

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**Centro de Educação e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

***Basá busá: riqueza, cultura e política no alto rio Negro***

**Tatiana Amaral Sanches Ferreira**

**São Carlos**  
**2014**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**Centro de Educação e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

***Basá busá: riqueza, cultura e política no alto rio Negro***

**Tatiana Amaral Sanches Ferreira**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como requisito à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

**Banca Examinadora**

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (orientador PPGAS-UFSCar)

Prof. Dra. Dominique Tilkin Gallois (PPGAS-USP)

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (PPGAS-UFSCar)

**Suplente**

Dr. Pedro Lolli (PPGAS-USP)

**São Carlos**

**2014**

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

F383bb Ferreira, Tatiana Amaral Sanches.  
*Basá busá* : riqueza, cultura e política no alto rio Negro /  
Tatiana Amaral Sanches Ferreira. -- São Carlos : UFSCar,  
2014.  
213 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São  
Carlos, 2014.

1. Etnologia. 2. Índios. 3. América do Sul, Noroeste  
Amazônico. 4. Cultura. 5. Política. 6. Narrativas míticas. I.  
Título.

CDD: 305.8 (20ª)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676  
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil  
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

*Tatiana Amaral Sanches Ferreira*

09/05/2014

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

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

Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois  
Universidade de São Paulo / USP

Submetida à defesa em sessão pública  
Realizada às 14:00h no dia 09/05/2014.

Banca Examinadora:  
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden  
Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois

Homologado na CPG-PPGAS na  
\_\_\_\_\_ª Reunião no dia \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado  
Coordenador do PPGAS

## **Agradecimentos**

Entre os anos que se seguem até a tão esperada defesa da dissertação, lá se vão inúmeros momentos de altos e baixos. Justamente por terem me dado tanto apoio e força, diversas pessoas foram fundamentais no processo de construção desta dissertação - mesmo aquelas que, por diversos motivos, não puderam estar presentes na minha vida tanto quanto gostaríamos.

Não poderia deixar de agradecer logo de saída a Geraldo Andrello, meu orientador, pois, sem sua inabalável generosidade e compreensão, esse trabalho nunca teria ganhado forma. Foi um verdadeiro privilégio trabalhar sob a sua cuidadosa e responsável orientação, de tal forma que seria impossível não desejar a continuidade dessa prazerosa e frutífera parceria.

Durante o desenvolvimento da presente pesquisa, pude contar com bolsas da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (Capes) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Ademais, para o desenvolvimento do trabalho de campo, contei também com recursos financeiros de um projeto de Auxílio à Pesquisa, coordenado por Geraldo Andrello e financiado pela Fapesp.

Lembrando dos meus tempos de graduação na USP, tão importantes para a minha formação enquanto cientista social e antropóloga, gostaria de agradecer àqueles educadores que tanto influenciaram positivamente na minha trajetória acadêmica e pessoal: Maria Helena Oliva Augusto, Renato Sztutman, Marta Amoroso e Dominique Gallois. Agradeço especialmente à Dominique por ter se disposto a participar da minha banca de defesa do mestrado. Sua presença no exame de defesa é significativamente importante para mim, na medida em que a sua admirável postura como antropóloga - constantemente preocupada com as questões éticas e políticas implicadas no trabalho antropológico, mas sem nunca perder de vista a necessidade da produção de um conhecimento acadêmico de qualidade - teve uma importância crucial na minha escolha pela etnologia.

Sou grata pelo professor Felipe Vander Velden ter aceitado participar tanto no exame de qualificação, quanto na banca de defesa da dissertação. Sua leitura atenta, bem como seus comentários precisos e relevantes acerca do texto de qualificação,

contribuíram bastante na redação da dissertação. Agradeço também ao professor Pedro Lolli por ter aceitado de imediato o meu desejo de tê-lo como membro suplente da banca de defesa.

Na UFSCar fiz grandes amigos, entre eles, Marcelo Yokoi, responsável pelos momentos mais divertidos dos nossos dias de aula na pós-graduação, e Sara Regina Munhoz Tiberti, amiga fiel de todas as horas que, junto com seu marido Felipe, fez com que eu me sentisse em família em São Carlos.

Agradeço a André Martini (*in memoriam*) por ter me dado estímulo a desenvolver um trabalho sobre os ornamentos repatriados, mesmo quando eu senti que não teria a capacidade de contribuir com a excelente pesquisa que ele já havia iniciado sobre este tema. À Lucia Hussak van Velthem, por ter me incentivado a continuar a pesquisa quando teve contato com o meu projeto de pesquisa e, sobretudo, pela extrema gentileza presente em cada mensagem a mim endereçada. Ao Olavo Reis, pela companhia enquanto estivemos juntos em Iauaretê. À Aline Scolfaro Caetano da Silva, companheira de quarto nos tempos em que fiquei alocada na COIDI, por ter se tornado uma querida amiga. À Ana Gita de Oliveira pela prazerosa companhia durante minha primeira viagem no rio Uaupés e pela leitura do texto de qualificação. Ao Rodrigo Fadul e à Natacha Mota por terem me hospedado gentilmente em Manaus.

As pessoas que deram vida (e alegria!) à minha pesquisa etnográfica são dignas de todo o meu respeito e gratidão. Miguel Pena, meu amigo e companheiro de estadia no prédio da COIDI, é alguém de quem terei que me acostumar a sentir saudade. Agradeço a Ercolino Alves, pela amizade, pelos valiosos ensinamentos e conversas - e também por ter confiado a mim o cuidado de sua filha, Edilene, durante o processo de seleção do vestibular indígena da UFSCar. Ao Maximiano Galvão e a sua esposa, Teresinha, pelos momentos que passamos juntos em Iauaretê. Ao senhor Guilherme Maia, presidente do CERCII, por ter aceitado que eu fizesse uma pesquisa sobre as iniciativas de revitalização da cultura em Iauaretê. Às mulheres da AMIDI, pelos momentos inesquecíveis e deliciosos que passamos juntas, especialmente pela linda festa de despedida que dedicaram a mim. Agradeço especialmente à Almerinda, à Alcineide e à Carmem, por terem sempre se preocupado com o meu bem-estar enquanto estive hospedada no prédio da AMIDI. Vale registrar a admiração gerada pela Almerinda em todos seus amigos e companheiros de movimento indígena, por ter se tornado, em 2012, a primeira presidente mulher da história da FOIRN.

Ao Instituto Socioambiental (ISA), não só por ter auxiliado na minha estadia em São Gabriel da Cachoeira e no deslocamento no Uaupés, mas, principalmente, por ter me dado a oportunidade de desenvolver um trabalho enquanto estagiária durante a graduação. Essa primeira experiência de trabalho foi decisiva para todas as escolhas profissionais que fiz até então. Ao CTI (Centro de Trabalho Indigenista), especialmente à Maria Inês Ladeira, por ter me concedido a feliz oportunidade de desenvolver trabalhos com os Guarani. Aos amigos Werá (Alexandre Ferreira), Simone Beatriz Bottega, Jaciara Martim e Jerá (Giselda Pires de Lima), por terem tornado a experiência de estar em aldeias guarani algo tão marcante na minha vida.

Às indispensáveis amigas etnólogas que fiz durante os tempos de graduação na USP tenho muito a agradecer! À Adriana Testa, por ter aceitado o meu desejo de ser sua amiga quando éramos meras desconhecidas (e seguir cultivando a nossa amizade, mesmo estivemos apartadas por quilômetros de distância); e também por compartilhar muitas angústias e, principalmente, sonhos. À Tatiane Klein, por sua presença constante (mesmo que virtual) e necessária em minha vida, sempre dedicada a fazer com que eu acredite mais em mim mesma. À Karen Shiratori, por não ter permitido que a sua mudança para o Rio de Janeiro fizesse com que ela deixasse de ser uma amiga tão próxima e querida.

Devo um agradecimento muito especial ao Diego Rosa, por sua leitura minuciosa das versões preliminares do meu trabalho. À minha família, tanto por consanguinidade quanto por afinidade, agradeço por terem me apoiado sem hesitação ao longo desses três anos de mestrado. Particularmente, agradeço à minha mãe e minha irmã Talita por terem cuidado dos meus amados gatos enquanto eu estive em campo.

Finalmente, agradeço ao meu amado companheiro de tantos percursos, Daniel Rondinelli Roquetti, por ter topado mudar-se comigo para São Carlos e por cada minuto dedicado em prol do meu bem-estar. De todas as lembranças da época do mestrado, as mais ternas sempre serão aquelas vividas no lar que construímos juntos pela primeira vez, no interior, ao lado do cartódromo.

## Nota linguística

A grafia de numerosas palavras da língua tukano ao longo do texto seguiu o padrão estabelecido por Ramirez (1997). A pronúncia dessas palavras deve obedecer às seguintes regras:

### Vogais

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

*e* – é geralmente bem aberto, como na palavra portuguesa “fê”;

*o* – é geralmente bem aberto, como nas palavras “avó” ou “posso”;

*i* – é uma vogal alta não arredondada (uma dica para a pronúncia desta vogal é tentar fala o [u] com os lábios bem esticados, sem arredondá-los).

Observação: vogais que vêm antes de uma consoante surda (p, t, k, s, h) terão sua pronúncia aspirada. Exemplo: as palavras *apó*, “consertar”, ou *petâ*, “porto”, são pronunciadas como [ahpó] e [pehtâ] respectivamente.

### 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 casa;

*h* – pronuncia-se como rr em português como em carro;

*y* – pronuncia-se como i em português como em interromper;

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

*r* – pronuncia-se geralmente como r em caro, mas alguns o pronunciam como l em calo.



## 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 na melodia alta, toda a raiz é pronunciada em tom alto, ao passo que no caso da melodia ascendente, a primeira vogal é pronunciada em tom baixo, e a segunda vai subindo de tom baixo para tom alto. O tom é a altura musical das vogais. Essa altura é relativa: é percebida unicamente pelo contraste com outro tom em outra vogal.

O apóstrofo (´) indica laringalização.

## Resumo

O presente trabalho teve por objetivo realizar uma pesquisa de caráter etnográfico sobre as recentes iniciativas de “revitalização cultural” na região do alto rio Negro, em particular aquelas que vêm sendo desenvolvidas pelos grupos de língua tukano da bacia do rio Uaupés. Assim, este estudo é fruto de uma combinação de trabalho de campo de curta duração e revisão bibliográfica. O caso privilegiado foi a repatriação recente de um conjunto de ornamentos cerimoniais (*basá busá*) que estava guardado há décadas no Museu do Índio de Manaus. Na impossibilidade de definir as comunidades de origem das peças, estabeleceu-se que os adornos repatriados constituiriam propriedade coletiva dos povos indígenas da bacia do rio Uaupés, ficando sob a guarda de uma organização indígena do povoado multiétnico de Iauaretê. A pesquisa revelou que os enfeites são considerados pessoas dotadas de agência, de tal forma que preocupações relativas ao modo apropriado de uso e circulação desses "objetos" suscitou receios quanto aos infortúnios que poderiam ser causados a seus usuários. Entretanto, algumas pessoas de Iauaretê apontaram que tais ornamentos não só poderiam ser amansados e revitalizados, como poderiam transmitir importantes conhecimentos para seus portadores.

