos conceitos importantes sobre a nomenclatura e onomástica dos grupos da região a partir de S. Hugh-Jones (2002).

Convenções

As expressões em língua nativa (incluí-se, aqui, o *Nheengatu*, a língua geral amazônica) serão grafadas em itálico, como, por exemplo, *dabucuris*. Nomes de clãs de grupos étnicos também serão grafados em itálico, como, por exemplo, *Inapé-porã*. As traduções para o português das expressões nativas aparecem entre aspas, como nos exemplos, “irmão maior” ou “povo da terra”.

Os etnônimos aparecem com inicial maiúscula, como, por exemplo, Tuyuka, Cubeo, Desana e etc. Para se referir à família linguística tukano, utilizaremos inicial minúscula.

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 “noso”

ĩ - 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 ça

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 ro, 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.

1. Introdução: um breve referencial teórico

1.1. Os *Ye'pâ-masa* do alto rio Negro

Ye'pâ-masa é o grupo indígena também conhecido como Tukano da região do alto rio Negro, noroeste amazônico. A palavra *tukano* designa tanto uma família linguística quanto um dos grupos exogâmicos desta família, os *Ye'pâ-masa* - que significa “Gente da Terra”. *Ye'pâ* é uma palavra de origem pira-tapuia, pois em tukano “terra” é *di'tâ* (Andrello, 2006, p. 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. Os *Ye'pârã-Oyé*, um dos principais clãs deste grupo, costumam dizer que Tukano é seu apelido dado por mulheres Desana que, há muito tempo atrás, viam que eles tinham o hábito de andar em bandos como estes pássaros (Maia & Maia, 2004).

A área indígena alto rio Negro (ARN) tem como limites a leste o médio rio Negro, a oeste a fronteira nacional com a Colômbia, ao norte a fronteira nacional com a Venezuela e ao sul o rio Curicuriariari. Esta região é habitada por grupos cujas falas pertencem a três famílias linguísticas: a família tukano oriental, do qual fazem parte os *Ye'pâ-masa*, Desano, Pira-tapuyo, Tuyuka, entre outros, a família Arawak (Baniwa, Baré, Tariano, entre outros) e, finalmente, a família Maku (Hupda, Yuhup, Nadeb e Dow) (Cabalar & Ricardo, 1998). Os *Ye'pâ-masa* habitam o rio Tiquié, o Papuri, afluentes do Uaupés, próximo a Iauaretê, o Uaupés – próximo a Taracuá – e a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Entretanto, sua ocupação se estende para além das fronteiras brasileiras. Os estudos do antropólogo Marcos Fulop (1954; 1955; 1956) em sua monografia realizada junto aos informantes do clã *Urémiri Sáraro*, da comunidade Guadalajara, em território colombiano, indicam a ocupação *Ye'pâ-masa* sobre os rios Paca, Papuri e Tiquié e desde Umarí, no Uaupés, até a confluência do rio Uaupés com o rio Negro.

A causa da descida dos *Ye'pâ-masa* do rio Papuri para o baixo rio Uaupés geralmente é atribuída a um episódio que envolve a briga entre os irmãos *Yu'pûri-Wa'ûro* e *Ye'pârã*. De acordo com o relato coletado por Andrello, esses dois irmãos lideravam os dois grupos tukano que se multiplicaram no igarapé Turi, no rio Papuri. A briga entre os dois teria sido motivada pela revolta de *Yu'pûri-Wa'ûro* diante do crescimento do grupo de seu irmão mais novo. Ele acabou sendo morto por *Ye'pârã* (Andrello, 2006, pgs. 347-424). Trata-se de um episódio de particular importância entre os Tukano, pois as consequências desse conflito relacionam-se às trajetórias subsequentes de clãs e segmentos de clãs que, impulsionados a partir desta dispersão, estabeleceram-se em diferentes localidades da bacia do Uaupés.

O presente trabalho possui enfoque nas trajetórias de dois [de um total de cerca de quarenta] clãs tukano, os *Inapé-porã* e seus “irmãos menores” - de acordo com o termo utilizado para se referir a um clã de menor posição na hierarquia deste grupo -, os *Sanadepó-porã*, ambos estabelecidos no baixo Uaupés após a dispersão desde o Papuri. De acordo com relato coletado entre um dos informantes, esses clãs teriam sido os únicos a partirem do Papuri por motivos alheios ao conflito entre os irmãos *Yu'pûri-Wa'ûro* e *Ye'pârã*.

1.2. Alguns conceitos da sociologia rionegrina

As regras de matrimônio dos grupos tukano 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 *Ye'pâ-masa*, os Desana). No interior dos clãs, o sistema hierárquico baseia-se na ordem de nascimento com a distinção primogênito-caçula estabelecida na mitologia e na especialização ritual (Piedade, idem, págs. 25-35). Outros elementos relacionados à organização social dos tukano oriental, propriamente dito, serão abordados ao longo da presente dissertação.

O baixo 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).

A exogamia linguística foi considerada uma das características principais dessas sociedades, principalmente entre os grupos da família tukano oriental do rio Uaupés. Dessa forma, um homem falante de uma determinada língua deve procurar se casar com uma mulher que pertence a outro grupo linguístico. Embora a exogamia linguística esteja progressivamente deixando de ocorrer por vários motivos (a língua tukano está se tornando franca no Uaupés, por exemplo), ela continua vigorando em dois outros níveis de organização social: a fratria e o sib².

Geralmente, a fratria no Uaupés é uma unidade que engloba vários grupos exogâmicos que não devem trocar cônjuges. Esses grupos não são necessariamente vizinhos e as fratrias não possuem nomes próprios. Esses elementos a caracterizam como uma unidade com alto grau de abrangência e fraca estruturação interna. As trocas matrimoniais são efetuadas no nível do sib. Também referido como clã, o sib é geralmente considerado a unidade básica do sistema social do Uaupés. A troca de cônjuges realiza-se preferencialmente entre dois sibs de níveis hierárquicos equivalentes e pertencentes a grupos exogâmicos distintos.

A hierarquia constitui-se como tema central no contexto do rio Uaupés, sempre presente nas etnografias e relacionada à origem mítica dos ancestrais de cada clã, trazidos ao Uaupés no ventre de uma cobra-canoa. Os que primeiro saíram à terra, através do grande buraco existente em uma laje da cachoeira de Ipanoré (médio rio Uaupés), são considerados mais velhos, e os que vieram em seguida, os mais novos. Dessa forma, o grupo exogâmico é composto por uma série de clãs, descendentes de um grupo de irmãos, do primogênito ao mais novo. O primogênito é considerado o chefe dos demais e os irmãos mais novos são considerados seus servidores.

C. Hugh-Jones (1979) propôs uma sequência hierárquica formal que aponta entre o chefe (os mais velhos) e os servos (os mais novos) outros três papéis rituais hierárquicos intermediários ocupados por sibs específicos, a saber, o de cantor, guerreiro e xamã. Ela também sugere a divisão dos grupos exogâmicos do Uaupés entre

² Ao final desta seção farei a opção de referir-me ao sib unicamente como clã. Embora a terminologia sib ou clã correspondam à mesma unidade social e o primeiro seja mais comumente utilizado nas etnografias, a opção se justifica pela terminologia utilizada pelos informantes com os quais trabalhei.

“simples” e “compostos”. A diferença estaria na quantidade de séries de sibs hierarquizados desempenhando suas respectivas funções, ou seja, os grupos exogâmicos “simples” contariam com apenas uma série de sibs, enquanto os grupos “compostos” poderiam contar com duas ou mais dessas séries. De uma maneira geral, as etnografias apontam para uma marcada diferença entre o modelo ideal da organização social e o modo como os grupos se distribuem e se organizam na prática. As transformações em curso advindas do contato poderiam contribuir em maior ou menor grau nesse processo. O número de clãs que compõe um grupo exogâmico é variável. Como dito, os clãs *Inapé-porã* e *Sanadepo-porã* são dois dos cerca de quarenta clãs tukano (Fulop, 1954). Já os Tuyuka, por exemplo, apresentam quinze no total (Cabalzar, 1995).

Para Christine Hugh-Jones (1979), a origem dos sibs marca o fim da era “pré-descendência”, em um momento a partir do qual seus ancestrais passam a estabelecer trocas matrimoniais para aumentar seus respectivos grupos. As histórias dessas primeiras gerações seriam tipicamente concentradas em lutas, migrações, casamentos e roubos de objetos sagrados. Esses episódios são muito diferentes dos mitos, pois os seres dessas histórias são membros de grupos existentes ou extintos e não criaturas antropomórficas, corpos celestes, etc. São histórias que pressupõe um mundo povoado por grupos compostos por pessoas comuns em um momento no qual a ordem cósmica e social já está estabelecida.

Esta ordem social se apresentaria ao antropólogo a partir de um conjunto aparentemente confuso de ligações envolvendo parentesco, nomes de grupos, derivações ancestrais, filiações linguísticas, geográficas, entre outras. Christine Hugh-Jones indica que a mudança de identidade, as ideias conflitantes sobre os membros, status, a fissão e fusão dos grupos inserem-se na própria natureza do sistema tradicional. Entretanto, a autora aponta uma distinção entre os grupos territorialmente localizados na região do Pira-paraná, identificando-os como menos estáveis do que aqueles que vivem no rio Uaupés ou em seus principais afluentes. Segundo este argumento, os Tukano, territorialmente localizados no igarapé Turí, rio Papuri, afluente do Uaupés, estariam entre os grupos mais estáveis.

O surgimento e crescimento desses grupos são, portanto, tematizados na forma de sucessivos deslocamentos espaço-temporais que articulam, através da memória social, eventos da época da formação da humanidade àqueles que já fazem parte de

trajetórias históricas particulares. Cabalzar (1995) aponta que a etnografia de Goldman (1963) já mostrava como o discurso mítico incide diretamente no contexto das relações políticas. Relações próximas entre certos grupos são em geral atribuídas a uma conexão mítica original, assim como o conflito à distância que existia já nos primeiros tempos.

Cabalzar (1995), ao desenvolver uma revisão da literatura sobre os grupos da família linguística tukano do Uaupés e Pirá-paraná, apresenta uma síntese dos principais modelos construídos sobre a organização social dessa região. Goldman (1979) foi o primeiro a analisar sistematicamente a organização social do Uaupés e introduzir os temas da estrutura dos grupos de descendência, o das relações de interdependência e autonomia e o da hierarquia em contraponto à igualdade. Em sua monografia sobre os Cubeo, propõe termos separados para fratria e sib: ainda que este último seja o segmento básico da estrutura social, a fratria seria o principal nível da estrutura social, uma vez que se compõe por um número variável de sibs e regula suas trocas matrimoniais. Ou seja, entre os Cubeo não haveria exogamia linguística, pois os casamentos se dão entre pessoas de sibs pertencentes a distintas fratrias que formam um mesmo grupo etnolinguístico – os Cubeo. Esta característica veio a ser considerada uma exceção no contexto geral do Uaupés, pois para os demais autores a fratria seria o nível mais englobante do sistema, uma vez que congregam vários grupos etnolinguísticos, e estes últimos vários clãs ou sibs. Há nuances particulares no interior da literatura etnográfica, pois ao passo que Jackson (1983) enfatiza a constituição dos grupos sociais via identidade linguística, Christine Hugh-Jones (1979), como dito, enfatiza a série simples ou composta de papéis rituais que ordena os sibs hierarquicamente. Finalmente, e de uma maneira simplista, Kaj Arhem (1981) privilegiaria as relações de aliança entre grupos de descendência específicos na demarcação de ambientes exogâmicos.

1.3. Sociedades da Amazônia, sistemas regionais

Em “*Imagens da natureza e da sociedade*” Viveiros de Castro (2002) discute as mudanças mais gerais por que passou a antropologia regional nas últimas décadas. O autor indica a emergência de uma nova imagem da Amazônia indígena caracterizada pela ênfase na complexidade das formas sociais e na diversidade da fisionomia natural da região. Entretanto, a Amazônia aguardaria por uma nova síntese teórica na qual uma

sinergia entre abordagens estruturais e históricas possa superar os modelos explicativos monocausais.

O estudo da organização social é para o autor a principal contribuição da etnografia amazônica à disciplina. Após retomar as principais conquistas teóricas desse campo de estudo nas últimas décadas, Viveiros de Castro indica os três estilos analíticos principais nos estudos contemporâneos das sociedades amazônicas. O primeiro deles, a *economia política do controle*, é caracterizado por uma distinção estrutural-funcionalista entre os “domínios” doméstico e político-jural. Tributário deste estilo, Terence Turner aponta que o controle uxorilocal dos homens mais velhos sobre os mais jovens através das mulheres acaba determinando a relação sogro-genro como o motor estrutural das sociedades centro-brasileiras, numa dialética recursiva que gera e articula hierarquicamente os domínios público e doméstico. Peter Riviere, por sua vez, teria generalizado o modelo ao propor que o recurso crucialmente escasso na Amazônia é o trabalho humano. Isto geraria uma ‘economia política de pessoas’ fundada na distribuição e controle das mulheres através do argumento de que as variações morfológicas presentes nas terras baixas amazônicas poderiam ser compreendidas através de um exame da correlação entre os modos de gestão dos recursos humanos e a presença ou não de instituições supradomésticas.

O segundo estilo apontado por Viveiros de Castro recebe o nome de *economia moral da intimidade*. Influenciada pela crítica feminista à oposição público e doméstico, tem em Joana Overing e seus alunos seus principais tributários. Como observa o autor, esta vertente é responsável por contribuições decisivas à compreensão que se tem da filosofia social e da prática da sociabilidade cotidiana na Amazônia indígena. Inspirado por uma fenomenologia do desejo como demanda intersubjetiva (Gow, 1989), o modelo sugere a complementaridade igualitária entre os gêneros e o caráter íntimo da economia nativa, recusando a sociologia da escassez objetiva. O estilo também é marcado pela valorização das relações internas ao grupo local em detrimento das relações interlocais, que seriam concebidas nas ideologias nativas como definidas por uma reciprocidade sempre a beira da violência predatória, marcando inclusive as relações entre humanos e não humanos. Ao valorizar teoricamente a produção sobre a troca, as práticas de mutualidade sobre as estruturas de reciprocidade e a ética da consanguinidade sobre a simbólica da afinidade, o estilo, segundo o autor, compartilha de uma visão essencialmente moral da sociedade. A crítica à oposição público e doméstico teria se

traduzido, dessa forma, em uma conseqüente redução da sociedade ao nível doméstico além de uma assimilação indevida da noção de socialidade à sociabilidade.

O terceiro e último estilo denominado *economia simbólica da alteridade* é representado por etnólogos de inspiração estruturalista do qual, além do próprio Viveiros de Castro, Descola, Taylor e Villaça estão entre seus representantes. Com a produção de análises de sistemas multicomunitários complexos que operam com uma distinção entre as redes endogâmicas locais e as estruturas políticos-rituais de articulação interlocal, este estilo não deixa de ser, segundo o autor, uma versão amazônica da concepção bidimensional da estrutura social presente na etnologia centro-brasileira. Tal concepção estabeleceria uma crítica à noção de sociedade como uma mônada fechada e autossuficiente. As inter-relações entre as sociologias e as cosmologias nativas e os processos de troca simbólica – guerra, canibalismo, caça, xamanismo, rituais funerários – ao atravessarem fronteiras sociopolíticas, cosmológicas e ontológicas desempenham um papel constitutivo na definição das identidades coletivas. Esta vertente explorou os significados múltiplos da categoria da afinidade nas culturas amazônicas. Como observa Viveiros de Castro, esses temas aparecem nas obras de Rivière e Overing de forma negativa, mas para a *economia simbólica da alteridade* sugerem seu valor de operador sócio-cosmológico central na tentativa de determinar a tensão entre identidade e alteridade que estaria na base dos regimes sociopolíticos amazônicos.

Stephen Hugh-Jones (s/d) em “*Brideservice and the absent gift*” aponta que essas três abordagens, apesar de terem produzido avanços teóricos significativos com relação às teorias clássicas da aliança e da descendência, estariam ainda enraizadas na teoria de parentesco. Nesse sentido, como complemento às análises produzidas pela *economia simbólica da alteridade* e pela *economia moral da intimidade*, o autor sugere que, para os grupos do alto rio Negro, uma abordagem em termos de troca de dádivas e economia política poderia ser bastante frutífera.

O autor aponta que os grupos do alto rio Negro valorizam, sobretudo, relações pacíficas e de troca com menor ênfase na guerra e no canibalismo, distinguindo-se, assim, daquelas sociedades que enfatizam o idioma da predação. Entretanto, trata-se de relações pacíficas entre grupos locais distribuídos em escala regional e não da convivialidade gerada pela partilha cotidiana e interna ao círculo dos parentes

consanguíneos que conforma o grupo local. A dificuldade para encaixar os grupos do alto rio Negro nesses dois modelos de análise explicar-se-ia, em parte, pelo fato de que autores como Viveiros de Castro, Descola e Joana Overing baseiam-se na experiência etnográfica junto a grupos indígenas específicos, como os guerreiros Araweté, Jivaro ou os pacíficos Piaroa.

Andrello (2010) sugere que, como consenso entre os pesquisadores do alto rio Negro, as sociedades indígenas da região demonstram um sistema complexo de relações intercomunitárias onde, além do papel emblemático da exogamia lingüística, verifica-se a ocorrência de trocas cerimoniais em vários níveis. Os *dabucuris*, marcados pelo oferecimento de alimentos ou itens artesanais especializados, são considerados, pelo autor, o evento chave da esfera político-ritual. Em sua análise, objetos entregues ou exibidos de modo performático incorporavam valores sociais, consistindo em veículos de qualidades inalienáveis que um determinado grupo exibia, buscando, desta forma, reafirmar sua posição hierárquica e prestígio político.

Hugh-Jones observa que, como Viveiros de Castro e Descola reconhecem, generalizações sobre o que é típico da Amazônia não encaixam facilmente nas sociedades do noroeste amazônico. Ele retoma a sugestão de seguir as pistas sugeridas pelo sistema amazônico das transformações topológicas no terreno da história ao invés de procurar alguma “estrutura básica” e, nesse sentido, perguntar o porquê, por exemplo, os povos do noroeste amazônico são tão bons na formação de relações intercomunitárias elaboradas. Para Hugh-Jones, parte importante da resposta estaria no fato de que eles assim o fazem, positivamente, através da troca de alimentos, bens ordinários, valiosos e danças exibidas no contexto de festas entre as comunidades e, negativamente, ao evitar a violência interpessoal e tentar derrubar, nem sempre com sucesso, acusações de feitiçaria.

O autor chama atenção para a frequente afirmação de que a troca de dádivas na Melanésia é ausente na Amazônia e dificilmente aparece como categoria analítica nos escritos de antropólogos dedicados à região. Embora nenhum povo da Amazônia contemporânea se envolva em trocas como as representadas pelo *kula* das ilhas Trobriand ou o *moka* das terras altas da Nova Guiné, as trocas dos tukano orientais de alimentos e outros bens podem, segundo o autor, apresentar qualidades semelhantes. No noroeste amazônico e no Xingu, esse intercâmbio assumiria proporções bem elaboradas, representando, assim, um componente essencial de extensos sistemas regionais, no

quais os valores da partilha, a generosidade, a paz, harmonia e respeito mútuo – típicas das relações internas das comunidades amazônicas (cf. Overing & Passes, 2000) -- seriam estendidos para além do grupo residencial para se tornar a própria base da política inter-tribal.

Cocares de penas, flautas sagradas, cerâmicas pintadas e itens de prestígio similares têm sido analisados principalmente pela perspectiva da arte e cultura material, mas raramente como objetos de valor ou riqueza. As referências a itens de riqueza é mais presente em textos históricos e arqueológicos que em etnografias dos povos contemporâneos. Segundo o autor, a riqueza como uma categoria surge como uma questão controversa e aplicada em geral com referência a pessoas, e não a coisas. A economia política da amazônia passaria a ser vista, então, como predominantemente de pessoas e não de bens (cf. Riviere, 1984). Pouca atenção foi dada às trocas de alimentos e bens. Hugh-Jones observa que as transações envolvendo alimentos foram, muitas vezes, tratadas sob a rubrica de uma economia de subsistência no quadro da suposta pobreza material e ambiental da vida na floresta tropical. Em trabalhos mais recentes a ênfase teórica foi colocada sobre o papel das transações de alimentos envolvendo a nutrição de crianças na criação de memória e de parentesco (Gow, 1991) e nos valores morais e éticos associados à produção diária, partilha generosa e consumo de alimentos na criação de sociabilidade e convívio dentro da comunidade (Overing & Passes, 2000). Para o autor, parte do valor dos bens envolvidos nas redes de troca amazônica realaciona-se ao fato de incorporarem poderes, histórias e outros atributos das pessoas das quais eles derivam.

Hugh-Jones se utiliza da já referida tipologia de Viveiros de Castro (2002) para refletir sobre como estes estilos lidam com a questão da troca. Segundo Hugh-Jones, Viveiros de Castro assume a distinção feita por Collier e Rosaldo (1993a, p. 189) entre *bridewealth* e *brideservice societies*, entre as quais somente as primeiras mostrariam uma intercambialidade *maussiana* entre pessoas e coisas. Diante desta distinção, a não existência de *bridewealth societies* na região, por definição, implicaria na impossibilidade de haver substituição entre pessoas e objetos e, portanto, troca de dádivas na Amazônia. O autor observa também que a *economia simbólica da alteridade* tem se preocupado com a troca de partes dos corpos em contextos violentos de guerra e canibalismo, considerados paradigmáticos das trocas simbólicas da Amazônia. Dessa forma, pouca atenção teria sido dada a trocas mais pacíficas de alimentos, bens

ordinários e valores cerimoniais visto, em termos *maussianos*, como partes, aspectos ou objetificações de pessoas.

Com relação à distinção entre *bridewealth* e *brideservice societies*, o noroeste amazônico estaria em algum lugar entre os dois pólos. Como aponta Andrello ao discorrer sobre os argumentos de S. Hugh-Jones, “*a inclusão generalizada dos grupos amazônicos no pólo das brideservice societies passaria ao largo de uma gama variada de estratégias matrimoniais observáveis em uma mesma sociedade e, em particular, daquilo que se passa no Alto Rio Negro, onde a regra de residência pós-marital é virilocal e o serviço da noiva absolutamente inusual*” (Andrello, 2010, p.05-26).

Hugh-Jones observa que nas festas de troca ou *dabucuris*, objetos como raladores de mandioca, cestas e enfeites de penas, peixe, carne e cerveja de fato representam tanto as relações de troca como as pessoas envolvidas e servem como objetificações de aspectos das personalidades individuais e coletivas que se transacionam. Embora instrumentos sagrados não possam ser trocados, os enfeites de penas, contrapartidas publicamente visíveis destes instrumentos e substitutos metafóricos da substância corporal e do espírito ancestral, são trocados com frequência. O foco em itens sagrados e eventos raros seria perder o ponto, pois são mais frequentes trocas ritualizadas dos bens mundanos que são, idealmente, os produtos especializados de grupos diferentes. Ainda que não adequadamente descrito, Hugh-Jones aponta que as trocas diárias de tais bens entre os Barasana e seus vizinhos, por exemplo, envolvem a objetificação de aspectos das identidades doadores em bens que transacionam. Nas festas de troca, os doadores de peixes são “pessoas peixe” que encarnam os espíritos dos peixes que são doados. Em uma inversão de canibalismo predatório, os convidados destacam partes de si mesmos, metaforicamente seus parentes ou filhos, e os ofertam para o consumo de seus anfitriões. Nesse sentido, os intercâmbios, não apenas de mulheres, objetos e alimentos, mas também das performances visuais e verbais, canto e discursos, seriam um dos fundamentos principais do sistema regional do alto rio Negro.

Assim, para Hugh Jones, uma análise em termos de troca de dádivas e economia política não só permitiria compreender melhor a natureza dos sistemas contemporâneos regionais das terras baixas, mas também forneceria pistas para a compreensão das grandes e estratificadas sociedades de interesse arqueológico da Amazônia, um campo onde a atenção para fenômenos materiais seria primordial. A análise da socialidade amazônica, por sua vez, poderia libertar-se de uma escolha difícil

entre duas visões opostas sobre a existência ameríndia: a paz e harmonia versus conflito e discórdia.

Tendo feito essas considerações retomarei abaixo uma breve discussão acerca da ocupação indígena do baixo Uaupés a partir de fontes históricas e dados arqueológicos analisados por Wright (2005) e Neves (2001). Os argumentos dos autores serão relacionados a um relato de Max sobre este tema, o que possibilitará uma breve sugestão a respeito desta ocupação, contexto em que se insere o deslocamento dos clãs de Ananás, algo documentado ao longo da dissertação.

1.4. Considerações acerca da ocupação indígena do baixo Uaupés

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).

Robin Wright (2005) discorre sobre as operações escravistas ocorridas nas décadas de 1740 e 1750 na região do alto rio Negro e formula um mapa etno-histórico com as populações indígenas em suas respectivas áreas de ocupação neste período. A partir da observação deste mapa é possível visualizar uma área esvaziada demograficamente na região do baixo rio Uaupés, região posteriormente ocupada, entre outros, pelos clãs *Inapé-porã* e *Sanadepó-porã*. Contudo, esta área teria sido de ocupação arawak, que diante, entre outros fatores, às pressões coloniais, foram, progressivamente, extintos.

O autor trabalha com duas fontes primárias, ambas datadas dos anos 1740 e 1750, período intenso de operações escravistas por parte dos portugueses e espanhóis no noroeste Amazônico – do médio rio Negro ao Alto Orinoco. A primeira é o *Sequente Notitiate de Rio Negro* do padre jesuíta Ignácio Szentmartonyí, originalmente escrito em latim, encontrado na Biblioteca Nacional (RJ). Este documento corresponde a uma espécie de relato de reconhecimento militar contendo informações sobre geografia,

localização de aldeias, dados linguísticos e etnográficos escritos por uma série de comandantes de tropas escravistas e pelo principal jesuíta capelão de escravos no rio Negro. A segunda fonte é uma espécie de registro oficial sobre escravos e índios “livres” produzido pela tropa escravista oficial do rio Negro – então denominada “tropa de resgate” – de junho de 1745 a maio de 1747. O autor observa que o tráfico particular feito por portugueses nos anos de 1740 foi certamente tão significativo como as tropas oficiais nas incursões nesta região.

Os registros escravistas contêm informações sobre a origem étnica dos escravos (a que “nações” pertenciam) e o número de escravos e índios “livres” oficialmente reconhecidos. Segundo o autor, estas indicações podem revelar quais grupos nativos foram mais intensamente afetados, bem como a área de atuação das tropas escravistas durante esses anos. Os métodos usados para obter e registrar escravos, em quais níveis ideológicos o tráfico de escravos era justificado no noroeste Amazônico e em que medida tais justificativas correspondiam à realidade, são questões que Wright se propõe durante a interpretação desses documentos.

No decorrer de sua argumentação, o autor conclui que entre 1745 e 1747 o Uaupés e seus tributários (Tiquié e Papuri) eram um dos principais alvos das atividades escravistas nesses dois anos. A análise dos documentos indica a magnitude do tráfico e que a instituição era alicerçada numa série de construções ideológicas da sociedade colonial sobre os povos nativos do noroeste Amazônico. A principal delas era a acusação generalizada de canibalismo em relação a todos os povos indígenas do alto rio Negro. As vítimas (prisioneiros de guerra) dessa prática moralmente condenável podiam ser “resgatadas” (ou seja, compradas) com o objetivo de servir ao processo de reprodução da sociedade colonial, em suas palavras.

O mapa etno-histórico proposto pelo autor é uma tentativa de localizar a maioria dos povos que habitavam da região do rio Negro ao Alto Orinoco em meados do século XVIII. Ele comparou as informações contidas no *Sequente Notitiate de Rio Negro* com um documento “anônimo” escrito em 1755. Wright toma algumas precauções no uso deste mapa, como a não localização de “*numerosos povos desconhecidos*”. A região onde ocorreram os deslocamentos dos clãs *Inapé-porã* e *Sanadepó-porã* é representada no mapa como uma área esvaziada, principalmente, em decorrência da colonização.

Segundo Wright, as primeiras fontes escritas sobre o alto rio Negro do século XVIII mostram que os povos arawak-falantes – Baniwa, Kuevana, Tariana, entre outros – eram muito mais numerosos no Uaupés do que os povos tukano-falantes. O processo de etnogênese como adaptação criativa a uma história geral de mudanças violentas ocorrido na região do alto rio Negro teria desencadeado uma re-orientação das fratrias arawak em relação aos povos tukano oriental que moravam ao longo do rio Uaupés e seus afluentes. Impossibilitados de sustentar suas antigas relações com outros povos arawak falantes do baixo rio Negro ou no Alto Orinoco, os Baniwa e outros povos arawak penetraram os territórios dos povos tukano oriental. Com o término da escravidão e descimentos, no final do século XVIII, aliviaram-se tais pressões e, assim, os povos arawak teriam voltado para áreas rio abaixo ou foram “tukanizados”.

A hipótese de que os povos arawak-falantes redirecionaram suas relações com os povos tukano-falantes do Uaupés e seus afluentes como resultado de processos coloniais produzindo, assim, novas formações sociopolíticas, é plausível para o autor. Porém, a ocupação do Uaupés pelos Tariano e os conflitos com alguns os povos de língua tukano (Desano e Uanano) teriam ocorrido antes da penetração do comércio de escravos. Os processos de competição, conflito e fusão interétnica, segundo o autor, vieram a definir as relações entre os povos Arawak e Tukano. As diversas modificações nas configurações das relações entre estes os povos também resultaram do processo de penetração branca.

Eduardo Neves (2001) sugere que a partir das primeiras décadas do século XVIII deu-se o esvaziamento do baixo Uaupés em função dos descimentos, do avanço da colonização e mesmo da extinção dos grupos arawak que ali habitavam. Após este esvaziamento, grupos desana e tukano do Papuri teriam ocupado esses espaços no baixo curso do rio. O autor utiliza em seus estudos a tradição oral tariana para localizar sítios arqueológicos e elabora um esboço da história dos povos do rio Negro desde o ano 1000 d.c até o presente. Como resultado, na parte que nos toca, indica que a conquista não estimulou a compressão das populações em áreas de refúgio nas cabeceiras dos rios, mas haveria provocado a expansão de alguns grupos falantes do tukano para áreas a jusante.

Para o autor, a dinâmica na mudança social no alto rio Negro foi estruturalmente condicionada pelas categorias culturais indígenas, tanto antes como

depois da conquista. No que diz respeito à ocupação tukano do Uaupés, o autor indica que as primeiras populações não migraram de algum lugar mais abaixo do rio. No século XV o Papuri e o médio Uaupés eram ocupados há centenas de anos por grupos de família lingüística Tukano. O rio Papuri figura, então, como área de ocupação ancestral dos tukano. Mais especificamente, os Tukano eram territorialmente baseados no Turí-igarapé. Sobre os padrões de assentamento, o autor sugere que os clãs de alta hierarquia se estabeleciam a jusante do rio, enquanto os de baixa hierarquia localizavam-se a montante.

De acordo com Neves, o baixo Uaupés e o baixo Tiquié deveriam ser etnicamente mais heterogêneos, ocupados por grupos Tukano e Arawak, compondo o tipo de fronteira étnica proposto por Wright (1992). Entre os grupos Tukano que ocupavam esta fronteira étnica no baixo Uaupés, havia pelo menos os Arapaço e Mirití-Tapuia, ambos atualmente compostos por populações muito pequenas. É possível que outros grupos, relatados na tradição oral dos Tukano como posteriormente desaparecidos, como o clã de alta hierarquia *Wauro*, tivessem ocupado também esta fronteira dinâmica. Mas o fato é que a presença arawak crescia no baixo Uaupés em direção ao rio Negro. Segundo o autor, a identificação dos grupos arawak que ocupavam o baixo Uaupés é difícil por haver poucas pesquisas, com exceção de Meira (1991). Com base em algumas evidências históricas e linguísticas disponíveis, o autor sugere que o baixo Uaupés foi ocupado por grupos ligados aos Baré ou aos Uarequena. Já a partir do século XVIII, a distribuição de grupos linguísticos no Uaupés permaneceu similar ao que é hoje, tendo os grupos arawak do baixo Uaupés sido inteiramente exterminados. Estas áreas esvaziadas foram, então, ocupadas por diferentes grupos da família lingüística tukano, cuja origem histórica remonta ao Papuri.

Em uma das conversas que tive com Max, perguntei sobre as populações indígenas que ocupavam a região do baixo rio Uaupés anteriormente à descida dos clãs tukano do rio Papuri, mais especificamente, sobre a ocupação de povos arawak desta região. “*Os Aruak sempre foram do Içana, como os Tariana do Içana foram para Iauaretê. Não tinha índios, foi esta descida [dos tukano] que trouxe os índios para o Uaupés*”, afirmou. Neste sentido, a partir dos argumentos expostos acima, de que forma esta afirmação poderia ser compreendida?

Em um dos encontros com Faustino, Luís Guido e Max trabalhamos com a genealogia do clã *Inapé-porã*. Os nomes de alguns membros das gerações ascendentes foram citados concomitantemente a uma declarada dificuldade e, também, curiosidade sobre aquela atividade proposta pelo antropólogo. Conforme o decorrer do encontro, a experiência revelou que não seria simples e levaria um tempo considerável “*trazer à memória*” - como me disseram - os nomes de todos os parentes. Além disso, algumas informações precisariam ser checadas e conversadas entre eles antes de serem reveladas ao pesquisador.

Contudo, chegamos ao nome do bisavô do Benedito, pai de Max e Luis Guido. Ele se chamava, também, Faustino e foi um dos integrantes do clã *Inapé-porã* que se deslocou do rio Papuri para o baixo Uaupés. Com o intuito de chegar ao período mais próximo deste episódio, trabalhei com uma projeção temporal a partir das informações que dispunha. Faustino pertence à quarta geração acima da contemporânea, ou seja, ele deve ter se deslocado do rio Papuri há cerca de 120 anos atrás, entre as duas últimas décadas do século XIX.

A extinção dos grupos arawak no século XVIII apontada por Neves dialoga com a afirmação de Max sobre a não presença desses grupos no Uaupés. Os dados da genealogia, por sua vez, indicam que a chegada desses clãs tukano no baixo Uaupés se insere neste contexto posterior ao esvaziamento demográfico. A não presença indígena indicada no relato de Max, a extinção das populações arawak sugerida por Eduardo Neves e as considerações de Wright fornecem um quadro sugestivo da ocupação desta região.

O relato de ocupação histórica também pode revelar uma estratégia recorrente entre as sociedades rionegrinas. Neste sentido, a afirmação de Max sobre a descida a partir do Papuri como causa da primeira presença indígena no Uaupés tratar-se-ia de um recurso discursivo que imprime ênfase ao movimento migratório empreendido por seu grupo. Na narrativa dos tukano *Oyé* (Maia, Moisés & Tiago Maia, 2004) algo neste sentido pode ser percebido na passagem em que discorrem sobre a ocupação Tariano de Iauaretê. Relatam os Tukano que os Tariano foram convidados por eles, após tornarem-se cunhados, a morar neste local. Ou seja, a ocupação tariana é localizada dentro de um contexto agenciado pelos próprios tukano.

O quadro das ocupações indígenas esboçadas no mapa etno-histórico formulado por Wright (*idem*), bem como as indicações a respeito dos grupos arawak e os processos em curso no baixo Uaupés fornecidos por Neves (*idem*) formam um importante referencial teórico para a compreensão dos relatos coletados acerca das trajetórias dos clãs em estudo que se seguirá. Nesse sentido, buscar-se-á evidenciar os aspectos gerais do processo de (re) ocupação indígena que teve lugar ao longo dos últimos séculos no baixo rio Uaupés, marcado por conflitos, fugas, migrações e reconfigurações antes, durante e após o contato com a sociedade envolvente.

2. Do rio Papuri ao baixo Uaupés

Neste capítulo apresentarei uma breve discussão sobre as trajetórias dos clãs *Inapé-porã* e *Sanadepó-porã* a partir dos relatos coletados com Max, seu irmão, Luís Guido e um parente mais velho, Faustino – também integrante do clã *Inapé-porã*. A dispersão a partir do Papuri para o baixo Uaupés, os deslocamentos posteriores já na região de Ananás e os motivos destes movimentos serão o foco principal deste capítulo. Utilizarei o registro dos tukano *Oyé*, narrativa que dá conta de vários detalhes acerca do início do processo de dispersão *Ye'pâ-masa*, para indicar o contexto geral de formação e alocação territorial que envolve os clãs tukano. Essas narrativas trabalham com diferentes escalas temporais, dos tempos de formação da humanidade e dos primeiros ancestrais até o momento em que os diversos grupos já se encontram em seus territórios de destino, prontos para “*fazer a sua própria história*”, como costumam dizer. Considerarei brevemente o conteúdo referente ao tempo dos ancestrais para localizar o relato coletado entre os *Inapé-porã* em tempos mais próximos ao presente - as trajetórias dos clãs *Inapé-porã* e *Sanadepó-porã* remontam, aparentemente, ao período final do século XIX. Os relatos do descolamento tematizam conflitos, necessidade de terras, busca por recursos e o contato com comerciantes brancos como as principais razões para o deslocamento a partir do Papuri para o baixo Uaupés. Nesse sentido, foi possível reconstituir, ainda que de maneira superficial, a dinâmica da relação entretida pelos dois clãs nesse contexto de deslocamentos e co-residência.

O trabalho de Cabalzar (2009) acerca da relação entre deslocamentos, territorialidade e constituição de relações sociais específicas entre segmentos de clãs tuyuka foi tomado somente como inspiração. Ou seja, a constatação de que a abordagem das trajetórias de grupos e subgrupos possui clara importância para a compreensão da organização social rionegrina. Acredito que o pouco material coletado em consequência de um curto período em campo não nos fornece subsídios para aprofundar reflexões propostas por esse autor, como o conceito de nexo regional para problematizar a constituição dos grupos localizados no baixo Uaupés³. Tão somente, também

³ Em linhas gerais, o nexu regional, constitui-se como um modelo de entendimento da organização social tuyuka, algo também que seria pertinente para se pensar o sistema social do Uaupés. Nas palavras do autor, o nexu regional seria uma área, ou seja, “*ambientes sociais formados por vários grupos locais, regiões onde predomina um grupo de descendência exogâmico (relações agnáticas) ou*

compartilhamos da premissa anunciada pelo autor de que “*se deve evitar a abordagem que atribui as transformações de uma sociedade exclusivamente ao impacto dos contatos com as frentes de colonização, ignorando, assim, as potencialidades de interpretação extraídas de processos internos à própria sociedade*” (Cabalzar, *idem*, p. 163).

Com o intuito de observar essas potencialidades de interpretação extraídas de processos internos à própria sociedade, consideremos, nesse momento, um dos volumes da NIRN sobre os *Ye'pâ-masa*: a versão produzida pelo clã *Oyé* (Maia & Maia, 2004) que corresponde à narrativa de um extenso ciclo mitológico⁴. Os membros do clã *Ye'pârã-Oyé pō'ra*, originário da comunidade do Pato, médio rio Papuri, vivem em sua grande maioria em Iauaretê, em território limite à fronteira colombiana. Este relato tematiza o surgimento dos povos que vivem em toda a região, fixando-se em suas passagens conclusivas na trajetória particular dos *Ye'pâ-masa*, seus deslocamentos por diversos lugares do rio Papuri, suas relações com os grupos vizinhos e a chegada dos brancos. Meu intento aqui é o de fornecer não apenas um quadro geral da história de origem dos Tukano, tal como contada por eles, mas também como relatam o deslocamento de vários clãs em direção à região do baixo Uaupés.

Ao considerar os temas recorrentes na narrativa *Oyé*, Andrello (2006) elabora comentários importantes sobre a configuração sócio-espacial dessa etnia. O autor observa que a rivalidade entre os dois “irmãos maiores” (*Ye'pârã* e *Yu'ûpuri*) ocasionou a dispersão a jusante tendo a forma inicial das relações com os brancos levado a 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. Este episódio, contudo, teria sido o início de um deslocamento da bacia do Papuri para a do Tiquié que envolveria outros clãs. Neste sentido, pesquisas recentes entre os grupos tukano que atualmente estão estabelecidos no Tiquié vem mostrando, por meio de histórias genealógicas, que eles aí chegaram há cerca de 150 anos, ou cinco gerações acima de informantes contemporâneos (Cabalzar, *com. pessoal*, citado por Andrello, 2006).

alguns deles”. Ainda, nesses ambientes sociais “*a descendência e aliança são tomadas como princípios de sustentação da sociabilidade interna (...)*” (*idem*, 2009, p. 322).

⁴ Trata-se do volume sexto da coleção NIRN (Narradores Indígenas do Rio Negro) de autoria compartilhada. Entre os narradores, Tiago Maia, Moisés Maia e o intérprete, seu filho, Arlindo Maia. Manuel Maia, Guilherme Maia e, finalmente, Laureano Maia, também são colaboradores. O antropólogo Geraldo Andrello foi responsável pela redação, apresentação e revisão.

A dispersão dos Tukano por toda a bacia do rio Uaupés deve-se a distintos fatores, sobretudo à chegada dos brancos ao rio Negro. Por outro lado, contudo, haveria também uma dinâmica própria que, antes e depois dos primeiros contatos, parece influenciar igualmente a atual configuração sócio-espacial dos Tukano. Na narrativa *Oyé*, 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-Wa'ûro*, o irmão mais velho, chefe de todo o grupo. Conta-se que os descendentes de *Yupuri* hoje em dia não vivem mais como os índios tendo se misturado aos brancos nas grandes cidades brasileiras, como Manaus ou Belém. Andrelo indica que vários homens Tukano afirmam que o verdadeiro nome do igarapé Turí seria *niririyá*, “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-Wa'ûro* 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, na foz do rio Papuri.

Os Tukano deixarão Iauaretê para voltar ao Papuri refugiando-se da guerra dos brancos. Há menções de que, nessa entrada rio acima, eles tenham desalojado outros grupos, como os Tuyuka e Carapanã. Inicialmente, os grupos que saem de Iauaretê alcançam as cabeceiras do Papuri, onde se encontram com clãs menores, que, embora tivessem seguido *Yu'pûri-Wa'ûro* em sua partida, fugiram de seu líder e foram se estabelecer nessas regiões mais remotas. Piracuara, no médio Papuri, futura missão monfortiana, foi o local escolhido pelos chefes 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 (Andrelo, 2006, p. 402-404).

Sobre a dispersão de grupos tukano do Papuri para o rio Tiquié, membros do clã *Hausirõ Porã*, um dos grupos que efetuaram esse deslocamento, explicam,

“Como eles já viviam muito tempo no Turi (...) 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, p. 225-226).

É interessante observar que apesar da existência de um material considerável acerca dos *Yepâ-masa* 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 este grupo. Embora seja extremamente difícil reconstituir essa dispersão dos grupos tukano, algo pode ser apreendido. O movimento de descida do Uaupés após a dispersão do igarapé Turi, aparentemente posterior à descida de *Yupuri-Wauro*, teria ocorrido, por sua vez, anteriormente à descida dos clãs de Ananás. Outro deslocamento, por terra, diz respeito aos clãs que seguiram para o rio Tiquié. Talvez o mais importante aqui seja atestar para o fato de que a situação contemporânea só pode ser compreendida levando-se em consideração um conjunto extenso, e de longa duração, de deslocamentos em vários sentidos.

2.1. Subindo o Uaupés: narrativas de formação da humanidade

A mitologia do Uaupés fornece uma explanação sintética da cosmologia dos grupos que aí vivem. Nesta região, o principal motivo das narrativas míticas é o tema da *cobra-canoa* que em seu ventre trouxe ao Uaupés os ancestrais de todos os *pa' mîri-masa* - “gente de transformação”, expressão da língua tukano usada como auto-designação geral por todos os grupos do Uaupés, à exceção dos Tariano. A viagem desses ancestrais da futura humanidade é qualificada como uma gestação e elemento chave da mitologia do Uaupés, pois lhes dá origem e os aloca em seus respectivos territórios. A viagem da cobra-canoa é o ponto culminante de um processo mais amplo, iniciado ainda nos tempos primordiais, quando os poderes criativos (*u'úró*) – 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' mîri-masa*. Além do surgimento desse povo, a viagem da

cobra-canoa explica seu modo de vida e de se relacionar entre si. Como o foco principal é o processo de formação e trajetórias dos *Ye'pâ-masa*, retomaremos alguns pontos específicos da narrativa dos *Oyé* (Maia & Maia, 2004).

Após tentativas infrutíferas de povoar o mundo, *Ye'pâ-masi* e *Imikôho-masi*, ancestrais dos Tukano e Desana, respectivamente, vão falar com o Avô do Mundo na Casa do Céu, onde recebem novos instrumentos. Dirigem-se em seguida para o Lago de Leite, local de surgimento da humanidade situada no extremo leste do mundo – o nascente -, onde passam a ter novos nomes: *Imikôho-masi* passa a ser ao mesmo tempo *Tô'râkibo'teâ* e *U'ari-bo'tea*.

U'ari-bo'tea se transforma na *pa'miri-piro*, a “cobra de transformação”. Essa cobra passa a alimentar seus filhos no Lago de Leite, e esses filhos são, na verdade, os ancestrais da humanidade. Tendo engolido seus filhos, a cobra os leva para uma viagem pelo rio subterrâneo até a cachoeira de transformação, *pa'miri-poea*, localizada em Ipanoré, médio rio Uaupés. Além dos ancestrais dos índios, estava também o ancestral dos brancos. Esses ancestrais são levados pela cobra até o buraco de surgimento que existe em uma pedra desta cachoeira. Saem desse buraco como crianças (humanos), tendo o branco sido o último. Partem, então, menos os brancos, para uma Casa Grande onde recebem novos instrumentos. Após esse primeiro processo de transformação, eles viajam de volta ao Lago de Leite, local que se configura como uma fonte original da transformação. Porém, só o ancestral do branco estava em seu ventre, os outros foram pelo lado de fora como peixes. Durante esse percurso os brancos são levados para outros continentes. Aqui se encerra a primeira viagem da cobra-canoa. Alguns grupos tukano e os Arapasso já permaneceram no Uaupés nessa primeira viagem, e dali fizeram sua história.

Como a narrativa faz referência, o processo de formação da humanidade envolveu várias tentativas e *Ye'pâ-masi* e *Imikôho-masi*, seres entre a divindade e a humanidade, teriam recebido do Avô do Mundo a delicada missão de povoar a terra. As visitas a Casa do Céu são episódios relacionados a essas tentativas, momentos em que diante do Avô do Mundo recebem “instrumentos de vida” com os quais podem seguir em sua missão. O Lago de Leite é territorialmente localizado, como veremos abaixo, na Baía de Guanabara. É no Lago de Leite que surge a *pa'miri-piro*, a “cobra de transformação”, que passa a alimentar seus filhos, todos os ancestrais da humanidade. A

viagem que se segue tem como destino a cachoeira de transformação, *pa'miri-poea*, localizada em Ipanoré, médio rio Uaupés. De um buraco dessa cachoeira saem todos os ancestrais como crianças. Depois disso, viajam de volta ao Lago de Leite. É interessante notar a presença dos ancestrais dos brancos, que durante esta viagem de volta são levados para outros continentes. Não menos interessante é o fato de todos, menos os brancos, terem feito este percurso como peixes⁵.

Na sequência retomaremos a segunda viagem que ocorre após a transformação da *pa'miri-piro* (“cobra de transformação”) em *pa'miri-yukisi*, a “canoa de transformação”. Esta viagem se inicia após uma grande festa no Lago de Leite. É o momento do surgimento de três chefes que irão comandar a canoa. Como veremos, a canoa subirá toda a costa brasileira e os diferentes grupos indígenas serão fixados. Do litoral, a canoa segue para o interior até submergir nas águas do alto Uaupés. Entretanto, há algumas especificidades com relação ao ancestral dos Tukano, como o fato dele não ter acompanhado o trecho da viagem integralmente. No final desta viagem, com a canoa tendo deixado cada grupo em seu local respectivo, a região do Turi, no Papuri, é identificada como a terra dos *Ye'pâ-masa*. Vejamos.

2.2. Da canoa, do céu, para a terra

A segunda viagem, de acordo com o relato tukano, inicia-se após uma grande festa no Lago de Leite regada a muito caxiri, na qual todos se embriagam. Neste momento a *pa'miri-piro* (“cobra de transformação”) passa a ser a *pa'miri-yukisi*, a “canoa de transformação”. Surgem três chefes para comandar a canoa, *Doêtihiro* e *Yu'upûri* (Tukano) e *To râki-bo teâ* (Desana). Todos os ancestrais embarcam na canoa, que agora viaja pela superfície da água. A canoa parte do Lago do Leite, que é a baía de Guanabara, e sobe contornando a costa deixando os índios do litoral do Brasil. Depois de viajar por vários rios onde outros grupos vão se alocando em seus respectivos territórios e passar por várias “Casas de transformação” – episódios em que adquirem enfeites, cantos –, a canoa submerge definitivamente nas águas do alto rio Uaupés.

⁵ De certa maneira, a condição humana é furtada dos peixes. Os adornos cerimoniais (de origem animal) funcionariam como dispositivos estabilizadores daquela condição. Já os peixes atuais – *wai-masã* (“gente peixe”) são aqueles que não conseguiram terminar a transformação e são inimigos dos humanos, podendo provocar doenças.

O ancestral dos Tukano não acompanhou o trecho todo desta viagem tendo se deslocado para a Casa do Céu por um tubo que abriu com o seu pensamento e que se fechava à medida que ele subia. Assim ele levou todo seu grupo na forma de uma caixa de adornos cerimoniais. De lá, vestiram peles de garça e desceram voando para um ponto mais acima no Uaupés. Ali encontraram os Arapasso. Seguem então em direção ao Papuri, pousando na Casa de Garça e, daí, seguindo igualmente ao centro do universo, no igarapé Macucu.

Depois de tirarem suas peles de garça, os ancestrais dos Tukano encontram-se novamente com os ancestrais dos Desana no centro do universo e, a partir daí, dispersam-se por vários lugares. *Doêtihiro* é o chefe dos Tukano que se encarrega de levar todo o seu grupo para a margem oposta do rio Papuri até a região do igarapé Turi, os conduzindo mais uma vez sob a forma de uma caixa de adornos. A região do Turi é considerada a terra dos Tukano, lá eles crescem muito. *Doêtihiro* não morre, apenas permanece nessas casas invisíveis como *ita-masa*⁶. Estabelecidos no Papuri, os tukano são humanos prontos - comem da mesma comida de que os Tukano se alimentam até hoje e se reproduzem por meio de relações sexuais. A partir daí, eles passam a viver sob a chefia de seus “irmãos maiores”, *Ye'pârã* e *Yu'ûpûri*. Estão prontos para fazer a sua história.

É interessante observar o fato do chefe dos Tukano não ter acompanhado o trecho todo da viagem, tendo feito outra visita a Casa do Céu através de um tubo aberto por seu pensamento. Os membros do grupo são levados em forma de uma caixa de adornos cerimoniais. A presença dos pássaros na mitologia *Ye'pâ-masa* é tema igualmente intrigante. A referência às aves na cosmologia *Ye'pâ-masa* também

⁶Para uma compreensão do que são os *ita-masa*, é preciso retomar o que esclarece Andrello (cap. 6; 2006) sobre o período ao qual se refere a narrativa mítica. De uma maneira geral, toda a narrativa tematiza o tempo dos *ita-masa*, período no qual a humanidade surge, cresce e se fortalece. É um mundo em formação, cujas propriedades são marcadamente distintas daquelas que experimentam os humanos de hoje. Nesse sentido, a distinção entre corpo e pensamento, material e imaterial, coisas e pessoas não é clara. Nesse mundo, a futura humanidade figura muitas vezes como uma “caixa de enfeites cerimoniais”, por meio da qual esses *ita-masa* a conduzem por diferentes domínios do cosmos, ainda em formação. Os *ita-masa* cedem lugar aos humanos propriamente ditos e se transformam, posteriormente, em acidentes geográficos.

apareceu no relato de Max ao identificar a superpopulação de araras em Ananás como sinal de mau agouro⁷, como veremos no último capítulo. Concentremo-nos em observar esses primeiros processos de transformação com suas histórias subsequentes que envolvem, de uma maneira geral, dispersões e deslocamentos.

2.3. Movimentos contrários, deslocamentos constantes

Ye'pârã é “irmão menor” de *Yu'ûpuri*, aquele que surgiu como ancestral antes da partida da canoa dos ancestrais para sua última viagem, tendo ocupado o lugar de “irmão maior” de todos os *Ye'pâ-masa*. *Ye'pârã* seguiu para um lugar chamado *Moârã-wi'sétori*, Lugar Abandonado das Moscas, enquanto *Yu'ûpuri* retornou ao 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. *Yu'ûpuri Wa'ûro* 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, p. 93).

A narrativa *Oyé* indica que após este episódio todos os grupos que estavam com *Ye'parã* continuaram pelo rio Papuri e, posteriormente, pelo Tiquié e Uaupés. Os grupos que acompanhavam *Yu'ûpuri* decidiram seguir seu filho, também chamado *Yu'ûpuri*, em direção ao Lago de Leite, seu lugar de surgimento. Então prepararam três canoas para a viagem, com as quais desceram o igarapé Turi até o rio Papuri, e daí até o rio Uaupés e assim por diante, refazendo em sentido contrário o caminho dos ancestrais. 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 Turi.

⁷ Para outra referência à pássaros de “mau agouro” na mitologia *Ye'pâ-masa* ver Fulop (1955). Para referências mais amplas aos pássaros para os grupos do noroeste amazônico ver Umusi Pãrökumu & Tõrãmu Kehirí ([1980] 1995) e Cabalzar (2010). Também seria interessante traçar um paralelo entre os mitos americanos coletados por Lévi-Strauss ([1968] 2006) onde há presença do “black bird” (*Agelaius sp.*), do “bem-te-vi” (*Pitangus sulphuratus*) e outras espécies em temas envolvendo afinidade, incestos, brigas entre irmãos e casamentos e possíveis correlatos com o noroeste amazônico.

Uma das canoas preparadas pelos grupos que seguiram o filho de *Yu'úpuri* era chefiada pelos irmãos *Ye'pârã-Me'ru* e *Yu'úpuri-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'úpuri* 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, formador do rio Papuri (Maia & Maia, 2004, p. 95). Segundo a narrativa, eles teriam ocupado outros lugares, entre eles a Clareira da Anta, *Wek̄-será*, onde hoje se localiza a comunidade de Melo Franco. *Ye'pârã-Me'ru* e *Yu'úpuri-Atâro* ficaram por Acariquara e depois de um tempo alcançaram a Cachoeira de Supi, no rio Paca e lá se fixaram.

Enquanto isso *Yu'úpuri* seguia viagem rio abaixo. Havia três irmãos que se chamavam *Yu'úpuri*. Um deles resolveu se separar do grupo seguindo em direção à 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'úpuri Wa'ûro* hoje vivem como os brancos e fazem seus *dabucuris* somente no dia 19 de abril (Maia & Maia, idem, p. 95-96).