*Palavras-chave:* noroeste amazônico, cultura, política, narrativas míticas, objetos rituais.

## Abstract

This work presents ethnographic research concerning recent initiatives of “cultural revitalization” in the Alto Rio Negro region, particularly those initiatives that have been taken by tukano speaking groups in the Uaupés river basin. Therefore, this study is a combination of short-term field work and bibliographic research. The case under analysis is that of the recent repatriation of a set of ceremonial ornaments (*basá basá*), which had been kept for decades at the Museu do Índio in the city of Manaus. Considering the impossibility of defining the communities to which these pieces had originally belonged, it was decided that the repatriated ornaments would become the collective property of the indigenous peoples of the Uaupés river basin, in custody of an indigenous organization pertaining to the multiethnic group of Iauaretê. This research showed that the ornaments are considered to be people with agency, in such a way that concerns relating to the appropriate uses and circulation of these objects arouse anxiety as to the misfortunes that such objects could bring about to those who used or manipulated them. However, some people from Iauarete affirmed that the ornaments could not only be tamed and revitalized, but also transmit important knowledge to those who used them.

*Key words:* Northwest Amazon, Culture, Politics, Mythic Narratives, Ritual Objects.

## LISTA DE IMAGENS

- Imagem 1.** Mapa da região do alto rio Negro, com destaque para o povoado de Iauaretê-AM. p. 14
- Imagem 2.** Ilustração dos enfeites rituais de grupos da família linguística tukano. p. 29
- Imagem 3.** Guilherme Pimentel Tenório (*Porõ*) com todos os adornos cerimoniais. p. 30
- Imagem 4.** Homens tariano portando os enfeites emprestados pelos Tuyuka do rio Tiquié na inauguração da "maloca dos Tariano", em novembro de 2005. p. 31
- Imagem 5.** Visita de Laureano Maia, Luís Aguiar e Adriano de Jesus ao Museu do índio de Manaus, em novembro de 2006. p. 31
- Imagem 6.** Exposição "*Basá Busá - Ornamentos de Dança*" (São Gabriel da Cachoeira-AM, dezembro de 2008). p. 32
- Imagem 7.** A exposição ocorreu entre os meses de dezembro de 2008 e junho de 2009. p. 33
- Imagem 8.** Homens tukano de Iauaretê admiram placas emplumadas com penas de garças. p. 34
- Imagem 9.** Homem contempla colar de cilindro de quartzo leitoso (*i'ta bohô*). p. 35
- Imagem 10.** Sr. Guilherme Maia, presidente do CERCII, segurando uma placa occipital emplumada (Iauaretê, julho de 2012). p. 36
- Imagem 11.** Coroa radial trançada e emplumada (coroa dos jovens). p. 37
- Imagem 12.** Colar de quartzo leitoso e dente de mamífero. p. 37
- Imagem 13.** Faixas frontais emplumadas (*maha poari*). p. 38
- Imagem 14.** Adornos sendo guardados na mesma caixa de isopor que os trouxe de volta para o Uaupés em junho de 2009. p. 38

# SUMÁRIO

## INTRODUÇÃO

Trajetória e delineamento do projeto	15
Cultura e "cultura"	18
Trabalho de campo	22
Organização dos capítulos	27

## Capítulo 1 - O SISTEMA REGIONAL NO NOROESTE AMAZÔNICO

1.1. Trajetórias de criação e transformação: descendência, aliança e hierarquia.	39
1.2. Vitalidades ancestrais e sistemas de prestígio	50

## Capítulo 2 - MOVIMENTO DE “REVITALIZAÇÃO DA CULTURA” EM IAUARETÊ

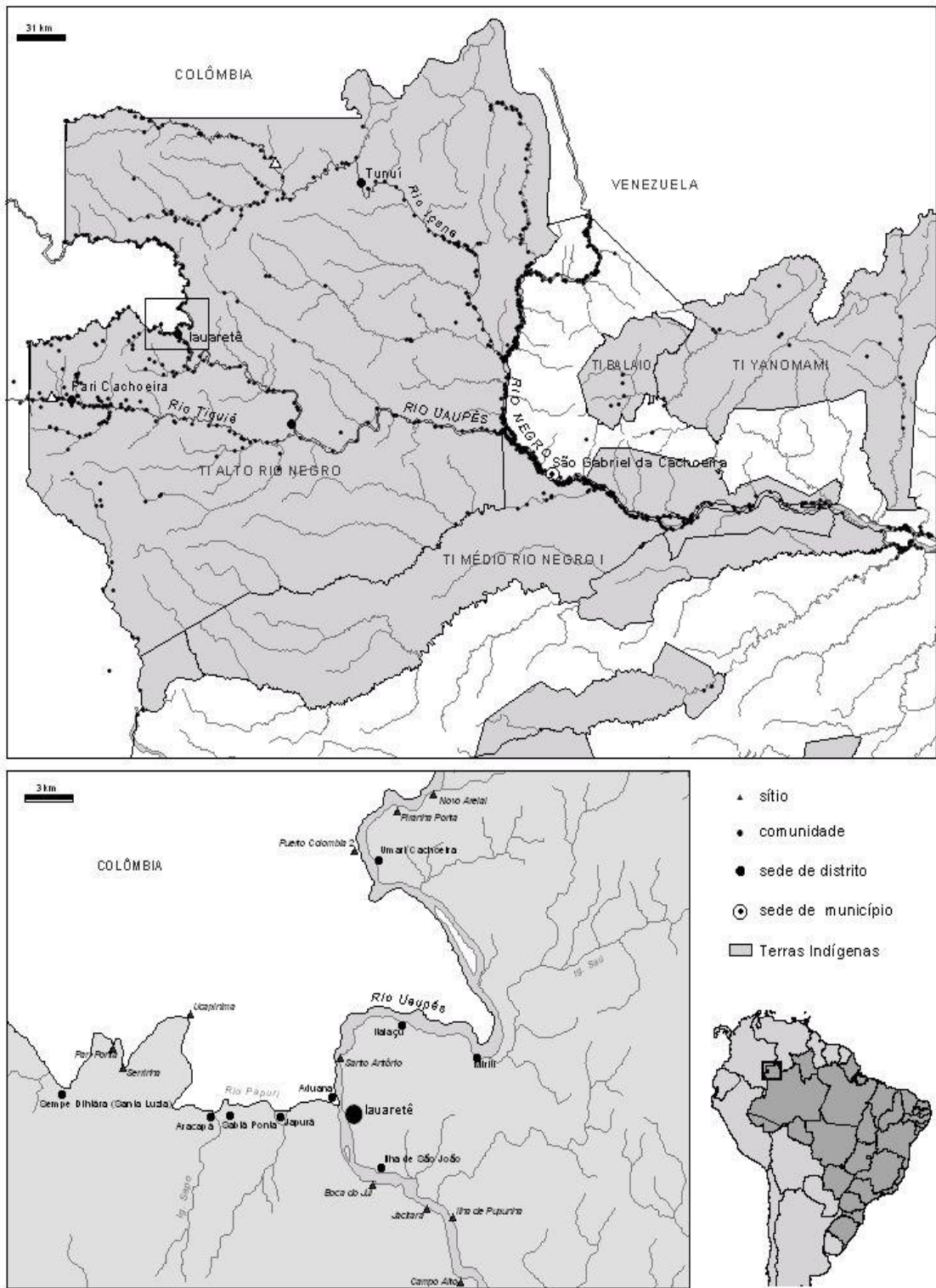
2.1. Iniciativas de “revitalização da cultura” e sistemas de prestígio no alto rio Negro	60
2.2. "Cultura" <i>versus</i> "Civilização"	62
2.3. CERCII e Ceremak	67
2.4. Cultura coletivizada e cultura enquanto riqueza	81

## Capítulo 3 - O ESTATUTO ONTOLÓGICO DOS ADORNOS E INSTRUMENTOS RITUAIS

3.1. Por uma etnografia dos "objetos"	98
3.2. O papel ontológico dos ornamentos cerimoniais no noroeste amazônico	106
3.2.1. Histórias de origem do mundo e da humanidade	114
3.3. Os adornos cerimoniais e a constituição da pessoa	125

<b>Capítulo 4 - O RETORNO DOS <i>BASÁ BUSÁ</i></b>	
4.1 O processo de repatriação dos <i>basá busá</i>	136
4.2 Três anos após o retorno dos <i>basá busá</i>	145
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	161
<b>Bibliografia</b>	166
<b>ANEXOS</b>	
<b>ANEXO I - Cadermo de imagens de André Martini</b>	
"O retorno dos mortos: uma narrativa sobre a repatriação dos ornamentos de dança do Rio Negro, AM"	173
<b>ANEXO II - Fichas técnicas de identificação de bens de acervos etnográficos para instrução de processos de inventário e salvaguarda de patrimônio cultural</b>	194

### REGIÃO DO ALTO RIO NEGRO



**Imagem 1.** Mapa da região do alto rio Negro, com destaque para o povoado de Iauaretê-AM.

# INTRODUÇÃO

## Trajatória e delineamento do projeto

Durante os anos finais da minha graduação em ciências sociais, antes de elaborar o projeto de pesquisa que resultou na presente dissertação, fiz um mapa de certos temas de interesse com os quais gostaria de trabalhar de forma aprofundada em uma pesquisa de mestrado. Neste período, decidi me aprofundar em estudos na área da Etnologia indígena e realizei leituras que foram fundamentais para que eu escolhesse um recorte de pesquisa para um projeto de pós-graduação. Fui especialmente “afetada” pelo livro *Cultura com aspas – e outros ensaios* de Manuela Carneiro da Cunha, sobretudo, pelas discussões elaboradas pela autora sobre o uso indígena do conceito de cultura – assunto que já havia chamado minha atenção no início da graduação, quando tive contato com um famoso artigo de Marshall Sahlins (1997). Motivada pelas leituras e por debates com colegas e docentes da USP, estabeleci o meu interesse por pesquisar formas indígenas de objetivação da cultura.