Liderados por *Ye'pârã*, os outros *Ye'pâ-masa* 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'úpuri*, 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 *Ye'pâ-masa*. Colocou seu filho mais velho, *Kî'mâro*, como chefe do primeiro grupo e deu-lhe um novo nome: *Ki'mâro Wa'ûro*. Isto é, *Kî'mâro* passou a ter o apelido de *Yu'úpuri 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, idem, p. 97).

Ye'pârã-oyé teve sua casa no local chamado *Komé Bu'a*, Morro do Metal, localizado também na região do igarapé Turí. Foi neste lugar que *Ye'parã* veio a falecer e ser enterrado. Quando já eram muito numerosos, *Kĩ'maro Wa'ûro* 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'ûpuri Wa'ûro* (idem, idem, p. 98-100).

Como cresceram muito, os irmãos *Kĩ'mâro Wa'ûro* 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 *Ye'pâ-masa* conhecem mais detalhadamente os nomes das casas sagradas que os *Pa'mîri-masa* que habitaram nessa região⁸. Como indica a narrativa dos *Oyé*, todos os outros grupos *Ye'pâ-masa* seguiram seus chefes em direção à Iauaretê através de um varadouro que liga o Turí até *Wekĩ-dípókã-yõa*, 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-wa'ûro* atingiu a idade de fazer iniciação. Nesta época, lembraram-se dos Tariano e foram buscar esposa para ele e depois os convidaram para morar em Iauaretê.

Conforme é indicado na sequência da narrativa *Oyé*, os *Ye'pâ-masa* 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 nesta construção, mas fugiam alguns deles voltavam fugidos trazendo notícias da existência de uma guerra entre espanhóis e portugueses. Diante deste contexto, *Kĩ'mâro-wa'ûro* tomou a decisão de retornar ao Papuri buscando proteção para todos os grupos *Ye'pâ-masa* deixando todos os lugares de pesca e roça para os Tariano. Seria por este motivo que os Tariano afirmam serem os donos de Iauaretê.

⁸ Vale lembrar que os informantes Isidro e Eusébio Freitas são membros deste clã tukano, os *Kĩ'mâro-põ'ra*

Os *Ye'pâ-masa* 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 *Ye'pâ-masa* em torno deles. Entre eles havia um homem do grupo *Ye'parã-oyé* chamado *Akêto-miguera*, que liderava os *Ye'pâ-masa* em ataques a grupos de outras etnias. Este homem tinha um problema com seus filhos, viviam apenas um ou dois anos e morriam. Desconfiado, descobriu que um dos *Ye'pârã-pãresi*, grupo que está entre os “irmãos menores” dos *Ye'parã-oyé*, era o responsável pela morte de suas crianças. Com uma chicotada *Akêto-miguera* os expulsou de Piracuara. Todos os *Ye'pârã-pãresi* acompanharam seus irmãos, como também dois outros dos grupos *Ye'pâ-masa*, os *Tuûro* e *Akêto-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 *Ye'pâ-masa* de Piracuara. Segundo os *Oyé*, essa doença teria sido o principal motivo que levou os *Ye'pâ-masa* que até então estiveram vivendo em Piracuara à dispersão. *Akêto-miguera* teria morrido nessa época sem deixar descendentes (Maia & Maia, 2004, p. 111-112).

A epidemia deixada por esses grupos expulsos matou *Ki'mâro-wa'ûro*, como também seu filho *Ye'parã-oâkapea*. Alguns dos descendentes de *Ki'mâro-wa'ûro* 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 *Oyé* os narradores indicam que nada mais podem falar sobre o destino dos outros grupos *Ye'pâ-masa* 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 desta trajetória, Moisés e Tiago Maia.

Quero ressaltar, portanto, a ausência dos clãs de Ananás nesta narrativa. A narrativa *Oyé* localiza as principais dispersões ocorridas entre os grupos tukano e nos ajuda a identificar seus movimentos principais. De princípio, a dispersão a partir do igarapé Turí teria sido motivada pelo desentendimento entre os irmãos *Yu'úpuri* e *Ye'pârã*. Os filhos de *Yu'úpuri* seguem em direção ao Lago de Leite e seus descendentes viveriam, atualmente, como os brancos. Em consequência ao crescimento da população e a procura por outras terras, grupos que acompanham *Ye'pârã* saem do Turí para a região da missão salesiana de Iauaretê, foz do Papuri. Por lá estabelecidos, começam, no entanto, a realizar incursões rio abaixo até tomarem conhecimento da construção do forte de São Gabriel da Cachoeira, já no rio Negro, e dos conflitos entre portugueses e espanhóis. Por isto, resolvem deixar a região de Iauaretê retornando, então, aos antigos locais de habitação no Turi e Acariquara e, depois, na região de Piracuara. Conflitos entre dois clãs envolvendo doenças e mortes prematuras levam a expulsão de alguns grupos para a região das cabeceiras do rio Tiquié. Posteriormente, uma doença deixada pelos grupos que seguiram em direção ao Tiquié explicaria a dispersão dos grupos estabelecidos em Piracuara. Há grupos tukano que explicam sua presença na região do baixo Uaupés a partir deste quadro de dispersões, mas esse não parece ser o caso dos clãs de Ananás.

Exposto este percurso, passo a um breve quadro histórico do período que, aparentemente, corresponde à descida dos dois clãs a partir do Papuri em direção ao baixo Uaupés. Também serão consideradas as referências à comunidade de Ananás a partir dos relatos de dois viajantes do século XIX. Em seguida, voltarei às narrativas orais, mas agora sobre as trajetórias específicas dos clãs *Inapé-porã* e *Sanadepó-porã* a partir dos relatos coletados junto a Max, Luís Guido e Faustino.

2.4. “Civilização e catequese” no baixo Uaupés

Andrello indica que em 1850 foi criada a Província do Amazonas, à qual se seguiu a institucionalização um novo programa de “civilização e catequese” dos índios. Um dos feitos da recém-criada província foi recolocar em cena o cargo de “diretor de índios”, com o objetivo de atrair os chamados “gentios”, grupos de índios mais isolados, para as margens dos rios, para posterior transferência e enquadramento em seus programas de serviço público. Embora persistisse a retórica da assimilação e a

submissão ao trabalho continuasse marcante nas relações com os índios da região no século XIX, nas palavras do autor,

“as ações da nova Diretoria de índios, diferentemente do que se passou no século XVIII, serão dirigidas não mais para o estabelecimento de povoações ao longo do curso do rio Negro, deslocando-se em direção às cabeceiras de seus principais formadores, os rios Uaupés e Içana” (Andrello, 2006, p. 82).

O que ocorria com o advento da criação da Província do Amazonas era uma “retórica de controle” (Wright, 1981, *apud* Andrello, *idem*) 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 localizados no interior das florestas formados por algumas tribos hostis; 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. Andrello (*idem*, p. 83) supõe 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 o autor, estava a distribuição das chamadas “cartas-patentes” pelos diretores dos índios a pessoas que confiavam (*idem*, p. 84). Expedidos pelos militares ou pelo presidente da província, estes documentos nomeavam “principais”, ou seja, índios 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. Esses índios 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 índio chamado Raimundo José foi nomeado principal da “nação Uaupés”. Entre 1848 e 1851 outros índios do Uaupés foram nomeados como principais. Nas fontes históricas (Tenreiro Aranha, 1906-1907; Wallace, (1823-1913), 2004 *apud* Andrello, 2006) o autor diz encontrar 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, Wright (*apud* Andrello, *idem*) indica que os militares e comerciantes que o ocupavam continuaram suas atividades na região durante os efeitos do *boom* da borracha nos anos seguintes.

2.5. O olhar dos viajantes

Os relatos de dois viajantes da segunda metade do século XIX trazem informações importantes sobre a comunidade de Ananás, inserida neste contexto de civilização e catequese presente no baixo Uaupés. Nesses relatos também encontramos elementos que sugerem um ambiente próspero marcado por destacada atividade ritual, política e econômica. A primeira fonte considerada é de Henri Coudreau em sua obra *La France équinoxiale. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie* (Coudreau, 1887/1889). Nela podemos observar o anseio da comunidade em ganhar proeminência dentro de uma conjuntura específica que envolve a presença de missionários franciscanos. A segunda fonte, mais recuada no tempo, de meados do século XIX, trata-se de um relato de Alfred Russel Wallace em seu livro *“Viagem pelo Amazonas e Rio Negro”* (Wallace, [1853] 2004). Primoroso, em forma e descrição, encontramos Ananás em dias de festa.

O viajante Henri Coudreau refere-se a Ananás com cerca de trinta casas e 150 habitantes, como um local que, ao lado de outras duas comunidades - Yurarapecuma e Micurarapecuma –, parecia formar um núcleo com cerca de 300 pessoas sob a influência de missionários franciscanos. Aponta, inclusive, uma casa que havia sido construída especialmente para o padre. Uma observação interessante em seu relato, a meu ver, diz respeito à igreja da comunidade quando de sua passagem: estava sendo enfeitada para que se parecesse com a de Ipanoré, a então *“maravilha do Uaupés”*.

Segundo Andrello, Coudreau visitou o Uaupés na época da missão franciscana e atestou que os franciscanos, ainda que não falassem a língua dos Tariana e Tukano, conseguiram transformar radicalmente Ipanoré (Coudreau, 1887/1889, t.II, 147ss *apud* Andrello, 2006, p. 96-99). O padre Iluminato Coppi teria traduzido meia dúzia de sermões em língua geral com a ajuda de alguns regatões, e os utilizava 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 por índios Tariano. Concomitantemente, Coudreau curiosamente afirmava que Ipanoré era a “aldeia dos pajés”. Ali havia especialistas no conhecimento sobre a chuva, o bom tempo e também aqueles que podiam provocar doenças e outros que possuíam poderes para a guerra. Entre todos esses, o arapasso Vicente Cristo, considerado o “pajé dos pajés”, seria o responsável pelos sucessos obtidos em tempo tão curto por aqueles poucos missionários, algo profetizado antes mesmo da chegada dos franciscanos.

Vicente Cristo foi o líder de um dos vários movimentos messiânicos que vieram a eclodir na região a partir da segunda metade do século XIX, pois até a chegada dos franciscanos não houve outros religiosos atuando na região. O desenrolar desta fase da história de Ipanoré envolve a reação por parte dos comerciantes de São Gabriel - que chegaram a conseguir uma prisão para Vicente Cristo em Barcelos, baixo rio Negro –, como também um desenlace conflituoso que acarretou no fim dessa missão. A saída dos franciscanos está relacionada, como se sabe, à profanação dos objetos rituais do *jurupari* pelos mesmos (ver Koch-Grunberg, [1909/10] 1995). Com relação às promessas de Vicente Cristo, Andrello aponta 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 comunidade almejava ver-se transformada e exuberante como os outros núcleos formados pelos franciscanos. Uma prova disso seria a dedicação em enfeitar a igreja para que tivesse a mesma aparência à de Ipanoré, comunidade predominantemente formada por moradores tariano. Ananás, por sua vez, apesar da residência dos clãs tukano com afins desana, pira-tapuia e carapanã pode ter sido, à época de Coudreau,

ocupada também por outros grupos. O viajante, porém, não nos informa acerca dos nomes dos clãs que aí residiam, mas a presença de vários grupos ali já indica a importância do lugar nesse período, característica ainda mais saliente no relato de Wallace.

Em sua obra *“Viagem pelo Amazonas e Rio Negro”*, publicada em 1853, Wallace discorre sobre os achados e descobertas de sua viagem pela Amazônia entre os anos de 1848 e 1852. 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 de Ananás durante um grandioso festival em junho daquele ano. O viajante tece interessantes comentários. Vejamos:

“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 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 idéia 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, p. 353-358).

É importante atentar para o fato de que Wallace visitou Ananás antes dos franciscanos terem por lá se estabelecido. O primoroso relato transcrito acima presenteia-nos em riqueza de detalhes a rápida, porém marcante, passagem de Wallace por Ananás em uma ocasião em que se realizava “*um de seus mais interessantes e mais característicos festivais*”. É perceptível a emoção do naturalista britânico diante da cena que vê surgir a sua frente ao adentrar a grande maloca. Essas descrições podem aumentar a compreensão acerca do que ocorria ali em meados do século XIX? Para uma tentativa, analisemos alguns elementos da vida cotidiana e cerimonial indígenas presentes neste relato a partir de outras informações etnográficas.

O viajante, ao observar a grande maloca ao lado de várias casas pequenas, aponta que os moradores de Ananás, como consequência de habituais viagens empreendidas junto aos comerciantes do rio Negro, estariam imitando seus costumes. Ao adentrar o interior da maloca, entretanto, Wallace se depara com muitas pessoas em

um ambiente onde permaneciam rapazes e moças dançando, enquanto alguns palestravam ou andavam, pois o *caxiri* subsistia.

O naturalista também descreve as pinturas e adornos corporais, vestimentas, arte plumária e adornos cerimoniais, observando que poucos homens possuíam os cinturões de dentes de onça fixados em roda do corpo. Estes objetos podem se tratar, em seu conjunto, dos *basa bu'sa*, “enfeites de dança”, que, de acordo com Andrello (2006, p. 261; ver também S. Hugh-Jones, 1979), eram guardados em uma caixa de adornos cerimoniais com vários conjuntos completos de enfeites que foram recebidos pelos ancestrais da humanidade, especificamente pelo demiurgo desana e tukano, ainda nos tempos míticos. Esses enfeites se multiplicaram na medida do surgimento dos ancestrais dos diferentes clãs em que cada conjunto de enfeites correspondia a um dos diferentes grupos indígenas que viriam habitar o Uaupés.

Wallace não viajava sozinho, em sua companhia estava Sr. L., ambos interessados em comprar objetos rituais e outros produtos. É interessante observar que é uma moradora da comunidade que inicia a negociação ao oferecer ao viajante três abacaxis, que este retribui com alguns pequenos anzóis. Ao indicar que o Sr. L. estava a combinar uma viagem com índios dos quais já era conhecido, ele nos revela um ambiente onde o comércio não parece figurar como algo alheio e estranho às práticas daqueles moradores. Pelo contrário, podemos notar Wallace muito satisfeito com uma das aquisições que realiza: um bem ornado *murucu*⁹ que acredita ser a principal insígnia do tuxaua ou chefe. A partida de Wallace e Sr. L. ocorre na manhã seguinte às trocas e comércio realizados. O viajante observa um pequeno grupo realizando sua despedida ritual e identifica algumas das características do festival, como a obrigação do fornecimento do *caxiri* em imensa quantidade pelos anfitriões ao passo que os grupos visitantes seriam responsáveis por trazerem bolo de mandioca ou peixe. Mas, afinal de contas, que festa era aquela e por quais motivos ocorria?

Andrello fornece algumas pistas para compreendermos o que Wallace presenciou em Ananás em meados do século XIX. O autor aponta que as “*festas de caxiri*” era algo presente no tempo das malocas. Nas festas mais importantes eram realizadas as danças e entoados os cantos herdados dos ancestrais. Cabia ao chefe,

⁹ Espécie de lança de pau-vermelho, com a ponta de outra madeira e ervada, que é insígnia dos chefes de muitas etnias indígenas do Uaupés e do Japurá.

estando paramentado com seus adornos cerimoniais, demonstrar durante a festa como os ancestrais dançavam e cantavam. Idealmente excitantes e pacíficas, na ocorrência de algum incidente exigia-se sua intervenção (Andrello, 2006, p. 198). Wallace indica em seu relato que o clímax da festa já tinha ocorrido, não tendo isto, porém, abalado seu contentamento diante do que visualizara. Ele também atribui a existência do *caxiri* à permanência de alguns jovens – homens e mulheres - dançando e cantando. Andrello observa que se ao final da festa ainda houvesse a bebida, ela poderia ser consumida no dia seguinte. Neste sentido, a expressão em tukano *boo-nimé* significa “dia do resto do *caxiri*” e, ao que tudo indica, revela a cerimônia presenciada por Wallace, também caracterizada pela participação das mulheres no salão frontal.

Andrello, a partir de relatos coletados com informantes, indica os elementos fundamentais e as dinâmicas que envolviam estas cerimônias. Nas palavras do autor,

“nas festas com convidados, os chamados peorã, geralmente grupos maku que faziam as vezes de servidores nas malocas tukano, eram “seguranças” do chefe. Quando este deixava o seu banco por algum motivo, para cantar e dançar, o servo devia sentar ali, prevenindo desse modo que alguém pudesse “colocar algum malefício”. É por isso que esses servidores conheciam bem o canto dos chefes, já que ficavam muito próximos deles. Como organizador desses eventos, o chefe de uma maloca contava com a ajuda de outros moradores para a realização de tarefas específicas. O bayá era especialmente preparado para executar determinados cantos, de sua exclusiva responsabilidade; outros se responsabilizavam pela cerimônia do cigarro, momento das festas em que dois grupos aliados punham-se a fumar conjuntamente e narrar simultaneamente suas respectivas histórias. Havia os kumua, xamãs especialistas em encantações mágicas, que eram os responsáveis por diversos preparativos para as festas, entre eles o de administrar o yôkâ-paa-diporó, “prato de assentar manicuera”, título de uma encantação que potencializa a fermentação do caxiri. Havia também uma pessoa que contava a história da caixa de enfeites cerimoniais que havia nas malocas, os basâ-bu’sa, “canto dos enfeites”. Quando essas performances eram realizadas, havia grande

organização, e cada qual sabia bem o seu papel, desempenhando-o com o respeito dos demais (...)” (Andrello, 2006, p. 199).

Estas cerimônias, segundo o autor, 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. No decorrer de sua argumentação ao analisar estas e outras transformações, o autor indica que garantir as condições de convivência e ânimo entre os membros do grupo tornou-se o principal desafio, sendo isto realizado a partir do novo quadro que se apresentava. Na trajetória das malocas às comunidades, muitos elementos estranhos teriam sido reinterpretados à luz das dinâmicas sociais propriamente indígenas. Mas voltemos à interpretação sobre as festas de *caxiri*.

A compreensão de Irving Goldman ([1963] 1979 *apud* Andrello, *idem*, p. 202) em sua monografia sobre os Cubeo do rio Cuduiari, afluente do Uaupés colombiano, sobre estas cerimônias é bem interessante. Para este autor, as festas de *caxiri* constituíam exibições de amizade e confiança entre grupos vizinhos. Momento em que homens, mulheres e jovens se reuniam para trabalhar conjuntamente em uma celebração que envolvia a reunião com os parentes próximos onde beber, cantar, dançar e narrar em público as histórias da origem dos clãs eram as 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. Era primordial que, para a realização das primeiras, houvesse iniciativa do chefe para que, em conjunto com seus co-residentes, levantasse 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 como fonte de reputação e prestígio para um chefe.

De acordo com o relato de Wallace, vimos que ele se surpreende com a grandeza de tudo que encontra. No interior de uma grande maloca, cerca de 200 pessoas se distribuem entre aqueles que dançavam, palestravam ou simplesmente compartilhavam daquele ambiente festivo. Não há menção a desentendimentos ou

conflitos. O clima de tranquilidade observado pelo viajante pode relacionar-se a um ideal buscado nestas festas, ainda que na maioria delas sejam comuns as brigas. Ainda de acordo com Goldman, 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* (cf. S. Hugh Jones, s/d) - rituais de trocas que envolvem, geralmente, clãs que mantêm alianças matrimoniais. Nas palavras de Andreello 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.” (Andreello, 2006, p.228).

A cerimônia descrita por Wallace não faz menção ao oferecimento de qualquer coisa que não seja o *caxiri*. O viajante explica que nesses festivais somente se fornece a bebida, em imensa quantidade e cada grupo tem obrigação de trazer um pouco de bolo de mandioca ou peixe, para o seu próprio consumo. Entretanto, esses elementos poderiam estar presentes na cerimônia antes de sua chegada a Ananás. Como observa Andreello (com. pessoal), a existência de moradores de outros locais e muitos ainda parcialmente paramentados sugere tratar-se de uma ocasião especial, digna de um grande *dabacuri* no qual os moradores esforçavam-se para mostrar suas riquezas e apresentar suas histórias e cantos.

A descrição de uma cerimônia aparentemente tranquila talvez também se explique pelo fato do naturalista não ter presenciado seu início. Christine Hugh-Jones (1979) observa que rituais de doação de alimentos e saudação ritual entre grupos de afinidade são geralmente tratados pelos nativos 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*.

A cerimônia descrita denota, pois, aquele esforço para estender a socialidade para além do grupo local, já que no Uaupés a noção de convivialidade não circunscreve, nem está restrita, ao círculo de parentes agnáticos residentes em uma mesma maloca (S. Hugh-Jones *apud* Andrello, *idem*, p. 225). Inclusive, a análise de Andrello sobre Iauaretê, o povoado indígena multiétnico do médio rio Uaupés, lança luz sobre o que parece ser um grande desafio para as novas comunidades. Nas palavras do autor,

“Ao dedicarem cuidados especiais para o embelezamento de suas comunidades, parecem considerar que a co-residência com afins e co-afins vem exigindo maior frequência de festas para propiciar o manejo do ânimo coletivo (...) O dilema que se apresenta, portanto, às novas 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”. (Andrello, 2006, p. 224).

Em Ananás, a ocorrência de uma grande festa é indício de que o local revestiu-se de grande importância já há muito tempo, podendo muito bem ter sido um centro cerimonial de destaque no contexto do baixo Uaupés. E talvez isso ajude explicar um pouco mais a expressão “Casa de fantasmas” relatada por Max - muita gente está enterrada por ali.

Retornando à descrição da cerimônia presenciada por Wallace, um ambiente aparentemente próspero em relações intercomunitárias com a presença de grupos visitantes e oferecimento de *caxiri* pode ser indicativo da importância de Ananás na região do baixo Uaupés. A grande maloca que impressionou o viajante seria representativa dos recursos econômicos ali presentes vinculados a uma grandeza política e ritual. O relato de Coudreau, por sua vez, aponta para a disposição da comunidade, num contexto de aparente disputa com Ipanoré por uma posição de destaque. Ou seja, as

duas fontes históricas, embora não revelem quais grupos tukano especificamente habitavam Ananás no período relatado, apontam para um complexo quadro de relações presentes na segunda metade do século XIX onde Ananás aparentemente compartilha ou anseia certa proeminência política, econômica e ritual. A seguir, passo a considerar os relatos orais de seus moradores mais recentes.

2.6. Elementos de uma narrativa *Inapé-porã*

Os relatos coletados entre os *Inapé-porã* que serão apresentados na sequência indicam que a dispersão dos dois clãs que ocuparam mais recentemente a comunidade de Ananás, bem como várias partes do baixo Uaupés e rio Negro, pode estar vinculada à intensificação das atividades de arregimentação de trabalhadores indígenas ocorrida com o início do ciclo da borracha, por volta de 1870. Quais possíveis paralelos haveriam entre a narrativa tukano *Oyé* acima explorada e as trajetórias específicas dos dois clãs que co-residiram em Ananás?

Uma das propostas dos encontros ocorridos entre os integrantes do clã *Inapé-porã* foi elucidar os motivos da dispersão do rio Papuri, afluente do rio Uaupés, à região do baixo curso deste mesmo rio. Os relatos de Max, Faustino e Luís Guido possuem informações que se complementam, formando um quadro geral das relações entre os dois clãs que, conjuntamente, co-residiram durante tempo razoável na comunidade de Ananás. Vejamos o conteúdo desses relatos e como se articulam entre si. Entretanto, os elementos fornecidos pelos informantes, como veremos, sugerem a seguinte questão: como se constrói a legitimidade da ocupação de Ananás pelos *Inapé-porã*?

Pretendo demonstrar que a narrativa *Inapé-porã* fornece alguns elementos que localizam a formação de Ananás em tempo posterior aos deslocamentos mencionados na narrativa *Oyé*. Nesse sentido, a comunidade resultaria de um deslocamento bem mais recente do que aqueles ocorridos em consequência do fratricídio envolvendo *Yu'úpuri*, *Wa'ûro* e *Ye'pârã*, bem como dos outros dois, a fixação em Iauaretê e dispersão a partir de Piracuara. Esta hipótese aproxima-se ao relato de Eusébio Freitas, pois para ele os *Sanadepó-porã* e *Inapé-porã* não saíram do Papuri por conta do episódio envolvendo os “irmãos maiores” dos tukano. Resta investigar, então, em qual período e sob quais circunstâncias essas trajetórias teriam ocorrido. É importante indicar que a viagem de

Yu'úpuri rio abaixo está relacionada à formação de outras comunidades no baixo Uaupés. Ou seja, essas trajetórias e a formação de Ananás estão inseridas em um contexto que envolve diversos movimentos, similares em alguns elementos, mas, ao mesmo tempo, distintos por conta de suas particularidades.

Max recorreu à mitologia dos tukano que aprendeu com os mais velhos e a eventos históricos para elucidar a dispersão de seu clã a partir do rio Papuri. Após o surgimento da humanidade na cachoeira de Ipanoré todos os clãs tukano se fixaram no rio Papuri, afluente à montante da margem direita do rio Uaupés. Viveram durante um tempo razoável com seus parentes, mas com o passar dos tempos e o crescimento da população viram a necessidade de ocuparem terras com maior disponibilidade de pesca, caça e melhores condições para a roça.

O relato de Max não faz menção a algum lugar específico atribuído aos *Inapéporã* na região, nem contém maiores informações sobre o contexto em que o grupo estava inserido. Parece tratar-se mais de um panorama geral em que o rio Papuri é referenciado como origem comum dos povos tukano e menos das particularidades de cada grupo de descendência. É possível identificar elementos de dois estilos narrativos contidos no relato de Max, as narrativas de tipo mítico e aquelas que tratam de eventos mais recentes (S. Hugh Jones, 1988, *apud* Andrello, 2006). Dessa forma, a referência ao surgimento dos povos indígenas na cachoeira de Ipanoré ao lado da indicação do deslocamento do rio Papuri em direção ao baixo Uaupés articulariam, assim, o tempo mítico aos acontecimentos posteriores da história tukano. Nesse sentido, a continuidade entre mito e história atestada entre os tukano (Andrello, *idem*, p. 405) também estaria sublinhada neste relato. Se considerarmos, por outro lado, os períodos delineados na narrativa mito-histórica, as trajetórias dos dois clãs que culminaram com a formação de Ananás, como temos indicado, localizar-se-iam em tempos mais recentes. Em relação à ocupação do rio Papuri, é importante observar que outros grupos além dos tukano por lá se fixaram, como os Desana e Pira-tapuia. Estes últimos teriam permanecido mais concentrados enquanto aqueles se dispersaram como os tukano.

O anúncio de terras melhores por parte de algum parente é a razão explicitada sobre o deslocamento. Max localizou no crescimento populacional o principal motivo para os deslocamentos. Na narrativa *Oyé*, como vimos, alguns episódios vivenciados pelos *Ye'pâ-masa*, envolvendo deslocamentos diversos ao longo do curso do rio Papuri

estão aparentemente relacionados a situações de brigas, rivalidades e doenças atribuídas à feitiçaria. Estas situações de conflitos aparecem em várias etnografias (Arhem 1981; Bidou 1976; Cabalzar 1995; C. Hugh-J 1979; Jackson 1983; Reichel-Dolmatoff 1971, *apud* Brandhuber, 1999). O crescimento populacional, apontado por Max, teria sido, então, o motivo da dispersão a partir do Papuri?

Segundo a narrativa de Max, o clã *Inapé-porã* haveria tratado a mudança com os *Sanadepo-porã*, seus “irmãos menores”, a quem caberia buscar um novo local. Um membro deste clã seguiu à jusante o curso do rio Uaupés em busca de um local com abundância em peixes, e, ao encontrar, teria construído a primeira morada, a roça e, depois, voltado para contar seus feitos a seus “irmãos maiores”. Com isso, os membros do clã *Inapé-porã* resolveram mudar do Papuri acompanhados pelos *Sanadepó-porã*. Os dois clãs tukano teriam vivido juntos durante muitos anos, possuindo cada qual sua maloca e dividindo a área de pesca como também a terra para fazerem suas roças. Aqui vale uma observação: relatos descrevendo trajetórias a partir da dinâmica em que grupos inferiores preparam terreno para a vinda de outros são comuns nessas narrativas.

Mas o relato recolhido de Luís Guido, irmão de Max, insere outros elementos nesta trajetória do Papuri ao rio Uaupés. Um homem branco chamado Lucas realizava incursões até o Papuri para contatar indígenas para trabalharem como remadores. Um desses indígenas era um tukano do clã *Sanadepó-porã*. Este tukano - que teria aderido ao nome de Duca (uma espécie de tradução de Lucas para a língua tukano, segundo Guido) - em viagens ao médio e baixo Uaupés onde trabalhava como remador, conheceu lugares com abundância em peixes e terras suficientes para o plantio de roças. Em decorrência disto, os *Sanadepó-porã*, após uma briga com seus “irmãos maiores”, teriam partido em direção ao baixo Uaupés seguindo as indicações de Duca. Também seria este o motivo e explicação do apelido *Duca-porã* ao clã *Sanadepó-porã*. Ou seja, o apelido do clã teria como origem uma relação entre um de seus membros e um comerciante. Estabelecidos no baixo curso do rio Uaupés, alguns homens do clã *Sanadepó-porã* teriam sido reconhecidos como *tusháua* pelos brancos. *Tusháua* era o chefe local e representante do grupo local para as relações com outros grupos ou civilizados.

A nomeação de *tusháua*, como vimos acima, é fenômeno frequente a partir da segunda metade do século XIX com a criação da Diretoria de índios. Do ponto de vista

Inapé-porã, os *Sanadepó-porã* não possuíam prerrogativas para ocupar tal posição. Esta situação teria apressado a vinda dos *Inapé-porã* para o baixo Uaupés. Já os *Sanadepó-porã* haviam se estabelecido em um local mais abaixo de onde se localiza Ananás atualmente, mas se deslocaram quando souberam da descida daqueles.

Trabalho compulsório e perseguição dos brancos passaram, então, a fazer parte da realidade vivenciada pelos dois clãs nesta região. Isto os teria levado a se deslocaram para as imediações do igarapé Japurá, tendo os “irmãos menores” se estabelecido na parte de baixo enquanto os “irmãos maiores” na parte mais alta. Talvez pela anterioridade e certo agenciamento das relações com os brancos pelos *Sanadepó-porã*, foi sobre os *Inapé-porã* que recaiu maior violência, de acordo com o relato de Guido. Contudo, ambos os clãs fugiram diversas vezes.

Segundo Luís Guido, havia um barracão utilizado pelos brancos no igarapé Tatapunha, abaixo de Ananás, próximo a Comunidade Monte Alegre, que era ponto de partida para a captura dos índios da região. A referência a Manduca, Manoel Albuquerque, como o principal entre esses patrões foi sublinhada. Manduca, considerado autoridade pelo SPI com provável poder de conceder patentes, aparece na bibliografia do rio Negro sendo um importante comerciante que se instalou no Uaupés no início do século XX (Andrello, 2006). Ele teria sido o primeiro civilizado a se instalar permanentemente no Uaupés com finalidade de exploração econômica obtendo controle sobre a região por cerca de vinte anos através do regime de endividamento. A Comunidade de Ananás é muito próxima ao sítio Bela Vista, onde vivia Manduca.

Tendo sido obrigados novamente a abandonar o igarapé Japurá, os *Sanadepó-porã* partiram para o igarapé Fumaça e os “irmãos maiores” para o igarapé Caranaí. Algum tempo depois e outra fuga. Os locais que se estabeleceram foram: cabeceira do Curicuriari, cabeceira do igarapé Capuari e cachoeira Yutuiru (onde se localiza atualmente a comunidade Tumbira). Depois seguiram até o topo da serra que fica entre o igarapé Capuari e o Uaupés, próximo a atual Comunidade São Pedro. Esses deslocamentos pela região do baixo Uaupés só teriam fim com a chegada dos missionários a Taracuaá, quando teria ocorrido uma trégua por parte dos comerciantes brancos (esses locais estão parcialmente identificados no mapa 3 da pág. 69).

O relato de Luís Guido indica que o contato com os brancos ocorrera ainda no Papuri tendo alguns indígenas, como parece ser o caso de Duca, uma relação de trabalho

estabelecida com os comerciantes. Uma briga entre os dois clãs teria sido determinante para o deslocamento ao baixo curso do rio Uaupés. Os integrantes do clã *Inapé-porã* ao darem-se conta do virtual prestígio e poder concentrado pelos “irmãos menores” na nova localidade, teriam efetivado a descida para o baixo Uaupés. É importante ressaltar que as versões coletadas, embora possuam elementos complementares, dizem respeito ao ponto de vista de integrantes de apenas um dos clãs, os *Inapé-porã*.

Max explica a descida a partir da necessidade de encontrar novas terras para plantio e com abundância em peixes. Como “irmãos maiores”, seu clã teria incumbido os *Sanadepó-porã* desta responsabilidade. Luís Guido, por sua vez, relatou a briga entre os dois clãs e o contato com um comerciante branco ainda no Papuri como fatores da descida dos *Sanadepó-porã* dentro do mesmo contexto de necessidade de terras melhores. Parece-nos, contudo, importante atentar para dois outros elementos: a referência a uma briga entre os dois clãs e as relações de hierarquia colocadas em evidência a partir da política estabelecida entre os *Sanadepó-porã* e os comerciantes brancos.

A genealogia que pude elaborar conjunto com Max e Luis Guido, chegou à geração dos integrantes *Inapé-porã* que vieram do rio Papuri para o baixo Uaupés. Esta geração é a quarta acima dos informantes atuais e, por uma estimativa (30 anos para cada geração), este deslocamento teria ocorrido há cerca de 120 anos atrás, ou seja, no fim do século XIX. Entretanto, o relato do viajante e naturalista Alfred Wallace em 1851 anuncia uma comunidade com aparente prestígio, o que se identifica pela descrição de grandes chefes presentes na ocasião de uma cerimônia de *caxiri* ([1853] 2004; p. 353-358). Se a descida dos membros *Inapé-porã*, condição a partir da qual os dois clãs teriam se estabelecido em Ananás, remonta ao final do século XIX, como interpretar a referência de Wallace a uma comunidade amplamente povoada em meados do mesmo século? O relato de Guido não revela, entretanto, se a comunidade havia sido habitada anteriormente. Neste sentido, a Ananás descrita pelo viajante poderia não contar com a presença destes dois grupos, informação, por sua vez, eclipsada pelos relatos. De qualquer forma, estamos trabalhando com hipóteses e dados aproximados e, nesse sentido, a estimativa a partir da genealogia coletada pode não estar precisa e o período do deslocamento a partir do Papuri dos membros dos clãs *Inapé-porã* e *Sanadepó-porã* pode ter acontecido em período mais recuado.

Listas contendo a classificação hierárquica dos clãs tukano em suas respectivas localidades serão reproduzidas no último capítulo. Duas delas, elaboradas pelo antropólogo-salesiano Bruzzi Silva (1962) e pelo tukano Gabriel Gentil (2005, p. 45-48), indicam a comunidade de Ananás como localidade do grupo *Waúro-porã*. Dessa forma, embora haja dados específicos - relatos e memória genealógica - não nos parece seguro informar qual grupo habitava Ananás neste período. Contudo, os deslocamentos dos dois clãs pelo baixo Uaupés deve ter ocorrido a partir da segunda metade do século XIX. Mas Ananás pode ter sido ocupada anteriormente por outros grupos tukano? Como na narrativa considerada no início do capítulo, *Wauro* é o nome dos chefes que haveriam baixado do Papuri muito tempo antes.

Temos visto que, segundo o relato de Luís Guido, reconhecidos como *tusháuas*, alguns integrantes *Sanadepó-porã* teriam alçado a uma condição diferenciada no contexto das relações no baixo Uaupés, o que, por sua vez, desagradara os integrantes do clã *Inapé-porã* e motivado sua descida. Passemos agora para o relato de Faustino, coletado na maloca da FOIRN com a presença de Luís Guido e Max. Faustino, também integrante do clã *Inapé-porã*, como dito, é reconhecido como alguém que viveu mais os “*tempos tradicionais*”, como disse Max, o que atestaria, por sua vez, legitimidade à sua fala e, ao mesmo tempo, revela um pouco sobre a forma de validação que se opera sobre as narrativas. Ou seja, sua trajetória de vida lhe reveste de maior autoridade para versar sobre o que chamam de “*conhecimento sobre a cultura*”.

Neste encontro foram abordadas, em língua tukano, a trajetória e posição hierárquica dos *Inapé-porã*. Ao fim do encontro Max revelou, resumidamente, em português, o que haviam conversado. Também foram retomados os lugares tradicionais dos tukano e a posição hierárquica dos primeiros clãs. Sobre a trajetória dos clãs, Faustino indicou que nos primeiros tempos habitavam o Papuri e começaram se multiplicar. Depois, iniciou-se o contato com os brancos e os índios eram capturados para serem remadores. Nesta época não existiam as Missões Salesianas de Iauaretê e Taracuí, 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, atual Comunidade Uriri. Faustino também indicou que no igarapé Japurá há três lugares antigos. Nesses lugares foram construídas as primeiras

malocas. Próximo ao lago Caranaí, local onde até hoje há um pé de castanheiro, foi o local de construção da primeira maloca. Nesse tempo, muito antes dos missionários ou do Manoel Albuquerque, ainda havia a utilização da flauta *jurupari*.

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, idem) como locais habitados pelos dois grupos principais dos *Ye'pâ-masa - Ki'mâro-wa'ûro e Ye'parã-oyé*. Embora a informação de Faustino dialogue com a narrativa *Oyé*, os nomes destes clãs não foram citados por ele. Outra informação importante no relato de Faustino diz respeito ao local específico onde os clãs se estabeleceram após a dispersão do rio Papuri: a ilha de Maku, atual Comunidade de Uriri. Ele também fez referência ao igarapé Japurá e ao lago Caranaí, onde teriam sido construídas as primeiras malocas.

O fato é que as informações contidas nos três relatos apontaram a ilha de Maku como o local onde se estabeleceram os *Sanadepó-porã* quando se dispersaram do rio Papuri. O estabelecimento em Ananás teria ocorrido por iniciativa dos *Sanadepó-porã* após tomarem conhecimento da descida de seus “irmãos maiores”. O igarapé Japurá, lago Caranaí e igarapé Fumaça, além das cabeceiras do Curicuriari e Capauari, a cachoeira Yutuiru e a serra que fica entre o igarapé Capauari e o Uaupés foram os locais das habitações desses dois clãs durante as fugas dos comerciantes brancos.

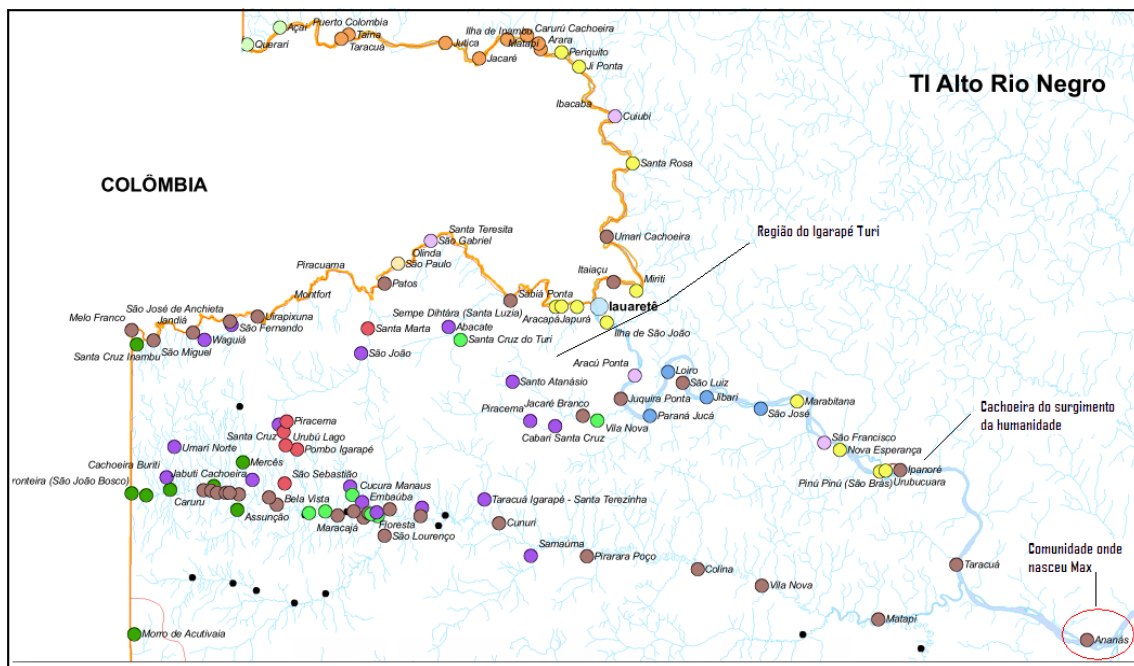
Os dois clãs teriam voltado a se estabelecer em Ananás somente com a chegada dos missionários Salesianos. Os motivos da dispersão a partir do Papuri alternaram entre uma imposição do clã *Inapé-porã* aos *Sanadepó-porã* para que estes procurassem terras melhores e a partida desses últimos, já familiarizados com a região do baixo Uaupés, após uma briga entre os dois clãs. O deslocamento dos *Inapé-porã* teria sido motivado também pelo reconhecimento dos *Sanadepó-porã* como *tuxauas*.

Ao que nos parece, o empenho de Max em contar com o relato de um parente mais velho, Faustino, vincula-se à tentativa de imprimir legitimidade à ocupação *Inapé-porã* sobre Ananás. O relato de Faustino ao indicar elementos precisos - os lugares onde foram construídas as primeiras malocas, a presença do pé de castanheiro, a referência a Manduca e às flautas do *jurupari* – pode ser interpretado a partir deste contexto de validação das narrativas. Mas, por que, afinal de contas, afirmar legitimidade sobre dada localidade é algo, aparentemente, tão importante?

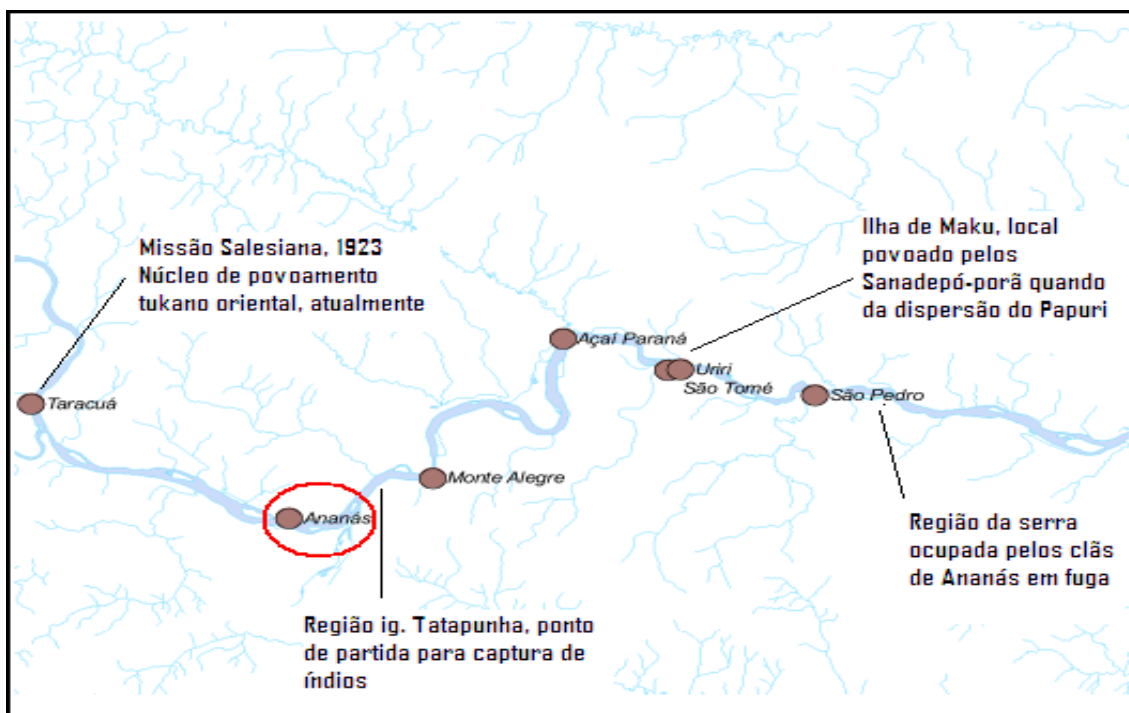
Embora não haja referência direta aos clãs de Ananás na narrativa *Oyé*, alguns pontos podem ser considerados. Eusébio, em seu relato, indicou que a saída do Papuri efetuado pelos *Inapé-porã* não tem relação com o conflito entre os irmãos *Ye'pârã* e *Yu'ûpuri*. Porém, o motivo real deste deslocamento não foi mencionado. Como relata a narrativa *Oyé*, este episódio de dispersão envolveu todos os grupos *Ye'pâ-masa* tendo provocado diferenciações nas trajetórias empreendidas pelos respectivos grupos. Embora não tenhamos esclarecido a relação entre os clãs de Ananás e esta dispersão, a indicação de Eusébio é, no mínimo, intrigante. Afinal, o que colocaria os clãs de Ananás a margem de um episódio tão importante? A referência de Eusébio a não vinculação do conflito entre os dois irmãos e a baixada para o Uaupés, não necessariamente, atesta para a manutenção desses clãs na região do Papuri. Ou seja, os clãs de Ananás podem ter efetuado deslocamentos anteriores à descida para o baixo Uaupés. A indicação da localização de membros do clã *Inapé-porã* na localidade de Pasto, na Colômbia, feita por Bruzzi Silva (1962) pode ser indicativo disto, como veremos no último capítulo.

A indicação de Bruzzi Silva (também mais amplamente considerada no quarto capítulo) de que o clã *Waúro* residia em Piracuara e em Ananás no passado também é muito intrigante. O nome cerimonial dos *Inapé-porã* não foi revelado nos relatos coletados. Nesse sentido, é plausível se questionar: qual seria a relação entre os *Inapé-porã* e *Yu'ûpuri Wa'ûro*? Embora não seja possível responder satisfatoriamente esta questão, o caminho percorrido até aqui evidencia que muita gente se deslocou ao longo da história e que a imagem da chefia, assim como os processos de fissão e fusão de grupos tukano, estão de alguma maneira, ligados à jusante, à baixada do rio, ao encontro com os brancos.

Território, localização e hierarquia são aspectos, aparentemente, associados de modo muito estreito na organização social Tukano. Evidência disso é que, para Max, elucidar os episódios que levaram os dois clãs a se estabelecer na mesma localidade implica imediatamente esclarecer suas relações hierárquicas. No próximo capítulo, retomaremos alguns episódios mais recentes ocorridos na comunidade de Ananás que nos fornecem elementos para observar algumas dinâmicas sociais ali desenvolvidas, para, finalmente, no capítulo quarto, abordar contextos específicos que envolvem a classificação hierárquica entre os Tukano.

Mapa 2 - O médio e alto Uaupés

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

Mapa 3 – O baixo Uaupés

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

3. Fragmentos de Ananás

O presente capítulo tem como objetivo apresentar algumas considerações sobre a comunidade de Ananás através de elementos específicos - relatos de Max sobre conflitos ocorridos na comunidade que envolve, principalmente, relação entre afins, inveja, acusações de feitiçaria, relações micro políticas de afinidade, moradia uxorilocal e co-residência entre clãs. Conflitos, acusações de feitiçaria e dispersões foram abordados, principalmente, a partir das considerações de Brandhuber (1999). Como exercício comparativo, também serão retomadas algumas considerações de Andrello (2006) e Chernela (1993) sobre histórias específicas de comunidades e co-residência entre clãs envolvendo legitimidade sobre chefia, território e produção de ânimo coletivo.

3.1. Morar em Ananás: perigos e conflitos

“Sempre parávamos em Ananás, quando íamos a campo, para passar a noite, mas depois descobrimos que se tratava de um lugar perigoso”. Com estas palavras uma pesquisadora que conheci em São Gabriel se referiu à Ananás, geralmente reconhecida como local de pouso durante as longas viagens pelo rio Uaupés. Mas qual seria, afinal, o perigo existente nesta localidade?

Comentei com Max que ouvira sobre os perigos que envolviam Ananás. Sem revelar o termo em língua tukano, ele disse que se trataria de uma “Casa de fantasmas” cuja principal característica incidia sobre o poder existente na mata em conduzir as pessoas a se perderem facilmente em seus domínios. Os “benzimentos”¹⁰, ao reproduzirem o trajeto percorrido pela cobra ancestral, fazem citação a todas as “Casas de transformação”. Evitar-se-ia, contudo, mencionar Ananás. Perguntei a Max por que teriam escolhido um local perigoso para construir uma comunidade. Ele respondeu que os *Sanadepó-porã* privilegiaram uma terra alagadiça, firme e boa para fazer roça, e um benzedor teria acalmado os seres invisíveis antes da chegada dos dois clãs.

É interessante observar que a referência a Ananás como um local mítico perigoso não impediu os dois clãs de aí construírem a comunidade. O estabelecimento,

¹⁰ Narrativas realizadas em contextos xamânicos específicos.

porém, não foi isento de cuidados. Como indicou Max, foram realizados “benzimentos” para bloquear ataques de seres invisíveis. O perigo que incide sobre Ananás enquanto uma “Casa de transformação” evidenciar-se-ia, também, nas práticas xamânicas de benzimento, como no fato da não citação. Distante do local de surgimento dos tukano e num local mítico perigoso, eis onde co-residiram os *Inapé-porã* e *Sanadepó-porã*.

Farei a seguir a descrição de dois episódios de conflitos que foram relatados por Max com informações etnográficas complementares. Acusações de feitiçaria e ataques xamânicos que na região são comumente chamados de “sopros” aparecem como elementos dessas histórias. A tentativa é a de perceber em que medida estes eventos ocorridos podem contribuir para a compreensão das dinâmicas ligadas à co-residência na comunidade.

3.2. Um pajé carapanã

Há uns setenta ou oitenta anos atrás um homem carapanã e uma mulher tukano do clã *Inapé-porã* se casaram. Os dois passaram, então, a residir numa área próxima a um igarapé do outro lado de Ananás, indicando um casamento uxorilocal, uma exceção ao padrão virilocal do alto rio Negro. O relato de Max não permitiu visualizar exatamente do que se tratava este local ocupado por este casal, mas parece se tratar de um sítio satélite de Ananás ocupado por moradores carapanã. Esse homem era pajé e algum tempo depois foi acusado de ter “soprado” a comunidade de Ananás. O efeito deste ataque xamânico foi uma espécie de febre que provocava a morte de uma pessoa todo dia. Os moradores da comunidade, antes de o acusarem do “sopro”, confiaram em seus conhecimentos como pajé para amenizar os efeitos daquela terrível febre. Em seus trabalhos para combater o mal causado, o pajé carapanã apontou um homem desana, também morador da comunidade, como culpado. Enquanto não era descoberto ele realizava benzimentos em troca de mantimentos e, assim, evitava que mais mortes ocorressem. Ou seja, o pajé causador da feitiçaria se apresentava como alguém disposto a amenizar os males causados, segundo ele, por outro morador da comunidade. Diante das mortes diárias, a comunidade inicialmente confiou em sua ajuda.

Um tempo após esse episódio, o pajé carapanã viajou para o alto rio Tiquié. Antes de partir, porém, pediu para que um dos moradores de Ananás, um índio tukano,

cuidasse de suas galinhas e cachorros. Neste período teria surgido o boato de que alguns moradores da comunidade, desconfiados de que era o pajé carapanã que havia “soprado” a comunidade, planejavam matá-lo. Ao saber deste plano, ele voltou rapidamente do alto rio Tiquié expulsando, a tiros, o homem a quem havia confiado seus animais. Este homem retornou à comunidade contando o ocorrido e, em reunião, chegaram à conclusão de que o pajé carapanã havia de ser o responsável pelo malefício e que, por isso, deviam matá-lo.

Naquela semana um pajé desana cunhado dos tukano havia chegado à comunidade e a ele pediram que preparasse um cigarro para a guerra¹¹. Os moradores de Ananás articularam-se com outros dois grupos tukano, um deles residente acima da comunidade e outro abaixo, na região de Tatapunha. Tendo combinado de se reunirem na madrugada, eles fumaram o cigarro preparado para a guerra às três da manhã e, pouco depois, ouviram um barulho no igarapé Ananás. O som, parecido com a queda de um corpo na água, foi identificado pelo pajé desana como prenúncio de vitória.

Às cinco e meia da manhã partiram em canoas à residência do pajé carapanã. Subiram o igarapé quando encontraram com alguns moradores. O pajé, que sabia do que estava sendo tramado, tinha escondido algumas espingardas pela maloca e preparado um cigarro. Quando o grupo de Ananás chegou à sua porta, ele saiu armado. Um velho morador de Ananás disparou, mas como ambos estavam protegidos os tiros não atingiam seus corpos. Após vários disparos, o grupo de Ananás acertou o sogro e dois meninos, filhos do pajé. Alguns índios carapanã conseguiram escapar. O pajé foi esquartejado e queimado. O grupo tukano retornou à comunidade por volta das dez horas da manhã.

O avô do Max, Elias, que não tinha participado do ataque, foi ameaçado pelos parentes que ainda estavam sob o efeito do cigarro. O pajé desana, para evitar outras mortes, fez outro cigarro, agora para acalmar os homens. Algumas meninas de Ananás subiram até Taracuí para avisar o padre do ocorrido que, a fim de tomar as medidas que lhe cabia, conduziu alguns moradores até São Gabriel da Cachoeira, onde permaneceram presos por alguns dias. Passou-se um bom período até que três homens

¹¹ O cigarro pode ser utilizado em diferentes tipos de situação, em contexto ritual (iniciação masculina) ou em situações cotidianas (para encurtar a distância de uma viagem ou oferecer proteção a um viajante, por exemplo). Eu recebi um maço de cigarros benzido por Faustino para usar contra inveja, proteção nas viagens e “mau olhado”.

carapanã da Colômbia desceram o rio para vingar seus parentes mortos. Já no baixo rio Uaupés, na altura da praia de Tatapunha, eles mataram alguns meninos enchendo suas bocas com areia. Esses índios colombianos seguiram até São Gabriel da Cachoeira e no caminho de volta foram surpreendidos e também mortos pelos tukano.

Max se recorda de receber conselho quando pequeno para não se aproximar de um índio carapanã. Na primeira vez que foi para o rio Tiquié encontrou uma senhora que sobreviveu ao episódio da morte do pajé, mas não abordaram o assunto diretamente. Outra sobrevivente reside em Santa Isabel do Rio Negro. Ele acredita que, sem a ajuda do pajé desana, todos iriam morrer, o que seria o fim da comunidade de Ananás. O cotidiano de Max o aproxima deste grupo historicamente rival: na secretaria da FOIRN trabalha uma mulher carapanã. Quando o questionei se esta situação era de alguma forma delicada, ele respondeu: *“provavelmente o pai dela saiba desse conflito, mas é melhor não relembrar, porque senão começa tudo de novo”*.