Ao ingressar no PPGAS da UFSCar, passei a ter contato com a literatura referente ao noroeste amazônico e me interessar por questões relativas ao modo como a noção de cultura é mobilizada na região, tendo em vista que, no alto rio Negro, este assunto parece ganhar um caráter próprio, por ser associada explicitamente “a uma ênfase na diferenciação hierárquica intra e interétnica” (Andrello, 2006:278). Tomei conhecimento da existência de um movimento altonegrino autodenominado “revitalização cultural”<sup>1</sup>, que assume uma conformação bastante interessante em Iauaretê, povoado localizado na fronteira entre Brasil e Colômbia, habitado por aproximadamente três mil pessoas. Nesta localidade, foram criadas duas organizações indígenas voltadas a iniciativas de valorização cultural: o Centro

---

<sup>1</sup> São exemplos de iniciativas voltadas para a “revitalização da cultura” no alto rio Negro: a construção de novas escolas que priorizam a valorização das línguas, práticas e conhecimentos indígenas; a publicação da Coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, que vem sendo publicada desde 1995 pela FOIRN (sobre essas publicações ver Andrello, 2010; Hugh-Jones, 2010); a construção de malocas; o registro da Cachoeira de Iauaretê (na verdade, das corredeiras formadas pelo encontro dos rios Papuri e Uaupés), inaugurando o livro de Lugares do IPHAN; a repatriação de adornos cerimoniais guardados há décadas no Museu do Índio de Manaus; a idealização de um programa binacional (Brasil-Colômbia) de Cartografia e Documentação Cultural dos lugares considerados sagrados pelos povos das famílias linguísticas tukano oriental, arawak e maku.



de Estudos e Revitalização das Culturas Indígenas de Iauaretê (CERCII) e o Centro de Revitalização da Cultura *Koivathe* (Ceremak). Fiquei bastante intrigada com o fato do CERCII assumir um caráter mais amplo e coletivo, enquanto o Ceremak, aparentemente, se restringe a um clã do povo Tariano. Apesar dos próprios nomes das organizações já denotarem contrastes em seu raio de atuação, é fundamental frisar que ambas se assemelham em um ponto muito importante: são dirigidas por homens de clãs situados em posições privilegiadas na escala hierárquica das etnias Tukano e Tariano.

Desta forma, pautada pelos interesses de pesquisa que me acompanham desde a graduação e animada pelas recentes etnografias desenvolvidas no noroeste amazônico (Lasmar, 2005; Andrello, 2006; A. Cabalzar, 2009; Maia, 2009; F. Cabalzar, 2010; Cayón, 2010; Martini, 2010), decidi escrever um projeto de pesquisa cujo objeto de estudo fosse o movimento de “revitalização cultural” em Iauaretê, em particular as iniciativas desenvolvidas pelo CERCII.

Um motivo importante para a decisão de privilegiar as atividades desta associação já no projeto de pesquisa decorre do fato dela ter ocupado uma posição proeminente no processo de transferência de um conjunto de ornamentos cerimoniais (*basá busá*, "enfeites de dança", como são chamados na língua tukano) que estavam guardados há décadas no Museu do Índio de Manaus para Iauaretê. Essa experiência tornou-se possível após o reconhecimento da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio cultural brasileiro de caráter imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2006. O longo processo de repatriação<sup>2</sup> dos ornamentos cerimoniais constituiu a principal atividade empreendida no contexto do “Plano de Salvaguarda da Cachoeira de Iauaretê” – conjunto de ações financiadas pelo IPHAN para a chamada preservação do “bem cultural” registrado (ver Oliveira & Andrello, 2007).

Este episódio adquire especial significado pelo fato de que esse conjunto de objetos permaneceu guardado durante muitas décadas no Museu do Índio de Manaus, criado e mantido pela ordem “Filhas de Maria Auxiliadora”, que, desde o início do século XX,

---

<sup>2</sup> Vale ressaltar que a ideia de "repatriação" é inexata caso seja relacionada a um dos significados do termo "pátria", indissociável da noção de Estado-nação. Assim, neste trabalho, o leitor deve associar a categoria de "pátria" a outro de seus significados: àquele relativo ao "lugar de onde algo ou alguém provém".

atuou no Uaupés ao lado dos padres salesianos na implantação de missões, e na organização e direção dos internatos femininos. Com efeito, a coleção desse museu foi constituída por muitos dos objetos expropriados pelos missionários no passado, em sua ferrenha campanha pelo abandono das moradias coletivas, dos rituais e do xamanismo. Vale apontar a indignação expressa por indígenas da região: se os ornamentos eram "coisas do diabo" na perspectiva dos salesianos, por que os padres e freiras escolheram guardar esses objetos? Por que não decidiram destruí-los de uma vez por todas? As desconfianças em relação às reais intenções dos religiosos tornam-se evidentes quando as pessoas da região levam em conta que os visitantes são obrigados a pagar cerca de cinco reais de ingresso para ver as "riquezas" de seus antepassados expostas nas vitrines do "museu das freiras".

Foi disponibilizada para repatriação uma amostra de 108 peças, todas elas da reserva técnica do Museu. Esses ornamentos faziam parte de uma coleção muito mais extensa, formada por cerca de 1.500 peças relacionadas a povos indígenas do noroeste amazônico (Martini, 2012: 335). A saída desses objetos do Museu do Índio implicou em um longo processo de negociação entre o IPHAN e a Inspetoria Santa Teresinha - Filhas de Maria Auxiliadora (Museu do Índio) que, após consulta à sua matriz no Vaticano, finalmente concordou em ceder as peças selecionadas por uma comissão composta por homens tukano e tariano que visitaram o museu em 2005 e 2007.

O Livro de Tombo contendo o arrolamento de todas as peças do acervo do Museu não especificava a origem precisa de cada uma delas. Ou seja, seria impossível saber a qual comunidade, grupo exogâmico ou clã as peças selecionadas teriam pertencido no passado. A única indicação disponível era a de que as peças haviam sido retiradas do "Rio Caiary", antiga denominação do rio Uaupés. Talvez por isso, decidiu-se que o CERCIII ocuparia o papel jurídico de "fiel depositário" dos ornamentos, já que o Ceremak representava naquela ocasião exclusivamente um clã da etnia Tariano, que é originária do rio Içana. O instrumento jurídico que possibilitou o retorno dos enfeites estabeleceu a posse coletiva dos objetos por parte dos povos indígenas da bacia do Uaupés, sob guarda da associação indígena local. No dia 25 de junho de 2009, os ornamentos finalmente foram entregues ao CERCIII em Iauaretê, depois de terem sido exibidos no Centro de Referências Culturais do Rio Negro (Pontão de Cultura/FOIRN) a partir de dezembro de 2008.

Dada a sua importância para o movimento indígena de forma mais ampla, o retorno dos adornos a Iauaretê constituiu um foco privilegiado para o estudo das iniciativas de valorização cultural no noroeste amazônico. Para tanto, definiu-se como objetivo inicial desta pesquisa levantar e observar o uso que vem sendo feito desses adornos desde que foram repatriados. Tendo em vista que no passado os ornamentos cerimoniais constituíam, como mostrou Stephen Hugh-Jones (2009; 2010; 2013), a parte visível e material da "riqueza" dos grupos locais, minha pesquisa pautou-se, inicialmente, pelas seguintes questões: em que medida a posição de fiel depositário assumida pelo CERCIII poderia se efetivar? Ou seja, seria possível falar em fiel depositário quando se trata de “posses inalienáveis” (cf. Weiner, 1992), isto é, quando se tratam de objetos indissociáveis da pessoa de um dono?

Devo ressaltar que, mesmo antes do trabalho de campo, foi se tornando evidente o fato de que esta pesquisa, ao confrontar o tema dos adornos corporais, seria forçada a ultrapassar o foco nos processos recentes de objetivação da cultura no contexto interétnico para considerar alguns dos temas já clássicos nos estudos etnográficos referentes a povos indígenas das terras baixas da América do Sul – como cosmologia, xamanismo, construção da pessoa etc. A amplitude e a profundidade das questões levantadas pelo estudo de objetos no noroeste amazônico são, no entanto, de tamanha magnitude, que sua apreensão só poderá ocorrer de forma parcial e incipiente na presente pesquisa.

### **Cultura e "cultura"**

Segundo Marcela S. Coelho de Souza (2010), certa inquietação instaurou-se entre os antropólogos quando seus interlocutores indígenas começaram a usar incessantemente a palavra "cultura". Neste contexto, muitos estudiosos da disciplina já haviam dedicado bastante esforço e tempo no reconhecimento de que essa noção não deve ser entendida a partir de um viés essencialista, marcando o caráter fluido e dinâmico da cultura. Apesar das tentativas feitas por parte dos antropólogos no sentido de combater "reificações" relativas à cultura, o modo como os povos nativos vêm se apropriando da noção parece ir contra todo aquele esforço, na medida em que "os nativos estavam (estão) falando de 'suas cultura' não

apenas como algo a que pertenciam, mas como uma *coisa* que pertencia *a eles*" (Coelho de Souza, 2010:97. Grifo da autora).

Tal questão torna-se patente quando considerados os dilemas que emergem nas discussões sobre patrimônio cultural e direitos de propriedade entre coletivos indígenas (*op. cit.*: 107), tendo em vista que as políticas nacionais e internacionais de patrimonialização tendem a tratar como "coletivos" elementos que, na verdade, fazem parte de regimes de conhecimento e prerrogativas locais bastante complexos, relacionados, muitas vezes, a distribuições desiguais de saberes e bens. Atenta às contradições suscitadas nesses contextos, Manuela Carneiro da Cunha (2009) propõe a distinção entre cultura com e sem aspas. A autora defende a ideia de que o "metadiscorso reflexivo sobre a cultura" (2009: 373) não coincide com o que se costuma chamar como cultura na disciplina, relacionado a "esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais" (*op. cit.*: 313). Ambos não se confundem – ainda que coexistam e por mais que seus conteúdos não sejam necessariamente diferentes –, uma vez que não pertencem ao mesmo universo de discurso, fato que tem consequências consideráveis. Com o intuito de distinguir bem as duas categorias<sup>3</sup>, Carneiro da Cunha propõe o uso de aspas na "cultura" que emerge no processo de organização das diferenças em um sistema interétnico, e que tem a propriedade de uma metalinguagem, constituindo uma noção reflexiva que, de certo modo, fala de si mesma.

O problema mais geral que motivou Carneiro da Cunha a estabelecer tal distinção tem a ver com a investigação antropológica dos possíveis efeitos que são engendrados pela coexistência entre cultura e "cultura". Assim, interessa à autora os efeitos da reflexividade entre os dois termos, em suas palavras, "o que acontece quando a 'cultura' contamina e é contaminada por aquilo de que fala, isto é, cultura" (*op. cit.*: 356). Nesse sentido, como bem mostra Marcela Coelho de Souza (2010: 107-108), a proposta de distinção entre cultura com e sem aspas feita por Carneiro da Cunha não implica em perpetuar uma dualidade entre "cultura para dentro e para fora", muito pelo contrário: qualquer tipo de conceitualização proposto acerca da cultura implica em uma relação entre o dentro e o fora.