Ao se referir ao papel especializado de guerreiro entre as sociedades do Uaupés, Christine Hugh-Jones (1979) indica que o assassinato deve ser considerado como um ato extremo dentro de um conjunto de vários tipos de combate. No episódio descrito acima podemos perceber a mobilização entre membros de Ananás e comunidades vizinhas para empreender um ataque à casa daquele que recebia as acusações de feitiçaria. O alvo do ataque é um pajé carapanã que, de acordo com as acusações, vinha empregando ataques que resultavam em mortes aos membros da comunidade. Apesar de não ficar muito claro o motivo que levara o pajé a produzir aquelas mortes, a inveja é comumente acionada nesses contextos de acusações de feitiçaria. Também é perceptível a situação ambígua na qual os moradores de Ananás se encontram. Assolados por mortes inesperadas recorrem ao provável causador para evitá-las. Este quadro caótico e desconcertante acaba produzindo um ataque violento e revelador da potência combativa dos membros da comunidade. A aliança com moradores vizinhos e a ajuda de um pajé desana parece constituir-se como táticas escolhidas diante de tal situação.

O episódio que teve como desfecho o assassinato do pajé carapanã revela também a atuação do pajé desana. Como visitante na comunidade, é ele que direciona as acusações de feitiçaria para o primeiro, além de ser o responsável pelo preparo do cigarro de guerra e pela previsão do êxito da expedição. Os desana são reputados como

grandes pajés na região como todo. O pajé desana também interfere 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 referenciado no relato de Max como responsável pela resolução do conflito que poderia destruir a comunidade. O mal xamanismo, nos termos de Christine Hugh-Jones (1979), do pajé carapanã é combatido também por potências xamânicas (pajé desana). Moradores de Ananás e de outros grupos tukano participaram do desfecho do episódio, mas se isolarmos as duas forças xamânicas em questão temos a seguinte configuração: ambas vinculam-se a membros afins aos clãs de Ananás. Um deles mais distante, o Carapanã, outro mais próximo, o Desana. O primeiro é o acusado, o segundo o acusador.

3.3. Uma partida de futebol

Em 1989 chegou uma família desana de Teresita da Colômbia para residir em Ananás. Traziam consigo uma carta do capitão da comunidade de origem como recomendação. O pessoal de Ananás recebeu a família, parentes da mãe do Max¹². O primeiro a chegar foi um homem 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 eram passageiras, ou seja, teriam que se mudar após um período não muito longo. Esse princípio, por sua vez, não seria um indício de que a comunidade era ponto de parada de gente que descia o Uaupés? Em caso positivo, poderíamos sugerir que Ananás veio a ser um lugar florescente constituídos de descidos do Papuri e Tiquié, o caso mais acima relatado, referente ao pajé carapanã, apoia tal hipótese, mas indica também que, ainda que florescente, o lugar facilitava a ocorrência de feitiçaria. A existência de uma regra várias décadas depois parece-me, precisamente, uma tentativa de contornar o problema. O fato é que essa regra valeu para a família colombiana e dois ou três anos após sua chegada foram avisados de que não poderiam mais ali permanecer. Um desentendimento seguiu-se a esta situação e membros do clã

¹² A mãe de Max é pira-tapuia, assim como a mulher da família de Teresita em questão.

Sanadepó-porã acabaram os expulsando. A família seguiu para a Comunidade do Balaio. Passado algum tempo o jovem desana se enforcou. Seu pai haveria morrido no Balaio três anos após seu filho.

Antes de sair de Ananás, e aqui o ponto central desta história, o velho disse durante a discussão que todos abandonariam a comunidade em consequência da expulsão de sua família. Isto ocorreu em meados de 1992. Max recorda-se que, em novembro de 1993, araras invadiram a comunidade. Eram tantas e tão ferozes que comiam o pé de açaí do fruto até a raiz. Mas em que sentido esses pássaros anunciavam uma iminente tragédia? Pássaros geralmente são mensageiros de males que ocorrerão num futuro próximo, explicou Max. Embora isto não possa ser generalizado para todos os pássaros, na narrativa *Oyé* (idem, p. 85) temos a indicação de que alguns deles, *mirikthá*, em língua tukano, são considerados *Dihâri Masa*, “gente que faz a vida se encolher”, agouros de morte.

Apesar da preocupante presença das araras, a vida na comunidade seguiu. No entanto, por ocasião de uma partida de futebol, o animador - o responsável pelas atividades esportivas da comunidade - exigiu propriedade sobre a bola após o jogo. Seguiu-se uma discussão e ele levou um tiro de um homem *Sanadepó-porã*. O cunhado do animador, do clã *Inapé-porã*, revidou com outro tiro sobre o homem que havia efetuado o primeiro disparo e o matou. O animador acabou sendo salvo. Como consequência desse episódio ocorreu uma dispersão generalizada em Ananás.

Visitei a Comunidade do Balaio, uma das comunidades da TI Balaio, localizada dentro do Parque Nacional do Pico da Neblina, próximo à fronteira com a Venezuela. Essa localidade tem a especificidade de ter sido formada por pessoas que saíram de Pari-Cachoeira devido à perseguição dos missionários salesianos¹³. Na ocasião conheci Casimiro, um senhor com mais de noventa anos de idade, pai de Álvaro Tukano, reconhecida liderança indígena nacional. Não tive oportunidade nem intimidade para perguntar sobre a família desana de Teresita que residiu em Ananás. Para minha surpresa voltei a encontrá-lo nas ruas de São Gabriel alguns dias depois. Nesta ocasião, perguntei a ele se conhecia tal família. Muito simpático, ele contou que o velho desana morou em Yá-Mirim, comunidade vizinha ao Balaio, e teria voltado para

¹³ 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.

Colômbia após o suicídio do filho. Casimiro também disse que ele era *bayá*, cantor/dançarino, além de confirmar que sua mulher era pira-tapuia de Teresita, Colômbia.

Christine Hugh-Jones (1979) aponta que residentes de fora 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 indica que eles nunca estão totalmente integrados na vida ritual da comunidade. Um dos fatores que determinariam a incorporação desses moradores é a ambição de um chefe em aumentar seus seguidores para que se tenha potencial econômico para realizar reuniões e rituais frequentes. Neste sentido, os moradores de fora teriam uma importância econômico-ritual especial para a comunidade. A incorporação de moradores extras se relacionaria, dessa forma, com a capacidade de produção de excedente econômico necessário para a promoção de festas e rituais. Mas no caso de Ananás temos observado que pode se tratar de um local estratégico de parada para os que descem, onde eventualmente poderiam se estabelecer antes de conseguir seu próprio lugar. Para verificar tal hipótese, no entanto, seria importante levantar as histórias não só de Ananás, mas de outras comunidades do baixo Uaupés.

No caso da família que passou a residir em Ananás, a esposa pira-tapuia possui relação de afinidade com o clã *Inapé-porã*. A mãe do Max é uma mulher pira-tapuia que residia virilocalmente na comunidade, casada com um homem tukano e parente da mulher pira-tapuia de Teresita. O velho desana, dessa forma, vale-se da ligação de sua esposa com o grupo de Ananás para estabelecer residência no local. Ou seja, os Desana são co-afins dos Tukano de Ananás. Outros elementos complementares associam-se à desejada permanência na comunidade, como a carta de recomendação emitida pelo capitão da comunidade de origem. Embora não seja possível mensurar em que medida o documento influencia a incorporação desses moradores, o que parece fundamental para garantir o espaço para a construção da casa é o empenho demonstrado pelo jovem nas atividades cotidianas da comunidade. Neste sentido, estaria subscrita a importância econômica dos moradores extras observada por C. Hugh-Jones (*idem*).

Embora não seja possível identificar os motivos pelos quais a família de Teresita procurava uma nova comunidade rio abaixo, muito menos o porquê escolheram Ananás, é importante observar que o movimento de descida parece perdurar

historicamente, o que se verifica pela grande quantidade de índios do alto rio Negro em Manaus, por exemplo. O desenrolar conflituoso ocorrido na comunidade envolvendo discussões, a expulsão da família e as ameaças de feitiçaria, a morte ocorrida em consequência de uma briga, bem como os acontecimentos relatados por Casimiro indicam, em minha opinião, a importância deste episódio no quadro das últimas transformações ocorridas na comunidade. Afinal, uma das consequências deste conflito diz respeito à última dispersão generalizada que esvaziou Ananás.

Se nos atentarmos para os membros envolvidos na briga ocorrida após a partida de futebol localizaremos no cerne do conflito dois homens representantes dos clãs de Ananás. O homem morto pertencia ao clã *Sanadepó-porã* e o assassino ao clã *Inapé-porã*. O animador não era residente em Ananás, mas sim cunhado do homem *Inapé-porã*. Embora tenha sido atingido pelo homem *Sanadepó-porã*, o animador acaba sobrevivendo, o que não acontece com seu agressor, morto por um tiro pelo membro do clã co-residente. O homem *Inapé-porã* ao sair em defesa de seu cunhado, o animador, acaba cometendo um assassinato. Ou seja, se o conflito envolve dois co-residentes antigos, o estopim refere-se às relações estabelecidas com um homem mais recentemente incorporado à comunidade. Não sabemos, contudo, de que etnia e ex-morador de qual comunidade pertencia o animador.

De uma maneira geral, se avaliarmos o conteúdo das ameaças do velho desana, pode-se inferir que, de certa maneira, elas se concretizaram. Quando o velho anuncia durante a discussão que todos acabariam abandonando a comunidade não é possível presumir de que forma isto se realizaria. Permeada por elementos míticos, como a presença repentina de bandos de araras, e materializada a partir de um evento peculiar – uma briga durante uma partida de futebol –, o agouro do *bayá* colombiano atinge justamente o ponto central da conformação sociológica estabelecida em Ananás, a co-residência estabelecida entre os dois clãs tukano. Como sugestão, é possível questionar em que sentido o atributo de *baya* tornaria o morador colombiano capaz de tal feito, pois Max fez uma associação direta entre a ameaça do velho e o episódio do assassinato.

3.4. Conflitos, rupturas, dispersões

Em nossas primeiras conversas, Max apontou que as possíveis razões para a tragédia que assolou Ananás – o assassinato de um morador seguido pela migração generalizada – tinham a ver com o poder e riqueza da comunidade. Em uma época de esplendor, tinham gado, escola e participavam ativamente do processo de reivindicação por demarcação das terras indígenas. Por sua vez, acusações de feitiçaria, inveja e migrações aparecem como elementos importantes nos episódios relatados.

No artigo “*Why Tukanoans migrate? Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil)*”, Brandhuber (1999) tece considerações interessantes sobre as migrações ocorridas entre os grupos tukano. A autora sugere que os fatores econômicos não são as únicas causas e tende a localizar nos conflitos, processos de fissão dos grupos indígenas e na alta mobilidade espacial as raízes desses movimentos migratórios. A autora também considera as recentes aspirações de ascensão social vinculada à importância atribuída à educação. Religião, idade e gênero também são categorias analíticas utilizadas para compreender os deslocamentos da vida comunitária em direção a pequenos centros urbanos, como São Gabriel da Cachoeira.

Segundo Brandhuber, Goldman (1963) e C. Hugh-Jones (1979) argumentam que as tensões sociais não são socialmente aceitas. Quando sentimentos desequilibrados e doentios tornam-se insuportáveis, existem duas possibilidades: a pessoa que é a causa das tensões ou as outras vão embora. Para a autora, as brigas talvez sejam a principal razão para a migração permanente, pois em todos os casos investigados as famílias chegaram a um ponto em que algum tipo de discussão tornou desconfortável a vida na comunidade. Apesar da dificuldade que encontrou ao abordar os conflitos com os informantes indígenas, estes seriam a principal razão da migração para São Gabriel, recorte analisado pela autora.

Brandhuber observa que as sociedades do rio Negro são geralmente descritas a partir de suas relações harmoniosas na vida cotidiana. Informantes indígenas, mas também o Estado e as Igrejas, localizam na educação, na busca por trabalho e atendimento médico os principais motivos para os deslocamentos. Para a autora, somente a partir de um grau de conhecimento razoável entre o pesquisador e os nativos é que se iniciariam as alusões aos conflitos que, enquanto categoria de análise, 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. O conceito de mobilidade, por sua vez, corresponderia à 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 diferente daquela que a pessoa nasceu) são interrompidos por um dos lados. Para Brandhuber existem fortes evidências que indicam a migração e a mobilidade como elementos inerentes ao sistema sociocultural do noroeste amazônico. A alta mobilidade espacial do rio Negro também poderia ser comprovada 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 (idem) 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 "feitiço" vinculado às doenças.

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

Em termos gerais, as indicações de Brandhuber dialogam com os relatos recolhidos acerca dos episódios de conflitos e migrações envolvendo os moradores de Ananás. Seja na indicação de Luís Guido sobre o possível desentendimento que teria motivado os *Sanadepó-porã* a partirem em direção ao baixo Uaupés ou nos casos de acusações de feitiçaria narrados por Max, as dispersões generalizadas em alguns períodos da história de Ananás são intimamente ligadas às brigas e conflitos vivenciados por ambos os grupos, mas também potencializadas pelos contatos com os comerciantes e patrões do baixo Uaupés. É interessante observar que o poder e a riqueza de Ananás como razões das migrações que assolaram a comunidade foram relatados por Max nas primeiras conversas que tivemos. O episódio do assassinato do pajé carapanã e os detalhes envolvendo o conflito com a família colombiana, por exemplo, só foram relatadas em nossa última conversa. Poderíamos pensar, nesse sentido, em como se articulariam prosperidade econômica e relações sociais equilibradas.

Brandhuber observa que uma “catástrofe natural” geralmente indica a ocorrência de um “sopro” sobre alguma vítima. No caso de Ananás, a invasão de grupos ferozes de araras foi interpretada pelos moradores como sinal de que alguma feitiçaria havia sido realizada contra a comunidade. Como indica Andrello (com. pessoal), toda desgraça que abate sobre a comunidade é lida como evidência ou manifestação dos atos de alguém e deve-se buscar as razões sempre no quadro das relações sociais novas ou antigas. Nesse sentido, uma “catástrofe natural” sempre deve ser interpretada a partir das relações sociais em evidência.

A dispersão generalizada após uma morte intempestiva – o assassinato que ocorreu no episódio da briga durante a partida de futebol, por exemplo – é apontada como uma consequência frequente entre os grupos do rio Negro. Por fim, as acusações de feitiçaria estariam intimamente ligadas às relações sociais em desequilíbrio, tendo como uma das consequências a migração de parte dos envolvidos diretos ou seus parentes. A partir dessas considerações é possível elaborarmos a seguinte reflexão: como eventos relacionados às migrações, conflitos e rupturas vincular-se-iam à própria ‘estrutura social’ do povo tukano? Ou ainda, o que agiria a favor e contra na manutenção do bom estado de ânimo em uma comunidade?

Goldman (1963) observa que um processo permanente de formação e fissão de entidades sociopolíticas implicaria na não emergência de um sistema mais efetivo de

hierarquia. Por sua vez, a exogamia e 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 se faz 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”. Nesse sentido, 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).

3.5. Outras comunidades, outras histórias

Conflitos, rupturas e dispersões não se restringem à história da comunidade de Ananás. Nesse sentido, apresentarei o relato do tukano Moisés Maia sobre a comunidade do Pato, importante núcleo tukano do rio médio rio Papuri, transcrito por Andrello (idem, p. 202-206) como um esforço de análise comparativa à trajetória da comunidade de Max. Em seguida, retomarei algumas considerações de Janet Chernela (1993) a respeito de sua etnografia entre os Wanano e possíveis aproximações com os casos descritos de Ananás.

A trajetória recente da Comunidade do Pato é abordada por Andrello por meio do relato de Moisés Maia, seu primeiro capitão eleito, na década de 1970. Segundo o autor, o caso de Moisés parece combinar os elementos primordiais para credenciá-lo a ocupar tal posição: o prestígio pelo fato de pertencer a um clã de alta hierarquia associado às habilidades conquistadas a partir da convivência com os brancos. Sua biografia envolve anos de permanência na Missão de Iauaretê, onde cursou os estudos básicos e trabalhou como carpinteiro. De volta à comunidade, passou a ministrar aulas para as crianças e, como uma iniciativa precursora ao processo de implantação de escolinhas rurais nas comunidades, equipou a comunidade com uma. Alguns elementos

de sua trajetória e da comunidade presentes em sua narrativa podem dialogar com informações obtidas sobre a comunidade de Ananás. Vejamos.

Situada em um ponto médio do rio Papuri, Moisés indica que a comunidade do Pato assistiu a mudanças significativas em seu tempo como capitão. Ele se empenhou na proposta de transformar o local em um modelo para o rio Papuri, com a construção de uma capela e a sede de uma filial de uma cooperativa criada em Iauaretê para projetos de artesanato, criação de gado e serraria. Moisés Maia pretendia fazer surgir ali uma “vila”, juntando, além de seus tradicionais moradores tukano, os cunhados desana e pira-tapuia. Tendo eles aceitado sua proposta quando convidados, a ideia era ter bastante produção agrícola, uma escola grande e artesanato escoado via cooperativa.

Andrello observa que os Tukano, e seus vizinhos do médio Papuri, teriam aderido ao que idealizavam as agências indigenistas que atuavam na região¹⁴. Os planos idealizados por Moisés não se concretizaram. Com a redução das vagas do internato da missão, vizinha de Iauaretê, muitas famílias passariam a se mudar para Iauaretê a fim de cuidarem dos filhos que prosseguiam nos estudos. Na opinião de Moisés, a saída das famílias para Iauaretê é uma das principais causas do fracasso dos projetos da comunidade do Pato. Ele próprio se mudou para Iauaretê quando viu seu gado diminuir, em 1980.

Para o autor, os planos de formar uma grande comunidade no Pato, tendo como co-residentes os Tukano, Pira-tapuia e Desana, foi um intento de prosseguir com o objetivo de “entrar na civilização” e, ao mesmo tempo, expandir o ideal que *“subjazia às antigas relações que tinham lugar nas malocas”* (idem, p. 205). Neste sentido, elementos como a partilha cotidiana e os rituais coletivos sublinhavam a atmosfera da identidade interna, assim como davam ao líder a certeza de que possuía uma grande família.

O termo “capitão” adentrou o Papuri junto com um grupo de militares que subiu esse rio com a missão de reconhecer e demarcar a fronteira com a Colômbia, nos anos 1930. Tendo sido atribuído no início pelos militares ao próprio chefe, que era o responsável por receber a comissão, com o passar dos anos, e a interferência da Missão, outros homens passariam a ser elegíveis para o cargo. A desenvoltura no trato com a

¹⁴ Nas palavras do autor, o *“assim chamado ‘desenvolvimento comunitário’ preconizado por antropólogos ligados à FUNAI”* (idem, pg. 204).

Missão e na organização da comunidade de acordo com os novos padrões aliada às prerrogativas de ser uma “pessoa acolhedora” garantiria a credibilidade do capitão junto aos parentes e cunhados. Apesar desses fatores serem atendidos no caso da comunidade do Pato, um grave incidente durante uma festa de *caxiri* consta nas memórias de Moisés Maia: o assassinato de seu sobrinho por um cunhado desana que então residia na comunidade.

Morando uxorilocalmente, o homem desana veio a ter relações sexuais com as duas irmãs da sua esposa. Durante uma festa o mal-estar presente entre seus parentes se transformou em uma briga e o homem desana matou seu cunhado tukano com uma facada no pescoço. O pai do jovem morto e o homem desana se retiraram da comunidade, mas uma divisão preexistente na comunidade não tardou a aflorar. O cunhado desana era ligado por afinidade a uma das linhas de descendência do clã tukano do Pato, o qual tinha suas rivalidades com a linha à qual pertencia o jovem morto. Morando em margens opostas de um igarapé que divide a comunidade, as diferentes linhas passaram a se evitar.

Com o passar dos tempos a tensão decorrente deste episódio foi se amenizando e a família tukano que se retirou na ocasião retornou à comunidade, época, porém, que muitas famílias começaram a partir para Iauaretê. Embora Moisés aponte este último fator como o principal responsável pelo esvaziamento da comunidade, o assassinato do sobrinho, durante o tempo em que era capitão, é lembrado pelos seus familiares como o que o marcou mais profundamente. Como exercício comparativo, podemos observar que a trajetória da comunidade do Pato também envolve o abandono da comunidade por muitas famílias. Neste caso, a dispersão relacionar-se-ia, entre outros fatores, a um assassinato causado pelo descumprimento de regras morais em contexto de relações de afinidade envolvendo residência uxorilocal. Retomemos algumas indicações feitas por Chernela (1993) sobre hierarquia e co-residência de clãs entre os wanano, também com o objetivo de análise comparativa à trajetória da comunidade de Ananás.

Chernela (*idem*) em sua monografia sobre os Wanano, etnia tukano oriental do rio Uaupés, discute questões relativas à hierarquia tradicional e co-residência de clãs a partir de 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.

A aldeia wanano de Curideri com cerca de 80 pessoas localiza-se no alto rio Uaupés e era, então, 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 e pertencia ao clã menor *Orelha de Sarigue*. Organizou-se uma eleição cujo vencedor acabou sendo Edu, sobrinho de Dahsiro.

Chernela argumenta que o resultado das eleições sugeriu a força da hierarquia tradicional. Após a vitória de Edu o que se seguiu foi 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, apresentar muitas danças que evidenciavam a prosperidade do clã e adquirir mercadorias importadas e utensílios para a comunidade sempre representando o grupo com sua oratória memorável e recebendo com muita simpatia os visitantes. Se esta “afluência” era a característica identificada a partir da boa liderança, Edu, pelo contrário, foi mencionado pela sua “secura”, o que, em grande medida, relacionar-se-ia à sua falta 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 função desagradável 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 ao gritar 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 a autora, na sociedade 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.

Como indica Chernela, a hierarquia entre os povos do Uaupés é uma instituição baseada na descendência, com posições teoricamente herdadas e fixas. Porém, desvios neste modelo, como a manipulação de posições, também seriam típicos desses sistemas baseados na hierarquia. O caso da comunidade wanano de Bucacopa, onde presenciou uma tentativa de manipulação da posição hierárquica, é um bom exemplo sobre isso.

Em Bucacopa, residiu o mais alto clã wanano em hierarquia, os *Biari Pona*. Durante sua estadia nas aldeias vizinhas de Soma e Yapima em 1979, este clã contava com um único membro - uma mulher chamada Nicho casada com um homem desana e com dois filhos – estando fadado ao desaparecimento com a sua morte. Neste contexto, desenvolveu-se um conflito aberto sobre o controle do lago da comunidade envolvendo dois outros clãs co-residentes, os *Wari Yuturia*, “irmãos menores” dos *Biari Pona* e o

clã desana *Simi Paro Pona*, este último com uma aliança de matrimônio contínua com os *Biari Pona*. Um terceiro clã maku havia morado na comunidade, mas partira com o declínio dos *Biari*, do qual eram empregados. 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 do clã *Biari Pona*.

O clã *Biari Pona* ocupara em Bucacopa a área da grande cachoeira. *Biari*, seu ancestral fundador, parece ter sido um poderoso xamã. No mito ancestral do clã, *Biari* veste-se com seus poderes e toma posse de seu assento. Ao fazer isso, apenas sua cabeça, transformada em pedra, permanece na terra. O seixo sagrado em Bucacopa seria a cabeça transformada de *Biari* e um sinal de sua proeminência como um antepassado poderoso cuja autoridade ainda prevalece. Os membros *Biari Pona* atribuem o declínio do clã ao trabalho de feiticeiros dos *Wari Yuturia* por motivos de 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" e, por isso, sem qualquer autoridade sobre o território. Já os *Wari Yuturia* têm uma relação subordinada com os *Biari*, tendo recebido o controle sobre os peixes do lago em troca de serviços prestados. Mas com a ausência de homens *Biari*, os desana usaram a autoridade de Nicho para manejar a área de pesca. Os *Wari Yuturia*, entretanto, não reconheceram a autoridade do clã desana *Simi Paro Pona*, fundamentando seus pleitos a partir da hierarquia. Além do controle sobre o lago, exigiam o reconhecimento como membros do 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 de 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 a cidades colombianas voltem para manter o controle da localidade. Em

cartas a sobrinhos anunciando sua morte, ela dramatiza o fato, segundo Chernela, de que a descendência, e não a residência, determinam os direitos de um clã.

De acordo com a autora, o caso 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. Desta forma, as regras de parentesco determinam que um clã de alta hierarquia administre estes domínios. Também prescritos em termos de descendência, os direitos de uso são acompanhados por obrigações que ligam o distribuidor ao destinatário.

A morte do descendente masculino último dos *Biari Pona* rompeu a ordem estabelecida e criou uma crise envolvendo o controle sobre os recursos. A propriedade é coletiva, mas não há nenhum homem em Bucacopa para atuar como o administrador legítimo dos recursos e cumprir as obrigações associadas a este papel. A autoridade de Nicho é insuficiente porque não possui a prerrogativa masculina de produzir descendência *Biari*. Chernela chama a atenção para o fato de que nenhum dos outros vinte e cinco clãs wanano interferiram no episódio. Nicho, por sua vez, não reconhece a autoridade dos *Wari Yuturia* sobre a área em disputa e apoia o direito desana em controlar este 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 e mítico-histórico próprio para legitimar essas reclamações. Os *Wari Yuturia* insistem no controle sobre a área de pesca. Chernela sugere que a situação em Bucacopa exemplifica o problema contemporâneo da desintegração social entre hierarquias tradicionais. As partes em disputa procuram manipular a ordem dos clãs, embora esta seja fixa. Ela indica que ao longo do rio Papurí há numerosos sítios que pertencem a clãs extintos com residentes que se consideram ocupantes temporários e não proprietários legítimos. Aponta ainda que, como as classes de clãs são compostas de cinco ou dez clãs, a manipulação não é facilmente acessível.

Quando Nicho se consultou com o grande xamã *Olho de Peixe* foi aconselhada a deixar Bucacopa. Este conselho indicaria a cumplicidade tácita com a mobilidade ascendente *Wari Yuturia*. Exilada em 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, uma decepção que se refere ao deslocamento histórico e eventual extinção de seu clã. O caso relatado de Bucacopa retrata uma crise em que o clã de antiga posição de servo, *Wari Yuturia*, busca usurpar o status de chefia do clã em declínio, os *Biari Pona*. Em resposta, o clã desana tenta impedir o acesso aos recursos. Para Chernela, a desorganização social é permeada por esforços de manipulação e criatividade. As partes em conflito funcionam dentro do mesmo sistema de regras, cada qual, porém, tentando justificar seus próprios fins.

Embora o caso de Bucacopa descrito por Chernela anuncie um conflito entre dois clãs co-residentes interessados no controle da área de pesca da comunidade, outros elementos participam do episódio. Neste sentido, a existência do seixo sagrado como representante do poder ancestral *Biari* ali presente, as acusações de que a feitiçaria provocara o declínio deste clã 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. Crise esta que acaba envolvendo a tentativa de mobilidade ascendente do clã *Wari Yuturia* e o questionamento sobre seu arcabouço ritual e mítico-histórico para legitimá-la. Por fim, o drama vivido por Nicho como último membro dos *Biari Pona* revelaria que a descendência e não a residência determinam os direitos do clã. Enquanto o clã desana *Simi Paro Pona* não consegue reverter a condição de moradores externos de seus membros, os *Wari Yuturia* garantem o acesso aos recursos através da reivindicação e manipulação hierárquica.

Se, como propõe Chernela, é a descendência e não a residência que garantem os direitos de clã sobre um determinado território, quais seriam os legítimos moradores de Ananás? Nenhuma referência a um local sagrado ou mito de um ancestral de origem constam nos relatos recolhidos. A própria história contada pelos *Ye'pâ-masa* localizam seu surgimento no rio Papuri. Está bem claro, neste sentido, que Ananás não seria uma localidade destinada a tal ou qual clã. Embora Ananás, aparentemente, não seja um local com referências míticas a uma ocupação específica, um relato de Max abordou, ainda que em outros termos, esta questão. Quando ele se referiu à ocupação indígena do baixo Uaupés argumentando que esta área não fora ocupada até a chegada dos tukano, de alguma forma compartilhou um ponto de vista específico acerca do significado da ocupação ocorrida pelos clãs de Ananás. Ou seja, embora não haja a associação da

ocupação tukano a um tema cosmológico específico, como no caso de Bucacopa, não é possível dizer que alguma base argumentativa não tenha sido construída sobre tal processo. Ao dizer que nenhum grupo indígena habitara a região do baixo Uaupés anteriormente, Max, de certa forma, atribui autoridade à ocupação tukano e, em consonância à hierarquia tradicional, ao controle pelos *Inapé-porã*. O argumento de Max seria mais histórico que mítico, mas, no limite, produz efeitos equivalentes.

Ainda que em algumas conversas Max tenha indicado seu interesse em descobrir o verdadeiro lugar de origem de seu clã na região do Papuri, isto não parecia maior que seu desejo de retorno de antigos moradores à Ananás. A referência genérica ao Papuri e específica a Ananás enquanto local tradicional de moradia de seu clã talvez indique este anseio. Mas por que haveria esta preponderância sobre Ananás? Ou seja, por que retomar a história de Ananás seria mais interessante que investigar o local de origem dos *Inapé-porã*?

Na narrativa *Hausirõ Porá*, clã tukano que se deslocou do Papuri em direção ao rio Tiquié, temos uma consideração 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, p. 237).

Em um contexto que não conta com nenhum integrante *Inapé-porã* atualmente, Ananás, como vimos, passou por um intenso processo de dispersão de seus moradores a partir de uns vinte anos atrás. Os membros desse clã partiram para diferentes destinos tendo se estabelecido em cidades como São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, no baixo rio Negro e em sítios pelo baixo Uaupés, como é o caso de Faustino. O desejo de Max em conseguir fazer seu povo retornar a Ananás parece torná-lo uma espécie de liderança tradicional no sentido de promover a (re) construção de uma comunidade. É instigante aproximar, em suas devidas proporções, a trajetória de Max a de Nicho, descrita por Chernela. Ainda que os motivos sejam distintos em muitos sentidos, algo me parece comum: algum sentimento de impotência frente ao declínio de seu clã e, atrelado a isso, de uma dada localidade.

No que diz respeito à co-residência entre os clãs de Ananás, diferentemente ao que acontece em Bucacopa, não há tentativas de alteração de posição hierárquica ou relato de alguma crise de liderança envolvendo recursos específicos. Embora Luís Guido tenha fornecido referências vagas quanto à produção e cultivo da roça, os dois clãs aparentemente concordavam quanto ao manejo dos recursos da comunidade. Nesse sentido, se é que é possível identificar algum conflito ou discordância no que diz respeito à residência, talvez isto se localize mais no que se refere as motivações originais da partida do Papuri para o Uaupés. Ou seja, teria sido após uma briga entre os clãs ou os *Sanadepó-porã* partiram na frente como obrigação enquanto “irmão menor”. Ambas as versões, no entanto, podem se complementar e referem-se a relatos de somente um dos clãs. Como não contamos com relatos de membros *Sanadepó-porã* certo limite de análise se impõe. Por outro lado, podemos observar que o desejo de Max em produzir um registro escrito reafirmando a posição hierárquica das *Inapé-porã* refere-se às discordâncias em relação à hierarquia entre os clãs co-residentes.

3.6. Pequena imagem de Ananás

Um relativo equilíbrio parece ter permeado as relações de co-residência entre os dois clãs tukano de Ananás, o que não pode ser afirmado em relação aos moradores de fora e afins. Vimos que a grande última dispersão ocorrida na comunidade vincula-se a um episódio envolvendo o conflito com uma família colombiana que por lá havia se estabelecido. Ao serem informados que deveriam abandonar a comunidade seu membro mais velho lança uma espécie de maldição sobre Ananás. O posterior assassinato decorrente de uma briga com motivos, aparentemente, triviais é interpretado pelos moradores como concretização da ameaça feita pelo velho *bayá* desana. O conflito que se desenrolou com o assassinato do pajé carapanã envolve, por sua vez, a moradia uxori-local. Mesmo que este pajé tenha se estabelecido na outra margem do rio, as relações que ele estabeleceu com os moradores de Ananás são evidentes, como o fato de ter reclamado a ajuda de um morador da comunidade para cuidar de seus animais quando de sua viagem ao Tiquié. Nesse sentido, em ambos os casos com desenrolar conflituoso, a questão da legitimidade com relação à residência parecem estar presentes.

Um relato de Max sobre liderança política na comunidade também é interessante. Disse ele que haviam pessoas que não eram “originais” da comunidade,

como certo Olímpio, tukano, embora de outro clã, que com grande habilidade acabou se transformando em capitão. Com uma boa ligação com os missionários Salesianos, teria trabalhado muito para melhorar a escola e as casas. Em momentos de desentendimentos, porém, os moradores tradicionais de Ananás o atacavam dizendo que Olímpio não era dali e que podia ir embora se eles assim decidissem. Max reflete que pessoas que tradicionalmente não pertencem a Ananás têm ocupado a posição de capitão por conta de seu perfil e habilidade. Entretanto, pondera que o estilo tradicional também é observado, exemplificando que um membro *Sanadepó-porã* sempre ocupava a função de vice-capitão em respeito a sua residência tradicional. É interessante observar, no entanto, que uma postura aparentemente flexível (a chefia ocupada por um morador extra) se revela ortodoxa quando um conflito se anuncia. Nesse momento, a hierarquia e os costumes tradicionais, por vezes eclipsados, revelam-se presentes. Não menos interessante, parece-me, é o fato de a comunidade operar com situações distintas de chefia política, como a função de capitão atribuída a um membro de um clã tradicionalmente não residente.

Um relato recolhido junto a Luís Guido, irmão de Max, enriquece a perspectiva de que as sociedades do Uaupés se prestaram, de muitas formas, a manter elementos da hierarquia tradicional. Neste caso, porém, no que diz respeito às intervenções dos missionários. Guido relatou que os Salesianos da Missão de Taracuí ensinavam que diante de Cristo todos eram iguais. As ameaças verbais e até mesmo algumas agressões físicas eram recursos utilizados na tentativa de desarticular a hierarquia tradicional. Guido relembra que, no internato, ao formarem as filas no refeitório durante as refeições reproduzia-se em cada posição a ordem de surgimento que classificava os maiores dos últimos posicionados na hierarquia tukano. Imperceptível aos olhos missionários mantinha-se no cotidiano a diferenciação tradicional.

Mas voltando ao tema da co-residência em Ananás, o fato é que o episódio mais grave ocorrido na comunidade se refere ao assassinato de um morador *Sanadepó-porã* por um *Inapé-porã*. A briga durante a partida de futebol tomou proporções desastrosas, pois afetou diretamente os dois clãs que dispunham de prerrogativa de residência permanente em Ananás. O conseqüente abandono generalizado que se seguiu, ainda que relativamente revertido com o retorno de algumas famílias *Sanadepó-porã* anos mais tarde, parece se relacionar com o próprio nome que Max atribuiu a esta localidade quando questionado sobre os perigos que ali incidiam: tratar-se ia, afinal de

contas, de uma “Casa de fantasmas”. Ainda é cedo para dizer até que ponto este adjetivo se vincula aos sucessivos abandonos assistidos por Ananás, mas não deixa de ser interessante o fato de que em alguns períodos “os fantasmas” foram os únicos moradores deste local.

4. O lugar dos *Inapé-porã* na hierarquia tukano

Max revelou, logo de imediato, o desejo em evidenciar a importância dos *Inapé-porã* entre os outros clãs *Ye'pâ-masa*. Afirmar a posição através de um registro escrito faria com que outros clãs e, até mesmo, alguns de seus próprios integrantes, soubessem que se tratava de um clã de alta hierarquia. Sua aproximação com a produção de registros de narrativas não era, porém, inaugural. Há alguns anos ele fora convidado a coordenar um projeto que envolvia a transcrição de uma narrativa de Henrique Castro, um tukano de Pari-Cachoeira, rio Tiquié. Durante a realização deste trabalho surgiram discordâncias em relação a alguns aspectos da história dos tukano, e a posição hierárquica dos *Inapé-porã*, principalmente.

Em sua narrativa, Castro posicionou os *Inapé-porã* hierarquicamente abaixo aos *Sanadepó-porã* - uma inversão absurda aos olhos de Max, pois os *Sanadepó-porã* co-residiram na comunidade de Ananás como “irmãos menores” dos *Inapé-porã* desde a vinda do rio Papuri para o baixo Uaupés, como dito no capítulo anterior. Talvez esta seja a discordância mais emblemática por incidir justamente sobre a configuração social existente em Ananás. Henrique Castro se refere a Max utilizando a terminologia *mamí*, expressão em língua tukano traduzida como “irmão maior” para se referir a alguém com origem em um clã de posição hierárquica superior, entre outros contextos¹⁵. Mas na construção da narrativa Castro posicionou os *Inapé-porã* abaixo de seu clã. O projeto de transcrição da narrativa de Castro foi finalizado, mas aguarda-se sua publicação. Max disse não compreender os motivos que o levou a posicionar os *Inapé-porã* abaixo dos *Sanadepó-porã* ou tratá-lo como “irmão maior” e registrar o contrário, tal situação justifica seu interesse em também produzir um registro escrito.

Neste capítulo apresentarei uma breve discussão sobre os clãs *Ye'pâ-masa* a partir do interesse de Max em registrar a posição hierárquica de seu clã, os *Inapé-porã*. A pesquisa com Max envolveu, nesse sentido, a investigação e construção deste argumento. Como acessar ou atestar a validade das informações sobre a posição hierárquica dos *Inapé-porã*? Relatos fornecidos por cinco informantes – dois deles pertencentes a outros clãs, livros já publicados por autores tukano (Maia & Maia, 2004; Gentil, 2005) e, finalmente, listas de classificação presentes em duas etnografias (Fulop, 1956; Bruzzi Silva, 1962) – formam o material brevemente analisado neste capítulo.

¹⁵ Para verificar a utilização desta terminologia em outras situações de referência ver Fulop (1955).

4.1 Algumas listas de classificação

Logo de início Max apontou o que deveria ser feito para confirmar a posição hierárquica de clã: ouvir o maior número de versões ao invés de procurar pela mais correta. Ou seja, atestar a validade das informações coletadas envolvia, necessariamente, somar mais conhecimento, mas também acessar pontos de vista de quem possuísse legitimidade para atestar uma ou outra versão que havia sido manifestada. Em suma, fazia-se necessário consultar outras autoridades sobre o assunto.

É neste contexto que os relatos coletados junto a Isidro, um tukano de Iauaretê, ao qual fui apresentado pelo antropólogo André Martini, como dito na apresentação, devem ser considerados. Isidro pertence ao clã *Kɨ' máro- pō'ra*, incumbido de ser uma espécie de “guardião” a respeito dos conhecimentos da cultura tukano. A narrativa *Oyé* nos esclarece sobre o papel atribuído a este grupo,

“Ao partirem para Iauaretê, os dois irmãos [Yu'úpuri Wa'ûro e Ye'pârã-oyé] pediram a seus avós [tratamento a grupo inferior] do grupo Kɨ'máro-pō'ra, filhos de Ki'máro, cujos descendentes hoje são conhecidos como Wi'serí Kumua ou Wi'serí Bayaró Kurua [“grupo da casa dos rezadores” ou “grupo da casa dos cantores”], para que ficassem no igarapé Turí a fim de tomar conta daqueles lugares onde os Pa'miri-masa tinham feito sua história. E assim, até hoje os Kɨ'máro-pō'ra têm várias comunidades localizadas nesse igarapé. E é por esse motivo que os membros desse grupo Ye'pâ-masa conhecem mais detalhadamente os nomes das casas sagradas que os Pa'miri-masa que habitaram nessa região” (parênteses nossos) (Maia & Maia, 2004, p.101).

Como vemos, a narrativa produzida pelo clã tukano *Oyé* atesta a validade dos conhecimentos do clã de Isidro sobre os conhecimentos tradicionais dos *Ye'pâ-masa*. O texto faz referência direta do conhecimento aos nomes das casas sagradas, lugares onde os *Pa'miri-masa* fizeram sua história. As referências a estes lugares específicos se relacionam à viagem mítica de surgimento da humanidade e aos episódios posteriores que envolvem a dispersão dos grupos pelos rios da região, como vimos no segundo capítulo. *Pa'miri-masa*, a “Gente de Transformação”, inclui todos os grupos da família tukano oriental. Nesse sentido, os *Kɨ'máro-pō'ra* teria domínio sobre um vasto arcabouço mítico-histórico. É interessante observar que Isidro, a época de nossos

encontros, trabalhava em conjunto a um antropólogo na confecção de um livro. Ou seja, tratava-se de alguém com legitimidade no conhecimento sobre estas histórias e particularmente interessado em realizar pesquisas. No entanto, apesar dos *Oyé* apontarem a validade do conhecimento de seu clã, Max também os reconheceria como legítimos conhecedores? Sim. Quando anunciei a possível ajuda de Isidro, Max acenou positivamente confirmando o status dos *Ki'mâro-pô'ra* entre os tukano. Isidro, por sua vez, referiu-se a seu tio Eusébio Freitas como alguém que também poderia ajudar Max e seus parentes nas pesquisas sobre a posição hierárquica dos *Inapé-porã*.

No primeiro encontro com Isidro para discutirmos o posicionamento do clã de Max, ele apresentou as três grandes divisões da sociedade tukano:

Primeira:

Masã-ma'mi-simã

Meio:

Deko-kaha kurua

E os últimos:

Disari kura kuhã-ra

O clã de Max, ao qual se referiu como sendo os *Yi'ti kaha porã* – algo como “filhos das perdizes” – pertenceria à última categoria. Esta primeira classificação passada por Isidro contradizia o que Luís Guido, irmão de Max, havia relatado. Guido afirmou que seu pai contava que os *Inapé-porã* eram “os últimos dos primeiros”. Mas nas três grandes divisões da sociedade tukano apresentada por Isidro não era isso o que ocorria. Alguns dias depois Isidro me procurou dizendo que tinha conversado com um tio (não revelou seu nome) residente em São Gabriel da Cachoeira sobre o clã do Max. Insisti para que ele revelasse a identidade desse outro parente consultado, mas Isidro se deteve a afirmação: “os *Inapé-porã* é um dos primeiros”. Ou seja, ele reconsiderou sua afirmação anterior após consultar o parente mais velho. Fiquei me perguntando a razão de Isidro não querer revelar a identidade deste tio, mas nada podia fazer quanto a isso.

A informação sobre a alta posição dos *Inapé-porã* foi confirmada por Eusébio Freitas quando o visitamos na comunidade de São Sebastião. Outro tema tratado por ele

foi a referência ao rio Papuri como localização tradicional antes da descida ao baixo rio Uaupés. Embora ele não tenha apontado o local específico dos dois clãs que se estabeleceram posteriormente em Ananás, algo importante foi anunciado: o episódio da briga entre os irmãos *Yu'pûri-Wa'ûro* e *Ye'pârã* não teria sido a causa da descida desses clãs, como dito no capítulo anterior.

Max, Luís Guido e Faustino tomaram o relato de Eusébio com algumas ressalvas indicando, sobretudo, que ele teria deixado de responder algumas perguntas e privilegiado a história do próprio clã. Isidro, ao contrário, demonstrou contentamento diante do relato de seu tio. Todos os presentes estavam interessados em esclarecer pontos específicos acerca das histórias que envolvem os tukano. O encontro não havia sido previamente acordado com Eusébio e, de alguma forma, contamos com a sorte ao partirmos para a comunidade sem ao menos saber da disposição daquele que nos receberia. Localizada apenas a alguns minutos de São Gabriel da Cachoeira, tínhamos a garantia de retornar ainda no mesmo dia. Felizmente, fomos muito bem recebidos e Eusébio mostrou-se disposto a conversar sobre os temas que lhe foram brevemente apresentados por Isidro e Max. Como, então, interpretar esta diferença de recepção? Talvez o não cumprimento das expectativas dos três membros *Inapé-porã* e a satisfação de Isidro revele um pouco das dinâmicas próprias que a transmissão desses conhecimentos opera. Explico. Em uma situação não ritual, ou seja, em um contexto específico onde se realizava uma “pesquisa”, a fala de Eusébio se prestaria, como nos rituais específicos para este fim¹⁶, a ressaltar aspectos diretamente relacionados ao seu grupo num processo de afirmação de ponto de vista e diferenciação diante do vasto arcabouço mítico-histórico compartilhado pelos grupos da região. Ou seja, os membros *Kî'mâro-põ'ra*, ainda que conhecedores das histórias de todos os *Pa'miri-masa*, privilegiariam narrar as histórias de seu próprio grupo.

Segundo Isidro, Eusébio contava que não tinha aprendido os “benzimentos” com seu pai e, por isso, cresceu desinteressado pelo xamanismo. Já adulto, porém, teria acessado conhecimentos específicos a partir do consumo do cipó *caapi* (*Banisteriopsis caapi*) em episódios que posteriormente narrava a seus parentes. Dessa forma, Isidro ouvia o que o tio havia experimentado a partir de uma iniciativa pessoal: ao fazer uso do *caapi* ele adentrava a mata e, assim, visualizava os episódios míticos

¹⁶ Um exemplo são os *dabucuris* que se caracterizam por acusações iniciais em que os grupos em questão narram momentos importantes de sua trajetória. Ver mais em Andrello (2006).

envolvendo a viagem da cobra ancestral durante o processo de formação da humanidade¹⁷. De uma maneira geral, a retomada do uso ritual do cipó, por alguns grupos da região, faz parte do contexto de revitalização cultural vivenciado pelos grupos do alto rio Negro. O que nos parece interessante, contudo, é o fato de Eusébio, aparentemente, ter realizado essas experiências por conta própria, ou seja, numa espécie de retomada individual daquilo que, de alguma forma, tinha deixado de ser realizado por seus parentes mais velhos. Talvez essa trajetória específica de Eusébio explique a criticada feita por Max e seus parentes, ou seja, sua fala estaria intimamente ligada com a retomada de conhecimentos tradicionais que vinha operando, basicamente, a partir de sua trajetória pessoal. A recepção negativa, em certo sentido, de Max, Guido e Faustino, é, então, compreensível – haveria em todo episódio descrito formas sutis de agenciamento e disputa sobre a reprodução de uma narrativa.

Com relação ao conteúdo da fala de Eusébio envolvendo o clã de Ananás, Max disse que deveria realizar pesquisas com pessoas que soubessem informações mais detalhadas. Entre essas informações incluía-se o nome tradicional dos *Inapé-porã*, pois *Yɨ'ti kaha porã* – nome indicado por Isidro – não foi reconhecido por ele. Com relação às três divisões tukano¹⁸, porém, houve concordância com Isidro e Max localizou alguns integrantes e clãs componentes a essas divisões. Vejamos:

Primeira:

Masã-ma'mi-simia (“Fileira dos irmãos maiores”)

Nesta primeira categoria se encontra além dos *Inapé-porã*, o clã de Renato Matos, importante liderança indígena.

Meio:

Deko-kaha kurua (“Povo do meio”)

Nesta segunda categoria estaria o clã do Domingos Barreto, também liderança indígena.

¹⁷ Ouvei de um tukano que o *caapi* corresponderia ao “cinema do índio”, uma referência direta às “visões” proporcionadas pelo seu consumo. Um índio tuyuka em estadia no ISA também fez referências às visões da “cobra” em suas experiências com o cipó.

¹⁸ As traduções para o português destas classes foram gentilmente sugeridas por André Martini e Aloisio Cabalzar (com. pessoal).

E os últimos:

Dísari kura kuhã-ra (“Os que vieram depois do povo do meio”)

Nesta última categoria estaria o clã *Ba'ti toru*, o mais baixo clã tukano em hierarquia. Um integrante deste clã é Afonso Machado de Pari-cachoeira.

A divisão acima localiza categorias internas na classificação hierárquica tukano. A referência de Max a Afonso Machado é interessante. Como liderança indígena, Afonso Machado esteve envolvido, por exemplo, na tentativa de retorno do “Trocano Yara” – *Toati* – tambor de uso ritual que foi levado para Berlim em 1904 por um “pesquisador alemão” (Max diz que pode ter sido Koch-Krumberg ou um missionário). Apesar de um documento reclamando a repatriação do instrumento e uma reunião com o diretor do Museu de Berlim no ano 2000, a discussão não avançou. A ideia era produzir um filme retratando este retorno. Além do envolvimento de Afonso Machado neste episódio, no mínimo, interessante, sua família também possui uma lista de classificação. Esta lista com a escalação dos clãs tukano relaciona-se, por sua vez, ao contexto da implantação do Projeto Calha Norte, no final da década de 1980 - um cenário complexo que envolveu, entre outras coisas, a interlocução de vários grupos com os militares e mineradoras. O desenrolar destes acontecimentos estão ligados à própria criação da FOIRN em 1987, como esclarece Andrello (2006; cap. 3). Segue abaixo a reprodução do documento com a lista que circulou entre algumas pessoas da região. Este material foi fornecido por Geraldo Andrello, que teve acesso ao documento em Iauaretê, em 2001. Vejamos:

Organização Social dos Povos Indígenas “Tukanos”

Antigamente os povos indígenas Tukanos do Alto rio Negro, da área denominada “cabeça do cachorro” no estado do Amazonas, de acordo com sua história original e tradicional, após sua origem viviam e habitavam no rio Papuri, hoje Piracuara, Colômbia, afluente do rio Uaupés, divididos em classes sociais assim relacionados

Classe superior

1o. *Kémarõ Wauro* (chefe)

- 2o. *Yupuri wakapea*
 3o. *Yepasurin Kuiseré*
 4o. *Kemarõ*
 5o. *Bú dipere [buracos de tuyuka]*
 6o. ***Seriby Oyé***
 7o. *Pamo [tatu]*
 8o. *Mimi sipé [ânus de beija-flor]*
 9o. *Toanrõ [peogí]*
 10o. *Doethro*
 11o. *Yupuri Waró*
 12o. *Yupuri Neron*
 13o. *Enremirin Sararo [rouxinol assanhado]*

Classe nobre

- 14°. ***Yeparã Panicu [Tukanos de Pari-Cachoeira]***
 15°. *Yupuri Buberá [Tukanos de São Domingos] [moela de cotia]*
 16°. *Yupuri Dipé [Tukanos de Sto Antonio] [buraco]*
 17°. *Yupuri Merin [Tukanos de São Paulo] [oleoso]*
 18°. ***Nhãohri-nhirãpe-porã ou Duca porá [Ananás]***

Classe médio

- 19o. *Enrẽmirin Sacuró [rouxinol de perna alta]*
 20o. *Buú Papera [papel]*
 21°. *Erein Turó*
 22°. *Seceí Omeperi*
 23°. *Aruperi*
 24°. *Turo porã*
 25°. *Bohso cahperi [olho de acutivaia]*
 26o. *Kemarõ uosoan*
 27o. *Ahketó koanpá [espécie de palmeira] [36 acima]*
 28o. *Yupuri Baparã [32 acima]*

Classe inferior29o. *Yepá Bairi*30o. *Aunsiron Yero*31o. *Yai* [onça]32°. *Yupuri Umucici*33°. *Yupuri Bayaporã*34°. *Aunsiron Baporã*35°. *Ahnpekeri porã*

A lista divulgada pela família Machado de Pari-Cachoeira, como vemos, conta com uma subdivisão inédita que recebe o nome de “classe nobre” localizada entre a “classe superior” e a “classe médio”. Esta “classe nobre” tem entre seus componentes o clã *Yeparã Panicu* dos tukano de Pari-Cachoeira, ou seja, o nome atribuído por Max ao clã de Afonso, *Ba'ti toru*, não aparece na lista. Nela também se encontram os *Nhãohri-nhirãpe-porã* ou *Duca porá*, de Ananás, ocupando a décima oitava posição. Ou seja, os dois clãs de Ananás aparecem numa mesma posição hierárquica. Como na classificação de Castro, a posição superior dos *Inapé-porã* também não é assegurada para esta família de Pari-Cachoeira. O que parece ocorrer, neste sentido, é uma confusão entre clãs que ocuparam a mesma comunidade.

Passemos a seguir ao trabalho do antropólogo colombiano Marcos Fulop junto ao informante Marcos Sierra, da Comunidade de Guadalajara, no rio Paca, afluente do Papuri, em território colombiano, que fornece dados coletados nas cabeceiras dos rios, local de concentração dos clãs tukano anteriormente às dispersões para o baixo Uaupés e rio Tiquié. A pertinência da reprodução da lista fornecida pelo autor reside no fato de, ao localizar clãs espacialmente distantes aos clãs de Ananás, elaborarmos um quadro com possíveis correspondências entre regiões distintas. Ademais, trata-se de um material “clássico” sobre os *Ye'pâ-masa* e, por isso, dispensa outras justificativas.

Fulop (1956) indica a existência de cinco fratrias entre os Tukano localizadas a grandes distâncias umas das outras falando cada uma delas um idioma distinto, tendo algumas delas adotado a língua de seus vizinhos mais próximos. O autor também aponta a existência de uma “consciência de unidade tribal”, o que poderia ser observado na

conduta de pessoas, de outras fratrias, em ocasiões em que estes desembarcavam ou pernoitavam em Guadalajara. Ao perguntar aos visitantes a que tribo pertencia, estes respondiam que à tribo Yepá Majsá (Yepá= Terra; Majsá= Gente), o nome pelo qual se reconhecem os Tukano. O que Fulop chama de fratrias são, na verdade, outros grupos exogâmicos que estão localizados na Colômbia e possuem idioma próprio, pois há grupos como os Barasana e Makuna que se chamam de Yeba Masa, “Gente Terra” também, mas não são os mesmos Tukano que os *Ye'pâ-masa* do Brasil nem falam a mesma língua destes, por consequência (Arhem, 1981; S.Hugh-Jones, 1979).

As cinco fratrias localizadas por Fulop entre os Tukano, são:

1. Yepá Bajuári Majsá (lista “A” e “B”, total de 50 clãs)
2. Miriápura Diára Majsá (14 clãs)
3. Ñujkuá Diára Majsá (5 clãs)
4. Miriápura Bajuári Majsá (7 clãs)
5. Emeko Bajuári Majsá (6 clãs)

Como temos indicado, trata-se, na verdade, de cinco grupos exogâmicos. Os *Yepá Bajuári Majsá* é o grupo tukano propriamente dito. Os outros dizem respeito, respectivamente, aos Carapanã, Barasano, Maniva e Cubeo, denominações indicadas pelo próprio autor e que corroboram a afirmação anterior de que, neste caso, fratria corresponde, na verdade, a grupos exogâmicos distintos (Fulop, 1956).

Esses grupos, por sua vez, estão divididos em um número extenso de clãs. Os clãs pertencentes aos *Yepá Bajuári Majsá* - Tukano - estão localizados sobre os rios Paca, Papuri e Tiquié e desde Umari, no Uaupés, até a confluência do rio Uaupés com o rio Negro. Os clãs que formam este grupo exogâmico aparecem divididos em dois grupos classificados em listas distintas respectivamente denominadas “A” e “B”. No material publicado, Fulop também relaciona as respectivas listas dos clãs que formam os outros grupos tukano oriental (Carapanã, Barasano, Maniva e Cubeo), mas como nosso foco é o grupo tukano, a lista dos clãs *Yepá Bajuári Majsá* foi a única reproduzida - a maior em número de clãs e a única com uma subdivisão, vejamos¹⁹:

LISTA “A”

¹⁹ O sinal (+) indica que o clã está desaparecido.