---

<sup>3</sup> Como aponta Marcela Coelho de Souza (2010:107), a distinção entre cultura e "cultura" proposta por Carneiro da Cunha é similar a outras formulações que apontam para a emergência de uma "noção de tradição 'valorizada e explícita' ao lado de uma 'não-manifesta, implícita' (Strathern: 1998:118)".

De modo importante, não existe algo como uma cultura (sem aspas) que pré-exista à relação do antropólogo e seus sujeitos de pesquisa. Assim, "cultura" (com aspas) é ela própria uma objetivação de uma objetivação anterior, pois a cultura (sem aspas) "inventada" (*cf.* Wagner, [1975] 2010) pelo antropólogo - com o intuito de conferir sentido à sua própria experiência em campo - é, ela própria, uma objetivação.

Enfim, acredito que as discussões levantadas por Manuela Carneiro da Cunha (2005; 2009; 2010a; 2010b) são de grande pertinência para a construção de entendimentos sobre os efeitos gerados pelas iniciativas do movimento de "revitalização da cultura" e pelas políticas de patrimonialização empreendidas no contexto alto-rionegrino. A investigação acerca dos efeitos da reflexividade entre cultura e "cultura" mostra-se particularmente relevante nesse contexto etnográfico, tendo em vista, por exemplo, as implicações engendradas pelo processo de repatriação dos adornos cerimoniais. Como vimos anteriormente, se no passado os enfeites eram itens de "riqueza" de clãs específicos, atualmente os ornamentos repatriados são enquadrados sob a categoria jurídica de posse coletiva dos povos da bacia do Uaupés.

De modo mais geral, casos etnográficos como este têm particular relevância para um questionamento das políticas de patrimonialização de instituições internacionais (como a Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) e nacionais (no contexto brasileiro, o IPHAN). Como bem mostra Carneiro da Cunha (2009: 328-329), ao se deparar com regimes de conhecimentos diferentes do seu, a imaginação ocidental não se afasta muito de seus próprios pressupostos: na tentativa de contrastar a ideia de autoria individual que prevalece no regime de propriedade intelectual no Ocidente, concebe que a cultura e o conhecimento dos povos tradicionais e indígenas só poderiam ter autoria coletiva. Assim, as políticas de patrimonialização e "salvaguarda" cultural, ainda que bem intencionadas, acabam por obliterar as significativas variações existentes entre os diversos regimes de conhecimento, tratando o "conhecimento tradicional sumariamente no singular, como uma categoria definida meramente por oposição ao conhecimento científico" (*op. cit.*: 364). Ao empreender tal homogeneização, deixa-se de reconhecer não somente o fato de que o regime de conhecimento do Ocidente foi historicamente construído e deliberadamente unificado, mas também que sob o rótulo de "conhecimento tradicional" existe uma multiplicidade de regimes de conhecimentos. Nas palavras da autora:

Há muito mais regimes de conhecimento e de cultura do que supõe a nossa vã imaginação metropolitana. Na verdade, bastaria levar a etnografia a sério para reunir todo um catálogo de modos alternativos. Para atingir seus objetivos, porém, os povos indígenas precisam se conformar às expectativas dominantes em vez de contestá-las. Precisam operar com os conhecimentos e com a cultura tais como são entendidos por outros povos, e enfrentar as contradições que isso possa gerar (*op. cit.*: 329).

Com efeito, por mais que as populações indígenas e tradicionais sejam vistas como casos paradigmáticos de sociedades que praticam apenas direitos coletivos, as etnografias mostram que nomes, cantos, papéis rituais, padrões gráficos, ornamentos, etc. são sujeitos a variados tipos de direitos exercidos por diferentes segmentos de uma coletividade. Manuela Carneiro da Cunha (2005: 24) defende que não resta dúvidas de que exista em muitas sociedades indígenas "uma noção de propriedade sobre algo que se poderia entender como cultura". A autora aponta que essa noção corresponde à categoria de "riqueza" associada às caixas de adornos rituais dos povos do alto rio Negro, ou à categoria *nekrêtch*, existente entre vários grupos de língua jê - como veremos adiante. Não obstante, essa autora (*idem*) aponta que reconhecer a existência de noções indígenas de propriedade intelectual pode gerar mal-entendidos, caso as aparentes similitudes com a noção ocidental obliterem o fato de que essas categorias estão relacionadas a regimes de conhecimento significativamente dessemelhantes. Tais diferenças tornam-se evidentes se levarmos em conta que, entre muitos povos que habitam as terras baixas da América do Sul, diversos cantos, cerimônias, conhecimentos, técnicas, etc. têm uma origem alheia, tendo sido emprestados, roubados ou adquiridos de outros coletivos (humanos e não-humanos). Nesse sentido, essas sociedades parecem não reconhecer como sendo de sua autoria uma série de saberes e fazeres que consideramos criações suas. Como aponta a autora, desde Lévi-Strauss a etnologia atém-se à abertura ameríndia para o Outro: ao invés de ser mantido à distância, o estrangeiro é avidamente almejado e incorporado pelos ameríndios. Em referência a ideias explicitadas por Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha (2009: 361) ressalta que, em tal universo, cultura é, por definição, aculturação. Cabe apontar que, evidentemente, as políticas nacionais e internacionais de patrimonialização não conseguem dar conta da complexidade desses regimes de conhecimento

Finalmente, acredito que o estudo etnográfico dos efeitos das iniciativas de valorização cultural e das políticas de patrimonialização constitui um terreno fértil para o

entrecruzamento de linhas de investigação que, inadequadamente, poderiam ser traçadas separadamente: as questões relativas aos recentes processos de objetivação da "cultura", por um lado, e temas clássicos da etnologia, por outro. Tais linhas de pesquisa tratam de questões e processos intrinsecamente imbricados, de tal forma que, assim como as categorias de "cultura" e cultura formuladas por Carneiro da Cunha, não podem ser pensados separadamente.

### **Trabalho de campo**

Minha viagem de campo ocorreu entre os dias 24 de abril e 25 de julho de 2012. Entre os dias 24 de abril e 1º de maio permaneci no município de São Gabriel da Cachoeira-AM, ficando hospedada na subsele do Instituto Socioambiental (ISA) até o momento da viagem de barco do tipo "voadeira" para Iauaretê, distrito desse município. Os dias em São Gabriel da Cachoeira serviram para organizar a viagem, principalmente para a compra dos alimentos para a estadia de dois meses e meio no povoado de Iauaretê. A data da partida foi definida pela agenda de outras pessoas que seguiram na mesma viagem, a saber, uma pesquisadora do ISA; a então Coordenadora Geral de Identificação e Registro do Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional); e um representante do IPHAN de Manaus. A visita de funcionários do IPHAN teve como motivo oficial a verificação do que haveria ocorrido com os adornos nos três anos seguintes a sua repatriação, já que, desde o retorno dos enfeites, este órgão público não havia recebido informações oficiais sobre os artefatos.

No primeiro mês da minha estadia em Iauaretê fiquei hospedada em um cômodo da sede da COIDI (Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê). Neste imóvel funcionou durante décadas o hospital da Missão de Iauaretê até que, recentemente, ele foi doado à organização indígena pela Diocese de São Gabriel da Cachoeira. Em uma sala deste prédio ficam alocados os livros da pequena biblioteca do CERCII, assim como os adornos repatriados que constituem o objeto privilegiado desta pesquisa. É relevante apontar que esta sala é mantida trancada, só podendo ser acessada por funcionários da COIDI e pelo presidente do CERCII.

O mês em que fiquei hospedada na sede da COIDI foi extremamente interessante e diferiu de forma significativa do tempo restante que passei em Iauaretê. Lá, eu dividia o cômodo de dormir com a já mencionada pesquisadora do ISA, que desenvolveu sua pesquisa de mestrado em um povoado Pira-Tapuia no rio Papuri, sob orientação de Geraldo Andrello. Além disso, em outro cômodo deste prédio ficaram hospedados desde o início da minha estadia até o começo de junho um colega de mestrado que retornava para um segundo período de campo em Iauaretê e Miguel Pena, o prático da voadeira que nos trouxe para Iauaretê. Miguel Pena, homem tukano de um clã de hierarquia relativamente alta, morou durante mais de dez anos em Iauaretê e há pouco mais de dez anos vive em São Gabriel da Cachoeira com sua mulher, filhas e neta. Constantemente, Miguel proferia suas polêmicas opiniões sobre os acontecimentos do povoado, bem como análises sobre as transformações que se deram em Iauaretê nos últimos anos, tornando-se um interlocutor-chave nesta pesquisa. Não há dúvida de que este estudo seria muito diferente se não fosse pela convivência diária nesse primeiro mês de pesquisa de campo com essas três pessoas (mais versadas no mundo alto rionegrino do que eu).

A partir do dia 1º de junho, fiquei hospedada na Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê (AMIDI), que tem na locação de quartos sua maior fonte de renda. Apesar do recorte escolhido para esta pesquisa não permitir que eu contemple de forma satisfatória os efeitos das relações tecidas com as mulheres e homens que freqüentam esta associação, é digno de nota que o tempo que passei neste local foi de suma relevância para o desenvolvimento deste estudo, por ter permitido meu convívio com certos interlocutores importantes que provavelmente não fariam parte de minha rede de relações se eu tivesse ficado todo o período de campo na COIDI.

Logo que cheguei a Iauaretê, o presidente do CERCII, Guilherme Maia, um Tukano do clã *Oyé* de 75 anos, ficou doente, o que fez com que eu ficasse profundamente preocupada com o andamento da pesquisa. Felizmente, ele se recuperou em cerca de uma semana e foi ao meu encontro para mostrar os ornamentos que foram repatriados. Foi no dia 10 de maio que tive a primeira oportunidade de observá-los. Como o sr. Guilherme havia ficado mais de uma semana em sua residência para se recuperar da doença que molestou uma de suas pernas, ainda não tínhamos tido a chance de estabelecer algo que pudesse ser considerado como uma relação de confiança. Por este motivo, provavelmente,



pouco foi dito nesta primeira exposição dos ornamentos cerimoniais. A respeito dos *basá busá*, o presidente do CERCII somente disse algumas palavras sobre os materiais que são utilizados para a produção dos adornos e sobre a dificuldade de consegui-los nos dias de hoje, na medida em que as pessoas que poderiam obter as penas de pássaros necessárias para a confecção dos enfeites cobram um valor muito alto por este material. Inúmeras vezes o sr. Guilherme enfatizou o quão difícil é para ele sozinho manter esses *basá busá* – questão que tentarei elucidar neste trabalho. Em relação às minhas perguntas, ele se mostrava um tanto esquivo. O sr. Guilherme comentou que algumas pessoas têm medo desses adornos, e quando perguntei o motivo, ele se limitou a responder: “é porque eles já foram pessoas” – sem desenvolver muito o assunto.