1. **Yúpuri Baúro**
2. *Yepára Oakajpeá (+)*
3. **Yepára Oyé**
4. *Yepára Suí*
5. *?jsémi Kuiseré*
6. *Ajúsiro Sóbaro*
7. *Suí Makúpi*
8. *Ajkító Ñetedejká*
9. *Kemáru Isiadejpuá (+)*
10. *Yúpuri Pamó*
11. *Yepára Merú*
12. *Yúpuri Uajsóro Mari*
13. *Sérvi Bojsé*
14. *Doétiro Mimisipé*
15. *Ajkító Patíro*
16. *Kemáru Kuku*
17. *Urémiri Sióropo Bayá*
18. *Urémiri Sáraro*
19. *Parisí*
20. *Yúpuri Bábera*
21. *Ajúsiro Merí*
22. *Ñajóri Dipé*
23. *Yaítoro*
24. *Urémiri Sakuró*
25. *Baú Púra*
26. *Suí Amoperí*
27. *Ajúsiro Túro*
28. *Arú Perí*
29. *Bojsóka Perí*
30. *Ajkító Kuá*
31. *Buú Papéra Púra*
32. *Ajkító Báya Púra*
33. *Kemáru Baá Púra*
34. *Ajkító Yujuró*
35. *Suí Ajpuékeri*
36. *Bujpuá Púra*

LISTA “B”

37. *Umu Sasi*
38. *Ñajkéro*
39. *Ñajpóbi*
40. *Mío Putí*
41. *Bojsoágue*
42. **Dutá Purú**
43. *Doé Ñijkáro*
44. *Niká Dejkayái*
45. *Wuá Kúmu*
46. *Kemáru Dusíri*
47. *Dóe Diáti Kúmu*

48. *Urémiri Karerí*
49. *Ajkító Bitóro*
50. *Pijkóse Báse Kúmu*

Na lista de Fulop é possível identificar clãs que estão situados no Brasil, como os *Yepára Oyé*, por exemplo, o que nos afasta do argumento de que estariam relacionados somente aqueles localizados em território colombiano. Com relação aos clãs de Ananás, algo nos chama a atenção. Localizados na quadragésima segunda posição estão os *Dutá Purá*. Como vimos, Luís Guido, irmão de Max, relatou que *Duca Porã* tratava-se de outra forma de referirem-se aos *Sanadepó-porã*. Perceba-se, apesar da diferença de grafia, uma clara aproximação entre *Dutá Purá* e *Duca Porã*. A baixa posição hierárquica que este grupo ocupa na lista relacionar-se-ia à condição de “irmãos menores” em sua co-residência com os *Inapé-porã* em Ananás. A primeira colocação é atribuída a *Yúpuri Baúro*, possível variação de *Yúpuri Wauro*. Mas o que dizer sobre a não referência aos *Inapé-porã*? Isto ocorreria devido ao fato dos clãs de Ananás serem confundidos pela sua co-residência na comunidade.

A próxima lista de classificação dos clãs tukano aqui reproduzida foi elaborada pelo antropólogo-salesiano Bruzzi Silva em sua obra “*A Civilização Indígena do Uaupés*”. Com relação aos seus informantes, Bruzzi Silva faz referência aos índios de Urubuquara, rio Uaupés e a Patrícia Vasconcelos, tukano do clã *Komã-rõ pôrá* de Santa Luzia, no rio Papuri. Também há referência aos informantes das missões Salesianas. Esta lista contém 36 clãs com suas respectivas localidades. Vejamos:

1º – *Waúro pôrá* (isto é, os “filhos de Waú”, um macaco preto, de cara branca dito, em Nhemgatú, wáya-pisá), em Piracuára (rio Papuri) e Ananaz (baixo Uaupés)

2º – *Oá kaxpéa porá* (olho de gambá), em Piracuara (Papuri)

3º – *Oyé porá* (gaguice?), em Pato (Papuri)

4º – *Irapé pôra* (uma formiguinha preta), em Ananaz (Uaupés)

5º – *Pamõ pôrá* (tatu), em Nazaré ou Uira-poço (rio Tiquié)

6º – *Menú pôra* (o banhante? Ou Neerú, neenú, miritizinho) em Acuaricuara (rio Paca)

7º – *Toarõ pôrá* (um sapo), em Acariquara (Paca)

8º - *Mimí pôrá* (beija-flor), em Melo Franco (Papuri), Taracuá (Uaupés)

- 9° - *Bõrõrá põrá* (Caidos), em S. Miguel (Papuri)
- 10° - *Sararó põrá* (um gafanhoto grande), em Acuaricuara (Paca)
- 11° - *Ba'ti torõ põrá* (chupador de Japurá), em Pari-cachoeira, Tucano e Bela Vista (Tiquié)
- 12° - *Neerú (neenú) porá* (um miritizinho), em Iratí (Tiquié)
- 13° - *Dyí-pé põrá* (buraco de argila), em *Uira-poço*, S. José (Tiquié)
- 14° - *Dúka põrá (abandonado?)*, em *Uaracapá***
- 15° - *Yai-ro põrá* (um inambúzinho), em Beijú-cachoeira (Papuri)
- 16° - *Yoãrã põrá* (amargosos), na boca do Tiquié
- 17° - *Bixpise põrá* (tumor) ou *Bixpyã põrá* (azulão, pássaro)
- 18° - *Sakúro põrá* (saracura), em Montfort (Papuri)
- 19° - *Sa: põrá* (cesto de palma), em Nazaré (Papuri)
- 20° - *O'meperi-Ro põrá* (orelhudo), em Uíra-poço (Tiquié); Tapurucuara (Uaupés); Yúa-pixuna (Papuri)
- 21° - *Búbera põrá* (fígado de cutia), em Cabari (Tiquié)
- 22° - *Boxsó kaxpe-ri põra* (olhos de preá), em Taracuaá acima de Jandiá (Papuri)
- 23° - *Túro põrá* (um sapo pequeno venenoso), em S. José, Tucano e Esteio (Tiquié)
- 24° - *Khoã-pá põrá* (var. de miriti pequeno), em Matapí, Urubú-lago (Tiquié)
- 25° - *Bá: põrá* (amarrado de folhas para moquear), em Turí-igarapé (Tiquié)
- 26° - *Komã-rõ põrá (verão)*, em **S. Luzia (Papuri)****
- 27° - *Ihurwá põrá* (magricela?), em Juquira (Uaupés)
- 28° - *Bayá põrá* (mestre de danças), em Serrinha (Papuri)
- 29° - *Bu'ú põrá* (tucunaré, peixe), em Bela Vista (Tiquié)
- 30° - *Axpã-keryá põrá* (pernas de caranguejo), em Umarí e Mirapirera (Uaupés)
- 31° - *Waxpékãra borõrá põrá* (cacaos caidos), em Melo Franco (Papuri)
- 32° - *U'khwára põrá* (esp. de macaco pequeno) ou *Ku'kwãra põra* (tartamudos), em Melo Franco (Papuri)
- 33° - *Yai-uxtyá põrá* (var. de vespa grande)
- 34° - *Vidári põrá* (sardinha), em S. Miguel (Papuri)
- 35° - *Buxpõ põrá* (aranha), em Coró-coró (Tiquié)

36º – *Yami-nõ pōrá* (formiga da noite?), em Tatá-punha (Uaupés)

(Bruzzi Silva, 1962, p. 85-86).

Como vemos, Ananás aparece em duas oportunidades, como local dos *Waú-ro porá*, em primeira posição, e dos *Irapé-porã* (uma formiguinha preta), posicionado em quarto lugar na hierarquia tukano. O primeiro clã desta classificação, os *Waú-ro porá*, que aparece na listagem de Fulop como *Bauro*, também são localizados em Piracuara, no rio Papuri. A indicação de Ananás como local de residência dos *Waú-ro porá*, porém, parece-me a mais intrigante, pois trata-se de um grupo de chefes que, como vimos, após uma série de deslocamentos e conflitos, partiu do rio Papuri para lugares distantes. A localização dos *Waú-ro porá* em Ananás pode ser interpretada, nesse sentido, como um dos possíveis locais onde se estabeleceram provisoriamente nesta descida do rio? Sem dúvida, uma hipótese difícil de ser comprovada a partir do material disponível até o momento.

A lista de Bruzzi Silva posiciona os *Irapé-porã* em quarto lugar na hierarquia tukano, posição reafirmada pelos informantes consultados. A descrição dos *Irapé-porã* como “formiguinha preta”, por sua vez, aproxima-se da explicação fornecida pelo próprio Max de que *Inapé-porã* tratar-se-ia mesmo de um apelido que faz referência a um pequeno inseto, uma formiga. Uma referência aos *Dúka Pōrá* também é feita na lista de Bruzzi Silva, posicionados novamente abaixo do outro clã de Ananás. Entretanto, eles aparecem na décima quarta posição, vinte e oito posições acima da lista de Fulop.

O fato dos *Dúka Porã*, considerando-os como os *Sanadepó-porã* a partir do que nos foi informado, aparecer nas duas listas em posição hierarquicamente baixa e os *Inapé-porã* na quarta posição na classificação de Bruzzi Silva vai ao encontro das afirmações de Max sobre a co-residência em Ananás formada a partir da relação de seu clã com seus “irmãos menores”. Mas se a posição baixa dos *Sanadepó-porã* ainda que com uma diferença significativa entre as duas listas pode ser comprovada, o que dizer da não referência aos *Inapé-porã* na classificação elaborada por Fulop? Afinal de contas, tratar-se-ia de um clã de alta posição hierárquica ou de um clã sem lugar definido na classificação tukano? Devemos lembrar, no entanto, que *Inapé* ou *Irapé* trata-se de um apelido. Ou seja, o que Max parece não saber é o nome cerimonial, por isso seu clã pode figurar na lista de Fulop com outro nome.

A última lista a ser considerada foi elaborada por Gabriel Gentil, tukano, também de Pari-Cachoeira, em seu livro “*Povo Tukano: cultura, história e valores*” que apresenta uma lista com 47 grupos tukano. A classificação inclui comentários referentes às respectivas trajetórias e importância ritual desses grupos, aqui reproduzida apenas parcialmente. O grupo *Irapépõrã* é localizado em quinto lugar. Vejamos,

- 1- *Yúpuri Wauro*, é chefe geral dos Tukanos. (...) Este grupo mora no povoado Piracuara, no rio Papuri. **Outros moram no povoado de Ananás, rio Uaupés**, e outros moram no estado do Pará (...)
- 2- *Yeparã Oakahpea* (...)
- 3- *Yeparã Oyé* (...)
- 4- *Yeparãsui*
- 5- ***Irapéporã*, moram no povoado Ananás, rio Uaupés. Outro grupo moram na cidade de Pasto na Colômbia**
- 6- *Yúpuri pãmo* (...)
- 7- *Yeparã meru* (...)
- 8- *Tõarõpõrã*
- 9- *Doétiro mimisipé*
- 10- *Ahketo patiro bërërãpõrã*
- 11- *Këmarõ Kukupõrã*
- 12- *Eremiri sararo*
- 13- *Doétiro bohsoë*
- 14- *Yeparãsui pãresí*
- 15- *Yúpuri Bubera*
- 16- *Ñahori dipé*
- 17- *Ãhusiro turo*
- 18- ***Dukapõrã*, moram no povoado São Paulo, rio Tiquié, Uaracapé, rio Papuri**
- 19- *Yairópõrã*
- 20- *Yorãpõrã*
- 21- *Sakurópõrã*
- 22- *Sápõrã*
- 23- *Paperapõrã*
- 24- *Buúpõrã*

- 25- *Bohsókahperi-põrã*
- 26- *Bá'põrã*
- 27- *Yai-uhti porá*
- 28- *Yëhëroapõrã*
- 29- *Ãhpë keriapõrã*
- 30- *Wahpékarapõrã*
- 31- *Ukuarãpõrã*
- 32- *Bëhpëpõrã*
- 33- *Khõapapõrã*
- 34- *Sui-Omeperípórã*
- 35- *Bihpiséporã*
- 36- *Yërãpõrã*
- 37- *Eremiri-Sakurópõrã*
- 38- *Witaripõrã*
- 39- *Ditáporã*
- 40- *Buhpua*
- 41- *Doé yukaro*
- 42- *Umusasi*
- 43- *Aruperi*
- 44- *Bayáporã*
- 45- *Yaítoro*
- 46- *Ahketo-bitoropõrã*
- 47- *Ñamirõpõrã*

(Gentil, 2005, p. 45 a 48).

A localização dos *Inapé-porã* em quinto lugar destoa das versões produzidas em Pari-Cachoeira e outras informações merecem atenção. A primeira diz respeito ao clã classificado em quarto lugar, ou seja, uma posição anterior aos *Irapépõrã*. Gentil indica que os integrantes deste clã, chamado *Yeparãsui*, sofreram perseguições de seringueiros brasileiros e colombianos tendo sido extintos por doenças, como a malária. A referência a este clã na quarta posição, porém como clã não extinto, também ocorre em Fulop (idem). Por sua vez, os *Yeparãsui* não aparecem na lista de Bruzzi Silva e aparecem em terceiro, como *Yepasurin Kuiseré*, na lista de Afonso Machado. Ou seja, eles só não aparecem na lista de Bruzzi Silva, única lista onde os *Inapé-porã* aparecem

em quarta posição. Isto poderia sugerir que a variação entre a quarta e a quinta posição dos *Inapé-porã* estaria vinculada à extinção desse clã já que nas listas em que os *Inapé-porã* aparecem mal posicionados (Afonso Machado) ou não são citados (Fulop), os *Yeparãsui* figuram entre os primeiros colocados.

A segunda informação interessante apresentada por Gentil diz respeito à localização dos integrantes dos *Irapépõrã*. Além de Ananás, alguns residiriam em Pasto, uma localidade colombiana. A que isto se deve? Max havia indicado que seus parentes se dispersaram para várias regiões, mas sempre num sentido a jusante do rio Uaupés em cidades localizadas já no baixo rio Negro, como Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e Manaus. A localização desses integrantes em território colombiano pode estar ligada a outros movimentos de dispersão realizados a partir do rio Papuri - algo a que não nos debruçaremos neste trabalho devido às limitações do material coletado. Finalmente, a referência ao clã *Yúpuri Wauro*, na primeira posição, indica, como Bruzzi, a presença de seus membros em Ananás, no rio Uaupés. Já os referidos *Dukapõrã*, estariam localizados no povoado São Paulo, rio Tiquié e Uaracapé, rio Papuri, como Bruzzi. Se a referência a Ananás como local dos *Waú-ro porá* pode ser interpretada a partir do contexto da descida do rio empreendida por este grupo, algo mais estaria revelado: diferentes grupos no decorrer da história teriam habitado a comunidade onde Max nasceu. A referência aos *Dukapõrã*, por sua vez, talvez seja indicativa de que a dispersão a partir do Papuri não tenha sido unicamente em direção ao baixo Uaupés.

O material produzido por Gabriel Gentil parece tratar-se de uma revisão da lista elaborada por Bruzzi Silva a partir do material de Pari-Cachoeira, pois quando comparamos estas listas identificamos correspondências entre materiais, aparentemente, distintos. Uma evidência da relação entre a lista de Bruzzi Silva e de Gentil diz respeito ao ordenamento dos três primeiros clãs. Para facilitar tal visualização reproduzirei estas partes em destaque:

Lista de Bruzzi Silva:

1º – *Waúro põrá* (isto é, os “filhos de Waú”, um macaco preto, de cara branca dito, em Nhemgatú, wáya-pisá), em Piracuára (rio Papuri) e Ananaz (baixo Uaupés)

2º – *Oá kaxpéa porá* (olho de gambá), em Piracuara (Papuri)

3º – *Oyé porá* (gaguice?), em Pato (Papuri)

(...)

Lista de Gabriel Gentil:

1º - *Yúpurí Wauro*, é chefe geral dos Tukanos. (...) Este grupo mora no povoado Piracuara, no rio Papuri. Outros moram no povoado de Ananás, rio Uaupés, e outros moram no estado do Pará (...)

2º - *Yeparã Oakahpea* (...)

3º - *Yeparã Oyé* (...)

É interessante notarmos que Gentil opta pela grafia dos nomes cerimoniais (*Yúpurí*, *Yeparã*), enquanto Bruzzi Silva utilizou os apelidos dos clãs. Como mencionado acima, a lista elaborada por Gabriel Gentil também considerou a classificação existente no material produzido em Pari-Cachoeira.

Lista produzida em Pari-Cachoeira:

(...)

Classe nobre

14º. *Yeparã Panicu* [Tukanos de Pari-Cachoeira]

15º. *Yupuri Buberá* [Tukanos de São Domingos] [moela de cotia]

16º. *Yupuri Dipé* [Tukanos de Sto Antonio] [buraco]

17º. *Yupuri Merin* [Tukanos de São Paulo] [oleoso]

18º. *Nhãohri-nhirãpe-porã* ou *Duca porá* [Ananás]

(...)

Lista de Gabriel Gentil:

(...)

14º - *Yeparãsui pãresí*

15º - *Yúpurí Buberá*

16º - *Ñahori dipé*

17º - *Ãhusiro turo*

18º - *Dukapõrã*, moram no povoado São Paulo, rio Tiquié, Uaracapá, rio Papuri

(...)

A equivalência entre os conteúdos destas últimas duas listas refere-se aos clãs pertencentes à “classe nobre” existente na classificação de Pari-Cachoeira, composta por clãs, em sua maioria, de famílias desta região. Com relação aos clãs de Ananás, é importante ressaltar que a lista de Pari-Cachoeira confunde os dois clãs residentes em Ananás (mencionados como *Nhãohri-nhirãpe-porã* ou *Duca porá*). Já na lista de Gentil há a distinção entre os dois clãs (como no material de Bruzzi Silva), localizados na mesma posição da lista de Pari-Cachoeira (décima oitava posição).

Residente em Manaus, Gabriel Gentil é pesquisador honorário de uma importante instituição de ensino nacional, cargo obtido em reconhecimento aos seus estudos sobre conhecimento tradicional que desenvolve há décadas. Ou seja, trata-se de um experiente “pesquisador” que possui acesso a fontes e documentos distintos, algo que o reveste de larga competência e legitimidade para produzir conhecimento como o transcrito, parcialmente, acima.

4.2 As primeiras letras

O interesse inicial de Max em investigar e reafirmar a alta posição hierárquica dos *Inapé-porã* nos levou a informações distintas nos relatos e nas fontes pesquisadas. O considerável material a respeito da classificação hierárquica dos tukano deve ser considerado, em minha opinião, algo sintomático da importância que o grupo vincularia a este tema. Se a quarta posição dos *Inapé-porã* foi “comprovada” por alguns relatos e documentos, a legitimidade das falas e agenciamento sobre seus conteúdos pareceu estar intimamente ligada às dinâmicas dos clãs em sua “produção” da hierarquia. A afirmação de um ponto de vista, contextos políticos específicos, ou seja, uma série de variáveis comporia este processo de diferenciação. Os relatos coletados e a bibliografia revisitada não elucidaram o nome cerimonial dos *Inapé-porã* e, embora o nome *Yeparãsui* tenha sido mais de uma vez referenciado na quarta posição em listas que não faziam referência aos *Inapé-porã*, Max afirmou que esta informação deveria ser confirmada com mais cuidado. A participação dos integrantes *Kĩ'máro-põ'ra* merece destaque por conta da última colaboração de Eusébio Freitas, já que meses após nossa visita ele veio a falecer. Finalmente, ainda em relação às narrativas tukano, Isidro fez uma crítica ao

registro dos *Oyé* dizendo que “*se esqueceram de falar do início*”, algo que ele estaria realizando com a ajuda de um antropólogo²⁰.

O pouco material coletado sobre o posicionamento hierárquico dos *Inapé-porã* talvez seja compensado pela pesquisa das obras de outros antropólogos e autores indígenas. O material publicado aliado ao contato com informantes de clãs distintos dos *Inapé-porã*, o clã *Kimaro-porã*, por exemplo, permitiu-nos, por sua vez, tecermos breves considerações acerca de algumas dinâmicas aparentemente próprias do contexto que envolve a atual busca por registros escritos de suas narrativas. O reconhecimento da legitimidade do narrador, a validação do conteúdo das narrativas, o contexto político específico em que se inserem os grupos em questão, entre outras, são fatores inquestionáveis. Sobre o avanço e o resultado da pesquisa junto ao clã de Max, uma fala de Faustino sintetiza: “*ainda estamos nas primeiras letras, acabamos de começar a escolinha*”.

Como vimos, a grafia dos nomes dos clãs difere-se de uma lista para a outra. Na maioria dos casos é possível verificar que nomes graficamente distintos referem-se a um único clã. Foi o caso dos *Inapé-porã*, por exemplo. A posição alternada de um mesmo clã também ficou evidente. A referência à presença do clã *Wai-ro porá* em Ananás indica, no limite, que há muito sobre o que pesquisar. Para Christine Hugh-Jones (1979) as credenciais de um clã estão associadas à sua relação com o passado ancestral e ao controle de um conjunto de objetos rituais. A legitimidade de pleitos por status estaria atrelada a existência ou não desses elementos. Nesse sentido, parece-me interessante observar em que medida a preocupação de Max em esclarecer a posição correta de seu clã reatualizaria, em um contexto que envolve, entre outras coisas, a publicação de narrativas e a formulação de documentos com fins políticos específicos, o contexto ritual observado pela autora. Max não se referiu em momento algum à posse de ornamentos e flautas pelos membros de seu clã.

Acredito que estas listas, mais do que solucionar ou esclarecer a posição correta do clã de Max na hierarquia tukano, sejam indicativas dos mecanismos de diferenciação interna existente entre os *Ye'pâ-masa* num contexto relacionado, especificamente, à atribuição de nomes e posição hierárquica a seus grupos formadores. A criação de uma categoria interna, como é o caso da referenciada “classe nobre” na

²⁰ Isidro trabalhava em conjunto a André Martini na confecção de um livro, em 2010.

lista da família Machado, talvez seja sintomática. Ademais, se estes instrumentos masculinos sagrados do passado garantiam as credenciais de um clã, a publicação desses registros não figuraria como os instrumentos atuais neste processo? De qualquer forma, uma dinâmica específica parece-nos evidente: a articulação de elementos, aparentemente, distintos – arcabouço mítico-histórico, livros, política indígena – na produção da hierarquia tukano.

Em minha opinião, a expressão “*primeiras letras*” utilizada por Faustino revelaria uma dinâmica muito particular de produção e circulação de conhecimentos; um grupo que tenta recompor o conhecimento de sua trajetória buscando informações de outros grupos e a ajuda de um antropólogo. É também interessante pensar nos efeitos sociopolíticos evidentes que esta “pesquisa” irá proporcionar. Se as “primeiras letras” foram reconstruídas, o que se seguirá a partir de então? Ou ainda, a partir de que termos os interessados irão considerar essa (re) construção finalizada? A fala de Isidro sobre a narrativa dos *Oyé* de que este grupo “*se esqueceram de falar do início*”, também é interessante. Em ambas as falas, parece-nos presente uma ideia de não atribuir fim ao que se está investigando.

Mas a dinâmica específica utilizada pelos *Inapé-porã* parece introduzir outros elementos à construção dessas narrativas. Por que haveriam os *Inapé-porã* de contar com membros de outro grupo para reafirmarem *sua* posição hierárquica? Algo que revelaria um processo de construção de afirmação de ponto de vista compartilhado. Acredito que o fato dos *Kimaro-porã* ser um clã com reconhecida legitimidade não esgota esta questão. Mais de uma vez, Max, em nossas conversas, indicou o nome de membros de outros grupos que poderiam ser consultados. Foi o caso de Renato Matos, importante liderança indígena. Apesar de não revelar o nome de seu clã, Max disse que ele poderia “confirmar”, principalmente, a posição dos *Inapé-porã*. Outro nome citado foi o de Lino, um morador, já idoso, do Papuri que poderia, segundo Max, indicar o lugar específico dos *Inapé-porã* antes da dispersão para o baixo Uaupés. Infelizmente, não foi possível contatar nenhum desses outros dois informantes. O que nos parece interessante, no entanto, é a indicação de Max sobre diferentes personagens que deteriam conhecimentos específicos sobre seu clã.

A contribuição de Isidro e, posteriormente, Eusébio Freitas, embora tenha sido sugerida pelo antropólogo, não foi algo acordada *a priori* e coube a Max, no limite,

avaliar em que medida aquelas personagens poderiam contribuir ao que se pretendia “descobrir”. É exatamente esta nuance a que nos parece a mais interessante. Ou seja, quais mecanismos estariam implícitos neste processo de colaboração conjunta a respeito de trajetórias e posicionamento hierárquico, no caso *Inapé-porã*, de grupos específicos?

De imediato, somos levados a imaginar que uma série de contestações, críticas e contra-argumentações podem vir à luz sob o efeito de novas publicações, um contexto de crescente demanda por antropólogos dispostos a trabalhar em parceria com grupos específicos na produção de registros escritos – algo que se verifica na região de uma maneira geral. No caso específico que estamos tratando, me pergunto até que ponto a construção desses registros escritos vincular-se-ia somente à (re) afirmação de pontos de vista de grupos específicos. Ou melhor, além da afirmação de um ponto de vista específico, não estaria aí algo relativo à construção do grupo que envolveria, também, a visão de vários outros?

4.3 Nomes, apelidos, identidade

Como vimos, Isidro chegou a apontar outro nome para os *Inapé-porã*: *Yĩ'ti kaha porã* – algo como “filhos das perdizes”, como ele próprio traduziu. Max, no entanto, disse desconhecer este nome. Em um encontro posterior, na subsede do ISA, ambos (Max e Isidro) tiveram a oportunidade de compartilhar alguns temas da pesquisa que desenvolvíamos, mas não chegaram a tratar tal assunto. Mais que isso, em todo o percurso da pesquisa, Max não revelou interesse particular em esclarecer o nome cerimonial de seu clã. Como vimos, apesar das diferentes grafias, o nome *Inapé-porã* aparece em três das quatro listas acima reproduzidas (Bruzzi Silva, Gentil e Afonso Machado), inclusive com a tradução, “formiguinha pequena” na lista de Bruzzi Silva. Nesse sentido, a que se deve esta referência somente ao apelido do clã e o aparente não interesse de Max em revelar seu nome cerimonial. Ou ainda, como pensar esta profusão de nomes distintos verificada nas listas acima reproduzidas?

S. Hugh-Jones (2002) fornece indicações precisas acerca da onomástica tukano (leia-se povos tukano oriental). De acordo com Viveiros de Castro (*apud* S. Hugh-Jones, *ibidem*), os sistemas de nominação ameríndios vão de um *continuum* entre o polo “exonímico” ao polo “endonímico”. Nos sistemas “exonímicos” (Ikpeng, Yanomamö,

Araweté, entre outros grupos tupi) os nomes vêm do exterior e dos Outros: inimigos, animais, deuses, mortos. Já nos sistemas endonímicos (povos Jê, como os Kaiapó e Timbira) os nomes - e também os bens herdados - são mantidos no interior do grupo, constituindo, dessa forma, parte de sua propriedade e identidades corporadas designando relações sociais particulares. Os povos tukano do noroeste amazônico, de acordo com Viveiros de Castro, pertenceriam ao polo endonímico. Entretanto, S. Hugh-Jones indica que o sistema de nomenclatura tukano não é exclusivamente endonímico e que há diferenças importantes em relação aos sistemas Jê e Bororo.

Atribuídos pelo sopro, os nomes próprios e sagrados dos indivíduos são chamados de *basere wame* em um processo que envolve a *üsü wasoase* – “transformação da alma, do espírito”. Para o autor, a referência aos nomes dos grupos e dos clãs exogâmicos deve estar implícita em qualquer discussão sobre os nomes pessoais tukano. Cada clã tem um ou mais nomes sagrados (*basere wame*, *wame goro*) que podem ser os mesmos do clã ancestral, nomes dados ao clã por seu ancestral ou, ainda, nomes derivados do nome do ancestral. Segundo o autor, nomes sagrados encarnam a potência e essência do clã e são pronunciados, geralmente, nos encontros rituais. Fora deste contexto, as referências aos clãs são feitas a partir de seus nomes comuns ou pelos nomes jocosos (*wame*, *ahari wame*).

S. Hugh-Jones chama a atenção para a complexa elaboração de nomes para ancestrais, grupos e clãs que existe entre os tukano, caracterizada por extremo sigilo e interpretações políticas rivais. Especificar a relação precisa entre esses conjuntos de nomes seria, para o autor, uma tarefa praticamente impossível. Os nomes, na verdade, são o aspecto espiritual de seus referentes ao passo que nomear algo é atribuir-lhe poder. Existem para os indivíduos tukano três tipos de nomes pessoais, ao que o autor identifica como nomes de espírito, apelidos e nomes de estrangeiro e cada grupo exogâmico possui um conjunto particular de nomes de espírito. Os indivíduos recebem nomes de membros falecidos de seu grupo. Ou seja, os nomes dos vivos são os nomes dos ancestrais.

De acordo com o autor, os nomes sagrados ou espirituais formam um aspecto não corpóreo do espírito ou alma (*üsü*) e são um aspecto íntimo do eu, um elo direto com os ancestrais. Já os nomes de estrangeiro (*gawa wame*) são em sua maioria nomes cristãos colombianos ou brasileiros abreviados e modificados por necessidades

fonológicas das línguas tukano ou capricho individual. Assim como os indivíduos, os grupos exogâmicos e clãs também são conhecidos por esta combinação de nomes sagrados, apelidos e nomes de estrangeiro.

S. Hugh-Jones afirma que a característica geral do sistema de nomeação tukano é endonímico, pois os nomes sagrados são transmitidos internamente ao grupo. Estes nomes servem para perpetuar a existência do grupo tendo também uma função genérica e classificatória – um nome oriundo de um conjunto específico determina o pertencimento ao clã e ao grupo. Entretanto, os nomes usados pelas pessoas no cotidiano e que as individualizam vêm de fora, o que se verifica em relação aos nomes de estrangeiros.

Já os apelidos mundanos referem-se, segundo o autor, aos aspectos corporais da pessoa e à sua biografia individual. Os apelidos também partilhariam qualidade externa, algo justificado pelas recorrentes alusões ao mundo dos animais e porque surgiriam como camadas adicionais de vestimentas atribuídas por Outros na vida subsequente. Os ossos e os nomes sagrados, por sua vez, são aspectos integrais e interiores do eu e da alma adquiridos no início da vida (ver C.Hugh-Jones 1979, p. 134:135 *apud* S. Hugh-Jones, *ibidem*).

S.Hugh-Jones observa que embora as identidades tukano provenham amplamente do seu interior, é como se dependessem do exterior para a produção de corpos – algo explícito nos eventos que envolvem o nascimento e a outorga de nomes. Nesse sentido, os nomes pessoais tukano constituiriam parte de um conjunto de ideias que dizem respeito a diferentes aspectos ou componentes do corpo e da pessoa: sangue, ossos, carne e pele; pintura, ornamento, vestimenta; língua, encantamentos, cantos e música; sopro, espírito vital, alma e sombra. Os diferentes tipos de nome pessoal também estão ligados a esferas de relações sociais específicas. Os nomes de espírito estariam conectados com as relações agnáticas ou clânicas, os apelidos com as relações com amigos e vizinhos e, por último, os nomes estrangeiros com as relações com os brancos.

Para o autor, os nomes tukano fazem parte de uma complexa interação entre o segredo e a revelação, o encobrimento e a exibição. Assim como os ossos de uma pessoa, os seus nomes sagrados originam-se no interior do grupo e constituem parte de uma força interior fortemente guardada, encoberta. Já seus outros nomes são

abertamente anunciados de maneiras diferentes e para distintas categorias de Outros como sua identidade pública. O aparente não interesse inicial de Max em pesquisar o nome de seu clã vincular-se-ia a essa complexa interação entre o segredo e a revelação, encobrimento e exibição, apontada pelo autor.

Também cabe uma referência aos *Duca-porã*, o nome estrangeiro dos *Sanadepó-porã*. Como demonstrado por S. Hugh-Jones, a apreensão do nome de um comerciante, Lucas, por este clã referir-se-ia ao nome estrangeiro que os grupos costumam usar. O que nos parece interessante, no entanto, é pensar se haveriam contextos específicos para a vinculação de um ou outro nome, ou seja, o apelido ou o nome de estrangeiro. Pois, aparentemente, haveria uma maior ênfase de seus co-residentes, *Inapé-porã*, sobre o apelido, enquanto os outros grupos optariam pela referência a partir do nome de estrangeiro. Algo que se justifica pelo fato do nome *Sanadepó-porã* não aparecer em nenhuma das listas acima reproduzidas.

Max não concordou com o nome indicado por Isidro atribuído ao seu clã, como vimos. Sua atitude poderia ser interpretada como a afirmação daquela característica endonímica relacionada ao nome de espírito de um determinado grupo. Ou seja, se o nome de espírito provém do interior do grupo, um membro de outro clã não poderia elucidá-lo. Para o caso que temos tratado, o que parece confundir as referências aos dois clãs de Ananás talvez seja o fato deles serem conhecidos somente por apelidos ou nomes de brancos. Interessante, neste sentido, é a busca realizada por Max para revelar a posição hierárquica e nome cerimonial de seu clã junto a outros. Um vasto material ainda em análise sob os cuidados de Geraldo Andrello sugere pistas sobre os elementos que aqui não puderam ser totalmente esclarecidos. Ou seja, tudo indica que com a continuidade da pesquisa poderemos assegurar de maneira mais contundente não só a posição dos *Inapé-porã*, mas também seu nome cerimonial. Mas isso é tema para futuros desdobramentos. Por ora, é interessante notar que a partir da motivação inicial de Max conseguimos desenvolver um material, ainda que singelo, com grandes expectativas de amadurecimento. E talvez nisto se encontre o maior trunfo de nossa empreitada, pois “*acabamos de começar a escolinha*”.



Figura 1 - Isidro e Faustino na sede da FOIRN.



Figura 2 - Encontro com Eusébio Freitas na Comunidade São Sebastião.
(Da direita para esquerda: Isidro, Eusébio, Max e Faustino)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestas linhas finais presto-me a fazer breves considerações sobre alguns pontos específicos. Espero, dessa forma, anunciar algumas indagações suscitadas ao longo do desenvolvimento do trabalho para indicar caminhos para uma possível continuidade desta pesquisa.

Ao longo do último capítulo o tema da feitiçaria é recorrente. Os relatos envolvendo os ataques xamânicos do pajé carapanã, a defesa organizada pelos moradores de Ananás a partir da ajuda de um pajé desana e as afirmações do *bayá* colombiano sobre o fim iminente da comunidade vinculam feitiçaria aos processos de fissão de grupos. Em ambos os casos, a co-residência entre grupos ligados por relações de afinidade e hierarquia parecem estar diretamente associada às causas dos episódios conflituosos. Nesse sentido, parece-nos pertinente indagar em que medida a feitiçaria funcionaria como dispositivo de controle a excessos baseados na ideologia da hierarquia. Os ataques xamânicos seriam um recurso utilizado para desestabilizar a ordem fixa e herdada das relações estabelecidas entre clãs de um mesmo grupo exogâmico e entre esses e seus afins e co-afins? Para o caso xinguano, Vanzolini (2010) tece importantes considerações a respeito das fissões de grupos motivadas por casos de feitiçaria e sugere que as dinâmicas de fragmentação são inerentes ao sistema político local.

O estudo dos elementos que possibilitaram a reconstituição, parcial, da trajetória histórica da comunidade, por sua vez, parece indicar que em Ananás também ocorreria um problema recorrente em lugares que crescem demais, ou seja, a dificuldade em propiciar uma boa convivência entre afins, grupos antes muito afastados, genealógica e espacialmente. Diante desta situação, o principal desafio seria o de manter certo senso de comunidade, algo aproximado ao que se passaria no atual povoado de Iauaretê (Andrello, 2006).

Com relação aos grupos que haveriam se fixado em Ananás, outros clãs tukano, além dos *Inapé-porã* e *Sanadepó-porã*, talvez tenham por aí se estabelecido. A presença de tantos moradores na descrição feita por Wallace, momento em que, pela genealogia, ainda não haveria ocorrido o estabelecimento do grupo de Max, talvez

ateste isso. Ao reproduzirmos as listas de classificação dos clãs tukano, nos deparamos com referências a Ananás como também comunidade dos *Waú-ro porá* (Bruzzi Silva, 1962; Gentil, 2005), referência esta passível de ser interpretada a partir do contexto da descida do rio empreendida por este grupo. Isto, por sua vez, indicaria que Ananás pode ter sido habitada por outros grupos tukano. Mas por que os relatos dos membros *Inapé-porã* atestaram para a legitimidade destes em relação ao estabelecimento da comunidade? Uma hipótese: um local não intrinsecamente ligado a um clã específico representaria um campo aberto a estratégias particulares, como a que Max, e seus parentes, estão agora a anunciar.

Ananás parece ter sido um polo de atração no baixo Uaupés, principalmente antes da fundação da missão de Taracua, na década de 1920. Um lugar estratégico devido à grande fartura de peixes nos lagos e igapós do baixo Uaupés e relativamente próxima à cidade de São Gabriel da Cachoeira. O entendimento comum na comunidade de que famílias vindas muito tempo após o início da comunidade eram passageiras seria, nesse sentido, outra evidência de que se trataria mesmo de um local para onde muita gente tenha se dirigido, principalmente alguns grupos do Papuri. Esses elementos, tomados em conjunto, seriam indicativos que, de fato, Ananás é um lugar complexo, ou pelo menos teria sido no passado. Os fatores demográficos relacionados com a perda de prestígio explicaria a existência de três famílias residentes em Ananás em 2010. A necessidade de fundar novas comunidades relacionam-se igualmente a este contexto.

Os relatos sobre os episódios de conflito podem ser reveladores, em certa medida, da micropolítica da afinidade existente entre esses grupos, mas, principalmente, daquela que envolve clãs agnáticos, como os *Inapé-porã* e *Sanadepó-porã*. Nesse sentido, não seria a própria história de Ananás uma reflexão sobre a socialidade rionegrina? Ou seja, o que a micro-história de Ananás pode nos ensinar sobre o funcionamento global do sistema social altorionegrino? Ananás talvez se trate de um local peculiar, ocupado por distintos grupos, sucessiva ou simultaneamente. Qual o clã possuiria prerrogativas inquestionáveis? Nenhum ou todos? Talvez por isso esses informantes tenham ocorrido aos *Kimaro porã*, os detentores de uma fala legitimadora. Ou seja, no caso tukano haveria um espaço relativamente considerável para o compartilhamento de informações acerca de grupos específicos entre membros de clãs distintos. Os elementos abordados sobre a trajetória da comunidade seriam indicativos, por sua vez, de que é possível abordar a socialidade do Uaupés através de narrativas

históricas locais. Ou seja, observar a realidade contemporânea através de um olhar histórico, algo distante da *a*-historicidade presente em alguns trabalhos sobre as sociedades amazônicas (Viveiros de Castro, 2002, *apud* S. Hugh-Jones, com. pessoal).

No que diz respeito à inserção do antropólogo no Uaupés, tal situação vincular-se-ia à legitimação pretendida pelos índios. Justamente porque se trata de um sistema social especialmente fundamentado no controle sobre certo conhecimento, como demonstra o trabalho de Scolfaro (2012), “*Falas Waikhana: conhecimento e transformações no alto rio Negro (rio Papuri)*”.

Acredito que essas possíveis interpretações encontram um terreno fértil para serem desenvolvidas a partir do contexto em que se insere este trabalho. O desejo de Max em pesquisar junto a informantes ainda não contatados do Papuri, o registro da narrativa de seu pai, atualmente com mais de noventa anos, o contato com membros *Sanadepó-porã* através de outras inserções a campo, por exemplo, indicam etapas possíveis de serem desenvolvidas. Por ora, espero que esta dissertação confunda-se nesse horizonte fluido que envolve a pesquisa indígena e antropológica.

APÊNDICES

Max fala sobre política indígena

“Numa assembleia onde vão escolher quem vai ser a liderança política é muito visto esse lado político mesmo, independente de ser de clã baixo ou não. Mas ver o cara, esse cara estudou, tem conhecimento, sabe falar português, sabe discutir, não tem timidez para discutir determinado assunto. Domina o português então queremos esse aqui. Aí ele participa. No fundo, no fundo, sempre as pessoas vão manter a tradição deles. Vão dizer, é clã baixo. Não é discutido numa plenária, mas quando acontece um certo problema.

Por exemplo, o Domingos Barreto, tem o clã mais baixo que o meu e do Renato. O Renato fazia parte da diretoria [da FOIRN] que o Domingos Barreto era presidente. Teve um momento que eles discordaram de determinado assunto e o Renato levou para o lado cultural e disse “você não pode falar assim comigo porque eu sou de um clã maior que você”. Então quando acontece assim ele usa esse lado cultural. Mas enquanto tiver o consenso e o diálogo tem esse respeito hierárquico político – porque tem o presidente e os demais. Mas quando tem o problema que o cara não está aceitando a opinião, aí ele vai dizer “você vai ter que aceitar”.

No momento que ele falhar vão dizer esse aqui não era pra assumir mesmo, é um “ator”, palavra bem vulgar. Gente dessa classe aqui nunca foram chefe. É isso o que vão dizer. Por isso que eu acho que quando você esta numa diretoria sempre tem que ter uma postura de liderança. Não pode bobear que os caras vão se utilizar desse sentido cultural. Mas enquanto tiver andando bem eles vão sempre te respeitar como uma liderança política.

Eu já nasci na época da ditadura, mas a minha comunidade sempre foi muito democrática. Por isso que eu tenho na minha mente que esse lado cultural prevalece. Embora você esteja num momento bem democrático, porque no meio de bagunça você vai dizer. Na nossa comunidade a gente sempre colocou muito bem o tradicional. Por exemplo, um dos Sanadepó sempre fazia parte da diretoria da comunidade, tinha o

capitão e o vice, a gente colocou como vice, por respeito de ser uma pessoa tradicional daquele lugar, não pela capacidade, porque ele quase não fazia nada.

[Sobre o termo capitão]

Na época da colônia portuguesa, os portugueses criaram um sistema de coronéis. Coronéis de fazenda. O coronel e seu subordinado que seria o capitão, capataz. Quando chegaram nessa região procuraram um cacique. Até o termo cacique não é daqui. Disseram, “você como responsável vai receber o título de capitão”. Nomeavam o capitão, escolhiam o responsável daquela maloca que passava a ser chamado de capitão e até hoje prevalece esse nome.

Aqui pra baixo [baixo rio Negro] chama de governador, em Barcelos chama de presidente.

[Sobre a importância da liderança política se relacionar com a base]

Ao viajar para comunidade você reforça o seu relacionamento de parentesco, ganha mais confiança, se aproxima de outras lideranças. Na base você se fortalece.

Se você passa dois anos sem ir para a área você não sabe o que está acontecendo lá. Você está há dois anos discutir no mundo dos brancos o que já foi resolvido na comunidade. Sempre marcar presença porque de certa forma a gente é porta voz da comunidade. Quanto mais tempo você ficar afastado as pessoas vão te esquecer, os jovens vão se tornar adultos e não vão te conhecer porque senão politicamente você se enfraquece. Você acaba mais conhecendo o mundo externo que sua própria região. Alguns representantes em Brasília. Algumas lideranças falam como se tivessem vivendo em algumas regiões que há vinte anos não visitam. Representação legal é você marcar presença na comunidade e levar o seu discurso de uma reunião que se participa também para a comunidade.

Por isso que eu digo com relação à [atual] luta por demarcação no baixo rio Negro, “se tiver lugar na ‘voadeira’ eu vou porque tenho experiência na minha área”. Na época da demarcação a gente começou a brigar com os militares muito de frente. Na assembleia de 1989 em Taracúá a gente conseguiu reverter. Os militares chegaram, mas não conseguiram se aproximar. Nós falamos que aquilo não era terra de militares, era terra nossa.

Na época da demarcação tinha lideranças que vinham aqui discutir e depois apanhava. Hoje acabou. Por isso a gente precisa levar experiência para Barcelos, da luta aqui como foi.

Numa terra demarcada tem uma forma de você governar a terra da forma que nós sempre vivemos. Sem depender do patrão. Se há uma produção vamos vender direto sem o atravessador. Pra isso nós teremos uma associação que possa nos representar ou uma cooperativa que possa nos ajudar. Se depender do serviço do patrão não tem assistência na saúde, não tem educação. Só o filho do patrão que estuda e o filho do piaçabeiro não estuda.

É um trabalho intenso, você não tem que ter medo de entrar nesses rios, você tem que se aventurar mesmo. Chegar lá na comunidade, conversar com eles. O pessoal é muito humilde, bem simples. Eles acham que quando você chega é como se você fosse uma pessoa grande na comunidade. Mas nunca passou isso na minha cabeça, eu sou um membro da comunidade, as informações que eu tenho que eu aprendi do movimento indígena eu tenho que compartilhar com minha comunidade, com esse meu povo aqui, que precisa saber, sair desse problema. Se você começa a fugir, omitir esse problema eu não sou uma liderança. Pra eu ser liderança eu tenho que chegar lá na comunidade, saber conversar, saber mobilizar a comunidade.

Eu tenho me colocado a disposição pra quando tiver uma viagem de reuniões e assembleias dessas comunidades, colocar a experiência, mostrar o outro lado do mundo o que é. Tem gente que nem sabe onde fica o rio Negro, nem sabe o que é dinheiro. Tem gente lá em Aracá que não sabe nem pescar, só sabe cortar piaçaba. Levanta de manhã e vai para o piaçabal, o patrão leva peixe salgado, arroz, feijão, macarrão, farinha. Então eles não sabem fazer a roça nem pescar, virou dependente do patrão. Então quando uma pessoa começa a falar “nós vamos tirar os patrões”, aí se pensa, “vamos viver do que?”. Aí precisa de um bom articulador que diga “a partir de hoje vocês não vão mais vender pra esses patrões. Vamos criar uma associação que vai comprar aqui direto com mercadorias vindas de Manaus e Barcelos, mas com preço bem razoável, pra que todo mundo saia satisfeito ao invés de explorar”. Naquela época, cinco ou seis anos atrás, dois litros de cocão (coca-cola) já custava dezoito reais. Um quilo de piaçava sessenta centavos. Então pra pagar tinha que trabalhar

muito. Então ele nunca sai da dívida. E quando não tem saldo ele é matado. O patrão vai lá e mata ou manda outra pessoa matar ele. É uma escravidão.

Eu digo por mim eu ainda tenho vergonha de falar com qualquer autoridade, é minha timidez de ser indígena, porque no tempo do internato embora eu tinha uma razão de questionar, o professor dizia “você não pode falar, você tem que respeitar o mais velho”. Se eu tenho direito de questionar eu tenho que falar. A escola não nos ensinou assim, ensinou que eu só tenho dever e não tenho direito. Essa experiência eu tenho que passar para os outros, para que não se sintam menos, se sinta igual, vamos discutir. Coloque o problema, reivindique, mesmo que as pessoas não vão te atender é importante colocar isso pra fora de repente alguém vai se sensibilizar, nem todos vão se sensibilizar. Mas se você não colocar pra fora ninguém vai se sensibilizar mesmo.”

Max fala sobre saúde indígena

“Escreveram projeto falando de “hortas caseiras”. Coisa que no mundo tradicional não existe. Pra medicina tradicional não é fazer horta, mas sim manter, operar esses conhecimentos tradicionais.

Não pode plantar, planta tem que estar no mato, quando é plantada perde o poder. Quando você tira do mato e vai plantar do lado da sua roça ou perto da sua casa ele perde substância, por isso que ela tem que ficar no mato.

Muitas coisas foram introduzidas desses livros fitoterapêuticos, uma planta que os caras nem conhecem, plantas do nordeste, sul. Eu falava, “vamos trabalhar em cima do que nós temos aqui, temos pessoas que sabem benzer”. Normalmente pessoas que sabem benzer também sabem que tipo de planta vai curar.

Usa como chá, ou raspa a casca dela. Aquele sumo vai servir pra colocar em cima de uma ferida, a folha para fazer o chá. Os galhos muitas vezes servem, ele vai benzer, ele vai bater pra varrer essa doença pra fora. Cada benzedor ele tem a forma de utilizar a planta. São os mais velhos e tem gente nova aprendendo.

No fundo, no fundo o cara sabe, né. Sabe mas não pratica. Ele podia mandar benzer, mas prefere ir na farmácia e comprar um remédio, mas poderia pegar uma folha, fazer um chá e se curar.

Tem um pouco desse lado negativo dos missionários que chegaram proibindo os pajés, os benzedores. E por isso começaram a não transmitir esse conhecimento para seus filhos. Embora timidamente alguns continuaram aprendendo, isso foi diminuindo. Por outro lado também os missionários chegaram com medicamento, não brasileiro, mas trazidos da Europa, da Itália e como dava efeito muito rápido, eles preferiram ter o medicamento que o benzimento. Mas tem benzedor que também às vezes acerta muito rápido.

Foi uma coisa que o missionário colocou na cabeça do pessoal. Pra que você vai se utilizar dessa magia. Chamava de magia, não era nem benzimento. Os missionários mostravam medicamentos para dor de cabeça, pra febre, enfim.

Eles preferem tomar principalmente injeção, que tem o efeito mais rápido. A pessoa que for aplicar injeção e não acertar ele pode te machucar.

Por que os caras não fazem um medicamento que cure de vez? Isso é mundo de mercado, capitalismo. Porque se ele te curar de vez nunca mais vai vender esse remédio pra vocês. Malária, por exemplo, podia ter um remédio para curar de vez, mas aquilo é só para um período, aí depois se o mosquito me picar de novo, volta de novo.

Eu vou retomar esse projeto, eu não sei se eu tenho, vou rever e de repente acho esse projeto. Eu vou conversar com eles [em referência ao projeto de medicina tradicional de Taracúá].

As universidades nunca tocaram no assunto da questão indígena. Em Pernambuco, na Universidade Federal, a gente foi dar palestra pra segunda turma de medicina, tinha um grupo de seis pessoas, eles fizeram pesquisa sobre xamanismo da Amazônia.

Renato Atias chamou os indígenas do Rio Negro para dar palestra sobre nosso trabalho, como a gente discute a medicina tradicional, porque hoje diminuiu nosso conhecimento. Eu acho que depende muito de quem esta nessas universidades começar a pensar “vamos introduzir a questão indígena”. Principalmente na área de educação

e medicina. Porque há qualquer momento um médico vai pintar aqui. Se ele já tem noção da questão indígena ele vai lidar com os povos. Mas se ele nem sabe dos índios.

Aquele Dr. Oscar falou que tinha uma mulher do Caruru Cachoeira estava gestante e o bebê não estava na posição para nascer. E ele pensou que a mulher não ia resistir. O médico tem que salvar a vida, ele tem que fazer alguma coisa, se morrer vai ser na mão dele. Foram buscar um benzedor. Ele fez um benzimento, disse que vai dar tudo certo. E foi embora, indicou que as vinte e duas horas o bebê nasceria. E foi o que aconteceu.

O benzedor quando vai fazer proteção para crianças e meninas moça, cita varias casas de transformação”.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. *Ethnografic Situation and Ethnic Movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork*. Critique of Anthropology, v.17, n.1, p. 53-65, 1997.
- ANDRELLLO, Geraldo. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI, 2006.
- _____. *Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v25, n.73, p.05-26, 2010.
- ARHEM, Kaj. *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1981.
- Azevedo, Miguel & Antenor Nascimento Azevedo. *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, 2003.
- BRANDÃO DE AMORIM, Antonio. *Lendas em Nheengatu e em Português*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, [1928] 1987.
- BRANDHUBER, Gabriele. *Why Tukanoans migrate? Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil)*. Journal de la Société des Américanistes, Paris : Société des Américanistes, v. 85, p. 261-80, 1999.
- CABALZAR, A. “*Organização Social Tuyuka*”. Dissertação de Mestrado, FFCHL, USP, 1995.
- _____. *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Editora UNESP:ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2009.
- CABALZAR, Flora Freire Silva Dias. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) -

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-07052010-122546/>>. Acesso em: 2012-03-25.

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

FULOP, Marcos. Aspecto de la Cultura Tukana – Cosmogonía. *Revista Colombiana de Antropologia*, v.3, p.99-137, 1954

_____. Notas Sobre Los Términos y el Sistema de Parentesco de los Tukano. *Revista Colombiana de Antropologia*, v. IV, p. 121-161, 1955

_____. Aspectos de la Cultura Tukana – Mitología. *Revista Colombiana de Antropologia*, v. 5, p. 335-73, 1956.

GENTIL, Gabriel dos Santos. *Povo Tukano – cultura, história e valores*. Manaus: EDUA, 2005.

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

GOW, Peter. *The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy*. *Man*, 24 (4), p. 567-582, 1989.

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

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

HUGH-JONES, Stephen. *The Gun and the Bow. Myths of White and Indians*. L'Homme, 1988.

_____. *Brideservice and the Absent Gift*. Mss., s.d.a. 28p.

_____. *Nomes secretos e riquezas visíveis: nominação no noroeste amazônico*. *Mana*, v.8, n.2, p.45-68, 2002.

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

- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dos años entre los indios*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, [1909/10] 1995. 2v.
- Maia, Moisés & Tiago Maia. *O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/COIDI (ISA/H3000), 2004.
- MEIRA, Márcio. *Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano: os povos indígenas do “baixo rio Negro” querem ser reconhecidos*. In: Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: Cedi, p.p 135-140.
- NEVES, Eduardo G. *Tradição Oral e Arqueologia na História Indígena no Alto Rio Negro*. In:???. ???: ????, ???.
- OVERING, Joanna, PASSES, Alan. *The anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London/ New York: Routledge, 2000.
- PIEDADE, Acácio Tadeu de C. *Música Ye’pâ-masa: por uma antropologia da música no Alto Rio Negro*. Florianópolis, 1997. Dissertação de mestrado – Programa de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- RAMIREZ, Henri. *A Fala Tukano dos Ye’pâ-Masa*. Manaus: Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia, Cedem, 1997. 3t. (Gramática, Dicionário e Método de Aprendizagem).
- SILVA, A. B. A. I *A Civilização Indígena do Uaupés*. São Paulo: Linográfica Editora, 1962.
- STRADELLI, Ermano. O rio Negro, o rio Branco, o Uaupés (1888-1889). In: ISENBURG, T. (org.). *Naturalistas italianos no Brasil*. São Paulo: Ícone Editora e Secretaria do Estado da Cultura (publicação em português de “LÚaupés e gli Uaupés” e “Del Cucuhy a Manáos”, ambos em *Bolletino della Società Geographica Italiana*), [1889] 1991. p. 203-308.
- TENREIRO ARANHA, Bento de Figueiredo. *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, 1906-1907. V.I e II, n. 2.

- UMUSI PĀRŌKUMU & TŌRĀMU KEHIRÍ. *Antes o mundo não existia*. São Gabriel da Cachoeira, UNIRT/FOIRN, 1995.
- VANZOLINI, M. F. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de doutoramento. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.
- VIDAL, Silvia M. *Amerindian groups of northwest Amazonia. Their regional system of political-religious hierarchies*. *Antropos*, v.94, p. 515-28, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “*Imagens da natureza e da sociedade*”. In *A inconstância da alma selvagem*, pp. 319-344. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WALLACE, Alfred Russel, 1823-1913. *Viagens pelo Amazonas e rio Negro/ Alfred Russel Wallace*; notas de Basílio de Magalhães. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.
- WRIGHT, Robin. *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Tese de Doutorado, Stanford University, 1981 .
- _____. *Escravidão indígena no noroeste amazônico*. In: _____. *História indígena e do indigenismo no alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.