Assim que guardou os *basá busá* na mesma caixa de isopor que os trouxe em junho de 2009 para Iauaretê, o sr. Guilherme sugeriu que nos encontrássemos semanalmente e apontou que gostaria de minha ajuda para a elaboração do terceiro livro do CERCII. Como bem mostra Geraldo Andrello nas considerações finais de seu livro *Cidade do Índio* (2006), não há, contemporaneamente, como fazer pesquisa antropológica no Uaupés (e quem sabe, em muitos outros lugares) sem se colocar à disposição para colaborar com os próprios projetos indígenas. Esse contexto faz com que os antropólogos que chegam ao alto rio Negro para desenvolver suas pesquisas logo sejam capturados também enquanto assessores, posição esta que certamente indica a vontade das pessoas da região de estabelecer uma relação mais simétrica com os pesquisadores de fora. Reações contrárias à possibilidade da pesquisa apenas trazer “ganhos” ao pesquisador são explicitamente expressas em Iauaretê, algo que, sem dúvida alguma, causa certo desconforto para o antropólogo, que muitas vezes é considerado por algumas pessoas como alguém que adentra nas Terras Indígenas para roubar os conhecimentos e a cultura dos Outros; ou mesmo como uma pessoa que faz curtas visitas apenas para voltar para as grandes cidades, virar “doutor” e enriquecer às custas de povos indígenas que passam por inúmeras privações. Para não se deixar abater por tais críticas, é preciso pensar sobre os motivos que fizeram com que os estudos antropológicos sejam vistos sob tal suspeição e assumir o compromisso de se engajar em uma pesquisa em que a colaboração e parceria sejam fatores constitutivos.

Em artigo de 1997, Bruce Albert argumenta que esses novos aspectos do trabalho de campo possibilitam o que ele chama de “participação observante”, relação muito mais

interessante do que o clássico método de “observação participante”. Neste contexto, de acordo com o autor, o engajamento social do etnógrafo não pode mais ser visto como uma escolha pessoal ética e política ou, em outras palavras, uma dimensão opcional e externa ao seu projeto científico. Deste modo, o engajamento do antropólogo claramente se torna um elemento explícito e constitutivo da relação etnográfica. Em suas palavras:

The anthropologist’s “observation” is no longer merely “participant”; his social “participation” has become both the condition and the framework of his field research (1997: 58).

Enfim, nos encontros semanais com o sr. Guilherme trabalhamos principalmente no registro de pequenas histórias escritas em português que ele desejava deixar para o seu neto na forma de um terceiro livro do CERCII – pretendia-se também que esta publicação no futuro servisse como material didático para os alunos das escolas do povoado.

É relevante explicitar que os adornos só me foram mostrados em uma segunda oportunidade no dia 6 de julho de 2012, poucos dias antes da minha partida para São Gabriel da Cachoeira. Nesta ocasião pude, sob a anuência do sr. Guilherme, fotografar os *basá busá* e gravar o áudio da conversa que se desenrolou enquanto ele mostrava os ornamentos para mim. Desta vez, após semanas de trabalho conjunto, o presidente do CERCII se mostrou mais disposto a falar sobre os ornamentos que são o tema privilegiado da minha pesquisa.

Ao longo do trabalho de campo, tive bastante cuidado com o uso do gravador, preferindo que ele fosse acionado somente em poucos diálogos estabelecidos com pessoas com quem eu havia construído uma relação mais “próxima”. Somente quatro homens foram entrevistados: Guilherme Maia (Tukano do clã *Oyé*), um homem tukano do clã *Pamo Porã*, um homem desana do clã *Guahari Diputiro Porã* e um homem tukano do clã *Ki’maro Porã*. Como os interlocutores sabiam dos meus interesses de pesquisa, grande parte das conversas tratava sobre as iniciativas de “revitalização cultural” e sobre os adornos.

Apesar de eu ter passado muitos momentos com as mulheres que frequentavam a associação feminina local, meus principais interlocutores foram os homens que conheci em Iauaretê. Tal fato não é fortuito, constituindo um elemento central no regime de conhecimento dos povos do noroeste amazônico. Entre os povos da família linguística tukano, os conhecimentos considerados de maior valor dizem respeito, sobretudo, às

narrativas que os ancestrais transmitiram a cada clã e que cada homem, por sua vez, ensina a seus descendentes masculinos (Lasmar, 2005; F. Cabalzar, 2010, Carneiro da Cunha, 2012b). Como explicita Cristiane Lasmar (2005), uma série de conhecimentos específicos aos grupos agnáticos não são transmitidos às mulheres, na medida em que a exogamia e a regra de residência virilocal têm como implicação o fato de que as mulheres estão destinadas a morar fora de suas comunidades de origem. Ademais, como os povos de língua tukano são patrilineares, mesmo que uma mulher aprendesse com os seus parentes consanguíneos os conhecimentos maiores específicos ao seu clã, a transmissão desses saberes a seus filhos não seria o modo apropriado de circulação desses conhecimentos, já que as crianças geradas por uma mulher sempre pertencerão à etnia e ao clã de seu marido - à exceção de filhos gerados através de relacionamentos com não-indígenas. Nesse sentido, Carneiro da Cunha sugere que os povos de língua tukano "parecem, portanto, considerar o conteúdo informacional um patrimônio central" (2012b: 454).

Não obstante, por mais que a escolha do recorte de pesquisa obrigue este trabalho a conceder inequívoca ênfase às esferas político-rituais, não se pode entender que essa esfera coletiva (e masculina) “cria a sociedade” ou “produz a cultura” (Strathern, [1998] 2009: 458). Recorrentemente, as etnografias relativas ao noroeste amazônico tendem a encarar certas esferas sociais marcadas pela presença eminentemente masculina (por exemplo, rituais de iniciação com flautas jurupari), como se fossem um tipo de socialidade aumentada ou intensificada que explicitaria a estrutura social dos grupos da área. Nesta chave de análise, é comum que a socialidade doméstica seja posta de lado como se fosse menos social do que a socialidade coletiva e pública dos homens. Entretanto, Strathern chama a atenção de que as ações coletivas masculinas devem ser vistas como um tipo de socialidade que coexiste com outro, formado pelas relações domésticas e particulares<sup>4</sup>. A relação entre esses dois tipos de socialidade é antes de alternância, do que de dominação.

---

<sup>4</sup> Ao pesquisar certos saberes considerados de valor maior (*niromakañe*) entre os Tuyuka, Flora Cabalzar (2010) aponta que, embora esses sejam identificados ao ambiente masculino e que a maioria das mulheres não seja instruída nesse sentido, o pensamento altamente valorizado pelos homens só se completa com o das mulheres – e com o de outros homens que não são especialistas rituais.

## Organização dos capítulos

O primeiro capítulo é dedicado a expor de forma sintética um panorama acerca do sistema regional no noroeste amazônico, tendo como referência os trabalhos escritos por alguns dos mais influentes antropólogos que trabalharam na região. A estrutura argumentativa deste capítulo foi construída com o intuito de indicar ao leitor o modo como temas antropológicos clássicos na região (como exogamia, descendência patrilinear e hierarquia) estão intrinsecamente relacionados à gestão de vitalidades ancestrais. De forma importante, o manejo de vitalidades ancestrais parece ser uma das principais preocupações dos grupos da região, na medida em que é a própria condição do crescimento e da obtenção de prestígio por parte de coletivos e pessoas no noroeste amazônico. A força de vida das pessoas, bem como dos demais seres do universo, depende da circulação de uma série de "riquezas" materiais (como adornos e flautas rituais) e imateriais<sup>5</sup> (nomes, narrativas míticas, cantos, etc.) que ligam os seres humanos atuais com a vitalidade de seus antepassados. No contexto alto-rionegrino, esses itens de "riqueza" são associados localmente à noção de "cultura", de tal forma que não parece fortuito o movimento indígena local ter escolhido a expressão "revitalização cultural" para designar um conjunto de iniciativas em que estão engajados - sendo que uma delas é objeto de estudo privilegiado nesse trabalho: a repatriação de adornos rituais há décadas mantidos no Museu do Índio de Manaus. Assim, falar em "cultura" neste contexto etnográfico é falar, reflexivamente, em vitalidade.

O segundo capítulo trata de forma mais detida as iniciativas de valorização cultura em Iauaretê, relacionando este movimento ao modo como grupos são constituídos, e estabelecem relações, no noroeste amazônico. Com efeito, o uso local da noção de cultura parece estar ligado a duas acepções distintas: uma mais inclusiva, ligada a um fundo de humanidade que é compartilhado por diversos seres (isto é, relativa à forma não-marcada da condição geral de sujeito), e outra mais restritiva, associada a "riquezas" materiais e imateriais que, na região, assumem um papel fundamental no processo de marcação de diferenças entre grupos. Tendo em vista que os adornos rituais são um desses índices de

---

<sup>5</sup> Cabe apontar que a distinção entre materialidade e imaterialidade será tema a ser problematizado no primeiro capítulo desta dissertação.

diferenciação entre pessoas e coletivos, quais seriam os efeitos da coletivização desses artefatos, tendo em vista que os adornos repatriados assumem a categoria jurídica de "posse coletiva" dos povos da bacia do Uaupés?

No terceiro capítulo, certos temas são mobilizados com o intuito de indicar o estatuto ontológico que adornos e objetos rituais assumem na contituição de pessoas e grupos no alto rio Negro. As narrativas míticas registradas por homens tukano e desana revelam que certos artefatos antecedem a condição humana, sendo, portanto, fundamentais para a própria contituição e definição da verdadeira humanidade. Nos rituais de nomeação, os objetos também assumem um papel central, pois, ao dar nome à criança, o xamã constitui sua alma por meio de uma acoplagem de objetos invisíveis, índices de capacidades e conhecimentos associados a determinadas especializações. Assim, neste contexto etnográfico, um entendimento sobre a noção de pessoa não pode dispensar uma investigação acerca do estatuto dos objetos.

Os *basá busá* repatriados são tema de reflexão no capítulo 4. Para tanto, recupero, em um primeiro momento, o relato de André Martini (2009, 2012) para, então, explicitar os debates suscitados por meus interlocutores a respeito dos ornamentos durante o meu trabalho de campo. Como indicou Martini, quando os ornamentos retornaram, muitas pessoas tiveram receio de estabelecer qualquer tipo de contato com eles, temendo sua potência canibal. Não obstante, os temores se amainaram depois que dois senhores do CERCII dedicaram-se cuidadosamente à sua reforma e limpeza durante o período de um mês. Somente então foi realizada, em julho de 2009, uma grande festa para e com os enfeites. Enquanto estive em Iauaretê, meus interlocutores sinalizaram que os temores relativos a seu potencial predatório ainda não haviam sido completamente dissipados, pois o estabelecimento de relações apropriadas com os *basá busá* envolvem procedimentos xamânicos "difíceis" e "sofisticados", e poucas pessoas do povoado tiveram a oportunidade de adquirir esses conhecimentos com seus pais e avôs - por conta do regime de internatos. Contrariamente, outras pessoas diziam não temer esse tipo de infortúnio, já que sua força de vida teria "evaporado com o tempo". Cabe ressaltar que essa posição é bastante polêmica e que as opiniões sobre o assunto são as mais díspares possíveis. Um de meus interlocutores que usou os adornos garantiu que eles ainda têm vida, fato constatado quando, em sonho, recebeu uma série de conhecimentos através dos artefatos.

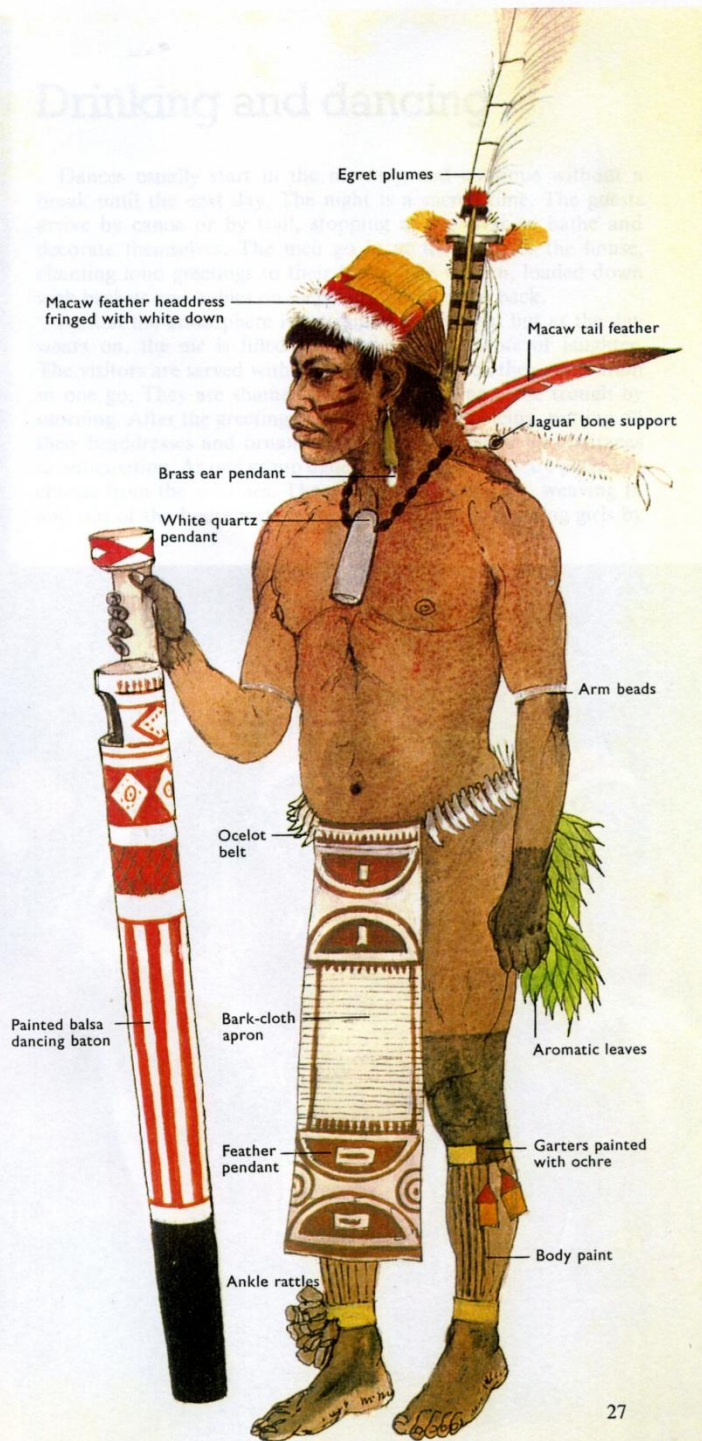
### Full regalia

Ritual ornaments have magic power and only adult men may wear them. They are the dress of spirits and ancestors. A fully-dressed dancer wears a macaw-feather crown, trimmed with down with an egret plume behind. Round his neck is a quartz pendant. His belt is of ocelot or peccary teeth. At the front he has a painted bark-cloth apron and sweet-smelling herbs are tucked under his belt at the back. Below his knees are woven garters and he wears a rattle on one ankle and a band of white bark on the other. Different instruments are used for different dances: balsa wood thumping tubes when food is exchanged, maracas when fruit is gathered.

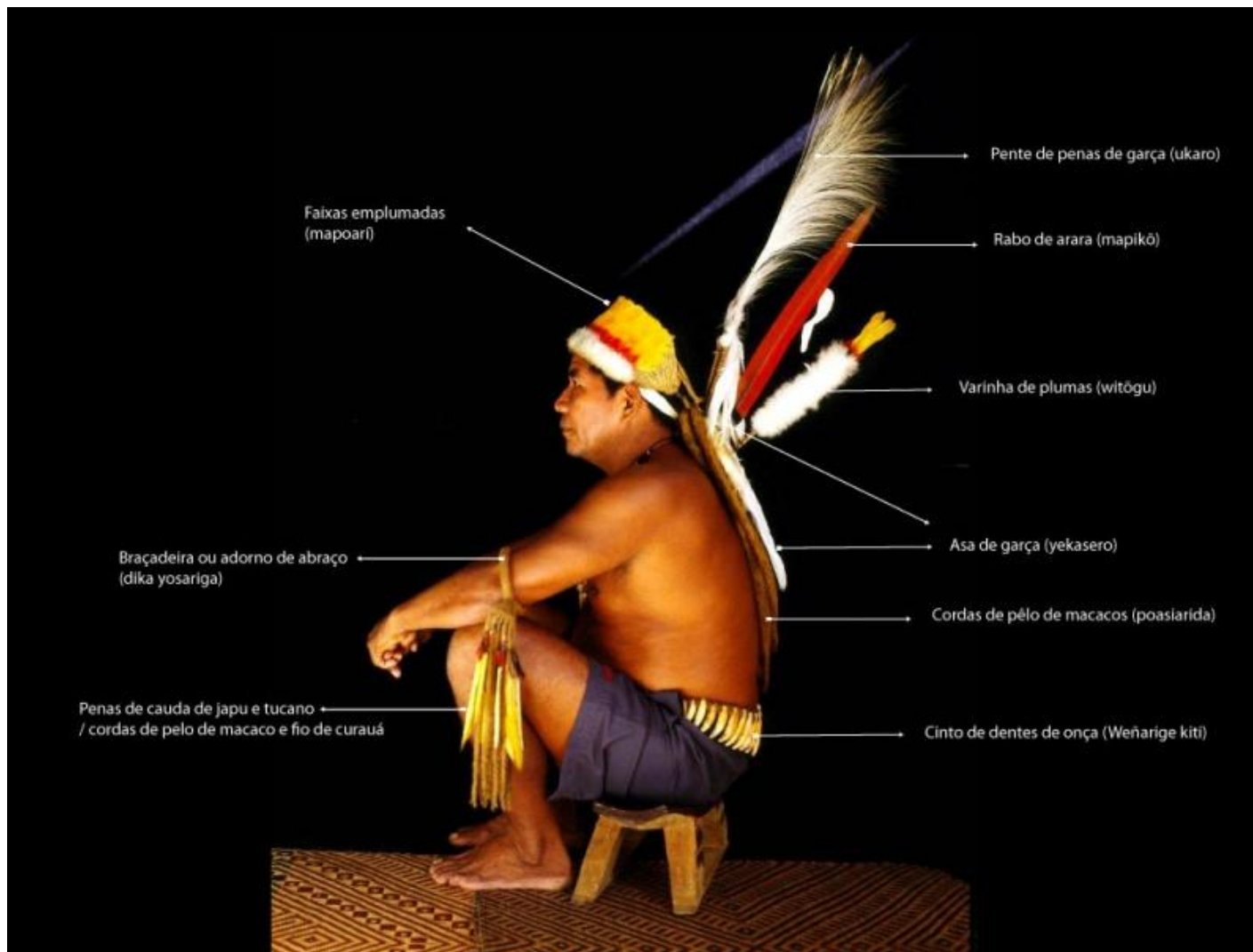
### Yagé pot



Yagé is made from the bark of a cultivated vine, pounded and mixed with water. The bitter liquid, served at dances, gives men visions of the spirit world. The yagé is put into painted pots, decorated with scenes from yagé visions. Pots full of yagé are left out in the sun to ferment.



**Imagem 2.** Ilustração dos enfeites rituais de grupos da família linguística tukano. FONTE: Hugh-Jones. 1978. A closer look at Amazonian Indians (ilust. Maurice Wilson). Londres: Hamish Hamilton.



**Imagem 3.** Guilherme Pimentel Tenório (*Porõ*) com todos os adornos cerimoniais. Foto de Roberta Dabdab. FONTE: <http://www.foirn.org.br/povos-indigenas-do-rio-negro/nossas-dancas/> (acessado em abril de 2014).

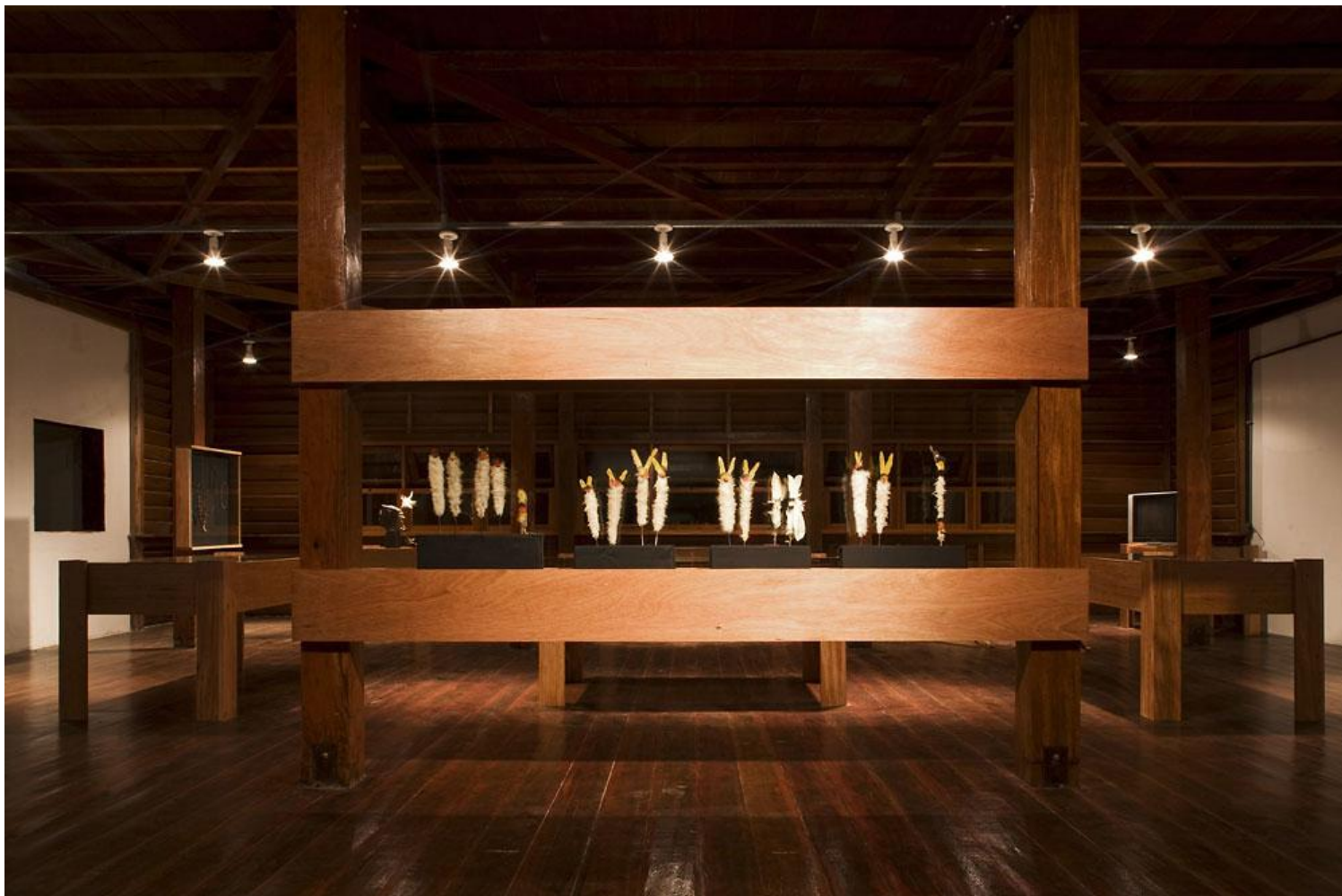


**Imagem 4.** Homens tariano portando os enfeites emprestados pelos Tuyuka do rio Tiquié na inauguração da "maloca dos Tariano", em novembro de 2005. Foto de Vincent Carelli.



**Imagem 5.** Visita de Laureano Maia, Luís Aguiar e Adriano de Jesus ao Museu do índio de Manaus, em novembro de 2006. Foto de Vincent Carelli.





**Imagem 6.** Exposição "*Basá Busá - Ornamentos de Dança*" (São Gabriel da Cachoeira-AM, dezembro de 2008).  
Foto de Daniel Ducci.



**Imagem 7.** A exposição ocorreu entre os meses de dezembro de 2008 e junho de 2009. Foto de Daniel Ducci.



**Imagem 8.** Homens tukano de Iauaretê admiram placas emplumadas com penas de garças. Foto de Daniel Ducci.



**Imagem 9.** Homem contempla colar de cilindro de quartzo leitoso (*i'ta bohô*). Foto de Daniel Ducci.



**Imagem 10.** Sr. Guilherme Maia, presidente do CERCII, segurando uma placa occipital emplumada (Iauaretê, julho de 2012). Doravante, fotos de Tatiana Amaral Sanches Ferreira.



**Imagem 11.** Coroa radial trançada e emplumada (coroa dos jovens).



**Imagem 12.** Colar de quartzito leitoso e dente de mamífero.



**Imagem 13.** Faixas frontais emplumadas (*maha poari*).



**Imagem 14.** Adornos sendo guardados na mesma caixa de isopor que os trouxe de volta para o Uaupés em junho de 2009.

## Capítulo 1 - O SISTEMA REGIONAL NO NOROESTE AMAZÔNICO

### 1.1. Trajetórias de criação e transformação: descendência, aliança e hierarquia.

A região do noroeste amazônico é habitada atualmente por cerca de 30 mil pessoas, distribuídas entre aproximadamente 700 povoados de tamanhos variáveis - que vão desde pequenos sítios habitados por uma família nuclear até o município de São Gabriel da Cachoeira, que abriga cerca de 8 mil habitantes - estabelecidos ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Xié e vários outros afluentes menores. Com exceção da relativamente escassa população não indígena concentrada na cidade de São Gabriel da Cachoeira (composta por comerciantes, funcionários públicos, militares, missionários etc), o contingente populacional do noroeste amazônico é formado até hoje majoritariamente por indígenas, pertencentes a 22 grupos<sup>6</sup> distintos das famílias linguísticas tukano oriental (Cubeo, Barasana, Desana, Tukano, Miriti-Tapuia, Arapasso, Tuyuka, Makuna, Bará, Siriano, Carapanã, Wanano e Pira-tapuia), arawak (Tariano, Baniwa, Coripako, Warekena e Baré) e maku (Hupda, Yuhup, Nadöb e Dow). Os grupos tukano e arawak, sedentários e agricultores, possuem suas comunidades estabelecidas nas margens dos rios, já os grupos maku, ditos caçadores/coletores semi-nômades<sup>7</sup>, ocupam as áreas interfluviais da bacia do rio Uaupés.

Entre esses grupos, verificam-se grandes similaridades referentes à organização social, cosmologia e cultura material. Cobrindo mais de 10 milhões de hectares que extrapolam a fronteira nacional (numa região fronteiriça entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela), o noroeste amazônico vem sendo qualificado pela literatura etnográfica como um sistema regional aberto, “cujas unidades compõem um mosaico de identidades sociais” (Andrello, 2006: 34), articuladas entre si por meio de série de trocas

---

<sup>6</sup> As 22 etnias mencionadas acima habitam em territórios brasileiros. O sistema regional do noroeste amazônico é formado por 27 etnias no total, sendo que cinco delas habitam somente na Colômbia: Kakwa, Nukak (família linguística maku); Tatuyo, Taiwano, Yuruti (família linguística tukano oriental). Fonte: Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil do Instituto Socioambiental. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro>, (acessado em 20 de dezembro de 2013).

<sup>7</sup> Opto por marcar que esses grupos são “ditos caçadores/coletores semi-nômades”, pois trata-se de uma caracterização que vem sendo criticada e repensada por novos pesquisadores dos povos maku (*cf.*, por exemplo, Ramos, 2013: 34 e ss.).



comerciais, matrimoniais<sup>8</sup> e rituais. Cabe sublinhar que neste sistema regional é marcante a especialização da produção artesanal, na medida em que há uma tendência em associar a fabricação de certos artefatos a grupos específicos: os Tukano produziram os bancos *kumurõ*; os Tuyuka, as canoas; os Baniwa, os ralos de mandioca; os Desana, os balaios, peneiras e cumatás; os Hupdah, os aturás que são essenciais para o transporte dos alimentos das roças.

Constituem-se características morfológicas básicas dos povos da região a descendência patrilinear e a exogamia (possuindo papel emblemático a exogamia lingüística), prescrição que proíbe casamentos dentro de um mesmo grupo de descendência<sup>9</sup>. Tais aspectos apontam para dois modos alternativos de socialidade que fundamentam o modo como os diferentes grupos da região estabelecem relações com outros coletivos e pessoas, a saber: a consanguinidade e a afinidade. É uma característica marcante no alto rio Negro que os clãs, muitas vezes designados na literatura como *sibs*<sup>10</sup>, sejam organizados no interior do grupo de forma hierárquica. O clã é a unidade básica do sistema social, sendo o nível em que são efetuadas as trocas matrimoniais, que devem ocorrer entre distintos grupos étnico-lingüísticos. Segundo Chernela (1982), um clã de certo nível hierárquico deve efetuar trocas matrimoniais com clãs de outros grupos exogâmicos de *status* equivalente.

Entre os povos do noroeste amazônico, o matrimônio preferencial ocorre entre primos cruzados bilaterais<sup>11</sup>, sendo comum cada grupo exogâmico priorizar a troca de

---

<sup>8</sup> Os povos de língua tukano oriental e arawak consideram os povos maku como hierarquicamente inferiores pelo modo como estes vivem (pois moram em precárias moradias improvisadas, casam de forma endogâmica etc). Desta forma, as uniões com os Maku não costumam ser bem aceitas, sendo, inclusive, motivo de chacota. Sobre as relações entre Tukano e Maku, o leitor pode encontrar algumas análises em: Athias, 2000.

<sup>9</sup> Os grupos da família Maku, apesar de também seguirem o regime de descendência patrilinear, não seguem prescrições referentes à exogamia lingüística ou local - algo que não é bem visto pelos grupos tukano orientais e arawak do noroeste amazônico, pois estes entendem que entre os Maku "irmão casa com irmã". Além disso, é importante destacar que mesmo entre os grupos tukano, os Cubeo e os Makuna são considerados exceções, isto é, grupos que praticariam a endogamia lingüística; sobre esses grupos, cf. Goldman, 1963 (Cubeo); e Arhem, 1981 (Makuna).

<sup>10</sup> Levando em consideração que os interlocutores da presente pesquisa, quando se referiam a tais unidades sociais em português, sempre optaram pelo uso da palavra "clã", decidi por privilegiar neste texto este conceito - ao invés do termo "*sib*". Para um apanhado dos sentidos desses termos na literatura etnográfica do Uaupés, remeto o leitor ao primeiro capítulo de Cabalzar, 2009: 67-122.

<sup>11</sup> Tendo em vista o estabelecimento histórico de alianças matrimoniais estratégicas entre os Tukano e os Tariano, Andrello (2010) infere que se existem, por um lado, os grupos de cunhados ancestrais (ou seja, parceiros preferenciais em trocas matrimoniais), há, por outro, uma indicação muito clara acerca de outros grupos com os quais essas alianças são proibidas. Para o autor, mais do que algo como um casamento preferencial, parece vigorar no Uaupés, sobretudo, uma regra negativa que se impõe sobre os grupos exogâmicos entre os quais o casamento é proibido. Deste modo, o autor enfatiza a multiplicidade de relações de alianças que podem ser estabelecidas por escolha com os grupos com os quais o casamento

mulheres com certos grupos e clãs considerados aliados. Tal preferência se dá pelo fato da repetição de alianças matrimoniais engendrar entre diferentes grupos importantes vínculos de solidariedade, a ponto de criar entre grupos aliados algo como um nexos endogâmico em que prevalece a troca simétrica. Tendo em vista a importância das alianças na estrutura social dos povos do noroeste amazônico, Århem (1981) argumenta que a noção de estrutura social deve ser estendida de modo a acomodar não somente a descendência patrilinear, mas também a aliança prescritiva simétrica - colocando-se, assim, em contraposição a autores que privilegiam a ideologia da descendência em suas análises sobre a organização social dos povos da região.

O sistema terminológico de parentesco no Uaupés se enquadra no modelo dravidiano, mas apresenta uma especificidade<sup>12</sup>: há uma terceira categoria na geração de ego, além dos consanguíneos e afins, os chamados "filhos de mãe" (filhas ou filhos da irmã da mãe). Este terceiro termo engloba pessoas que não se enquadram na categoria de consanguíneos, mas que tampouco são recomendadas como cônjuges. Os co-afins, ou melhor, os "afins de seus afins" seriam, por excelência, "filhos de mãe" - na medida em que se evita o casamento com aqueles grupos exogâmicos com os quais se partilham os mesmos afins. De acordo com Cabalzar, "a existência dos 'filhos de mãe' representa um cruzamento entre a lógica de funcionamento de um sistema terminológico dravidiano com o regime de descendência patrilinear" (2009: 254).

Entre os grupos da família linguística tukano oriental, a hierarquia entre os clãs é associada às diferenciações engendradas – desde as mais fundamentais, como a de gênero, até as que separam irmãos maiores e menores – pela viagem-gestação da proto-humanidade no ventre de uma Cobra-Canoa<sup>13</sup> (*Pa'mîrî Yukisî* ou *Pa'mîrî Pîro*<sup>14</sup>) que, em português, pode ser chamada de diversas maneiras, tais como: "Canoa de Transformação", "Cobra de Transformação", "Canoa dos Ancestrais" ou mesmo "Canoa de Fermentação". Partindo do Lago de Leite<sup>15</sup>, hoje identificado em algumas versões

---

não é interdito. O caso tariano é emblemático: o estabelecimento de novas relações de aliança com os Tukano, Wanano e Pira-Tapuia é concomitante ao movimento de deslocamento desse grupo exogâmico da bacia do Içana para a do Uaupés.

<sup>12</sup> Para uma discussão mais completa sobre a singularidade do sistema de parentesco uaupesiano, ver Cabalzar (2009).

<sup>13</sup> Ver Reichel-Dolmatoff (1971), C. Hugh-Jones (1979), Andrello (2006, cap. 6).

<sup>14</sup> *Pa'mîrî*: fermentar, surgir; *Yukisî*: canoa; *Pîro*: cobra.

<sup>15</sup> A localização do Lago de Leite varia de acordo com quem narra a história, mas, em todos os casos, esse aparece como a primeira Casa de Transformação, ou seja, como o início do longo processo de transformação que culminaria com o surgimento da verdadeira Humanidade. Esse lago é conhecido como Lago de Leite porque a Cobra de Transformação (*Pa'mîrî Pîro*) "possuía inúmeras mamas, com as quais

como a Baía de Guanabara no Rio de Janeiro, a Canoa de Transformação percorreu a costa marítima brasileira com a “Gente de Transformação” (podendo ser chamada também como "Gente de Fermentação" ou "Gente do Surgimento") em seu ventre, adentrando o rio Amazonas pela sua foz, situada na porção nordeste do Estado do Pará (região da Ilha do Marajó). Depois de percorrer o rio Amazonas, a Cobra-Canoa subiu um de seus principais afluentes, o rio Negro, para depois chegar à Cachoeira de Ipanoré, localizada no rio Uaupés - que, por sua vez, é um dos principais afluentes do rio Negro.

Ao longo dessa extensa trajetória, a Gente de Transformação parou em inúmeras "Casas de Transformação" ou "Casas de Fermentação" (*Pa'mîri Wi'i*), onde, além de se multiplicarem (ou fermentarem, como sugere o verbo *pamê*, que significa literalmente "fermentar"), adquiriram conhecimentos, práticas e objetos que são entendidos como elementos distintivos da "cultura" dos povos da região. Ademais, até os tempos atuais, as riquezas obtidas nas Casas de Transformação são fundamentais para os procedimentos xamânicos de constituição da pessoa (em especial, a nomeação), assim como para a manutenção da vitalidade dos grupos.

Na Cachoeira de Ipanoré os ancestrais míticos dos atuais grupos indígenas da região (e, em algumas versões, mesmo o ancestral dos brancos<sup>16</sup>) saíram à terra através do grande buraco existente nessa cachoeira. Os primeiros a desembarcar são considerados os irmãos maiores, e os que vieram em seguida, os irmãos menores. Desta forma, a hierarquia entre grupos (clãs) e pessoas se estabelece pela ordem de surgimento, sendo o primogênito considerado o chefe dos demais, enquanto os irmãos mais novos são considerados os seus servidores. A partir de então, os clãs que compõem um grupo de descendência passam a chamar uns aos outros de "irmãos maiores" e "irmãos menores" - tendo como critério sua posição no sistema de senioridade. Vale apontar que, independentemente da faixa etária das pessoas, uma pessoa de um clã

---

amamentou tanto os ancestrais da humanidade que viria a surgir, como os *Wa'i-masa* [literalmente, 'gente-peixe'] que já estavam naquelas águas" (Maia & Maia, 2004: 43). De acordo com Andrello (2006, cap. 6), em algumas versões o Lago de Leite aparece como situado na foz do rio submerso de Tabatinga; já em outras, localiza-se na posição oposta das cabeceiras dos rio Uaupés e Papuri, ocupando uma ponta do eixo Oeste-Leste. Como vimos, o Lago de Leite também pode associado ao extremo sul, de onde vieram os brancos: a baía da Guanabara. Segundo o autor, "o ato de localizar geograficamente o Lago de Leite parece associado a sucessivas transformações na forma de conceber o espaço, o que se relaciona diretamente às transformações históricas" (2006: 361).

<sup>16</sup> Ver Andrello (2006, cap. 6). De acordo com certas narrativas míticas, o ancestral dos *pekasã* (branco) teria sido o último a surgir, ocupando, portanto, uma posição hierárquica inferior a todos os grupos indígenas do noroeste amazônico.

situado inferiormente na escala hierárquica é tratada enquanto "irmão menor" pelos clãs superiores - mesmo que a primeira tenha mais idade que seus "irmãos maiores"<sup>17</sup>.

Como veremos ao longo do presente trabalho, os grupos do noroeste amazônico se definem a partir de um complexo e dinâmico jogo entre princípios concorrentes de “unidade e diversidade, similaridade e diferença” (Hugh-Jones, 2010, tradução minha). Em relação à constituição desses grupos, podemos apontar diferentes níveis de inclusão: de modo mais amplo, os povos falantes de línguas tukano oriental compartilham um mesmo estilo de vida e uma mesma trajetória de transformação que culminou com o surgimento da verdadeira humanidade - constituída pelos ancestrais dos povos da região. Num nível menos inclusivo, embora mais abrangente que a categoria de grupo exogâmico, existe a unidade social que a literatura do noroeste amazônico convencionou chamar como "fratria"<sup>18</sup>. Apesar da diversidade das acepções de tal categoria nos trabalhos dos diferentes etnólogos, geralmente a fratria é entendida enquanto uma unidade social exogâmica (não nomeada) que reúne dois ou mais grupos de descendência que se consideram como irmãos - e que, portanto, não podem estabelecer relações matrimoniais. A ancestralidade comum dos grupos de uma mesma fratria remeteria aos tempos míticos, sendo muito comum os grupos exogâmicos de uma mesma fratria se diferenciarem internamente de acordo com relações de senioridade. A título de exemplo, os Waikhana (Pira-Tapuia) parecem compor uma fratria juntamente com os Wanano e os Arapasso, de modo que o casamento entre pessoas desses grupos é fortemente desencorajado. De acordo com Aline Scolfaro Caetano da Silva (2012), seus interlocutores Waikhana evidenciavam a ligação de "irmandade" (*brotherhood*) com os Wanano, considerados seus "irmãos menores", por meio da similaridade das línguas das duas etnias.

Christine Hugh-Jones (1979) elaborou uma definição mais apurada de fratria, distinguindo duas espécies de fratrias: o primeiro tipo, considerado pela autora em seu "sentido forte", seria baseado em uma relação de *brotherhood* entre os grupos exogâmicos; já o segundo tipo de fratria seria baseado na relação entre grupos exogâmicos considerados como "filhos de mãe" (*uterine siblings*) e teria uma

---

<sup>17</sup> Uma explicação para isso pode ser encontrada em Andrello, 2013.

<sup>18</sup> Aqui vale destacar a especificidade do modelo elaborado por Goldman (1963) para os Cubeo, no qual a fratria diria respeito a um conjunto de *sibs* hierarquicamente relacionados; nesse modelo, o conjunto das fratrias compõe a tribo, unidade lingüística cubeo mais inclusiva. Como já destacado, ocorrem casamentos dentro do povo cubeo, configurando assim um caso de grupo tukano endogâmico. Um apanhado do modelo de Goldman, bem como suas especificidades em relação a outros modelos, pode ser encontrado em Cabalzar, 2009: 67 e ss.

conformação mais fraca. Segundo a autora, as fratrias do primeiro tipo classificariam os grupos exogâmicos de acordo com relações de senioridade entre "irmãos maiores" e "irmãos menores"; enquanto que as fratrias baseadas em laços uterinos seriam marcadas por uma igualdade formal entre os grupos exogâmicos.

De modo complementar, a divisão dos grupos em domínios cosmológicos parece também estar relacionada à divisão dos grupos exogâmicos em fratrias: os etnônimos dos grupos exogâmicos os ligam a determinados domínios dos cosmos - terra, água e ar. A autodesignação dos Tukano<sup>19</sup>, *Ye'pâ-Masa*, pode ser traduzida como "gente-terra"; os Pira-Tapuia são *Waikhana*, "gente-peixe"; os Wanano se autodenominam *Kotiria*, "gente de água"; os Desana se autodenominam *Umuko Masa*, "gente do universo"; os Tariano, grupo da família linguística arawak que progressivamente adotou a língua tukano, são *Bipó Diroá Masí*, "filhos do sangue do Trovão". Como os Tariano e Desana são do domínio cósmico do ar, não seria recomendado o estabelecimento de relações matrimoniais entre pessoas desses grupos, pois esta união seria uma espécie de incesto.

O multilinguismo é outro aspecto recorrentemente ressaltado em relação ao sistema regional do noroeste amazônico. Em linhas gerais, cada grupo étnico que compõe o sistema social da região tende a constituir tanto um grupo de descendência (que se identifica por meio de um ancestral comum), quanto uma unidade linguística. Esse fato levou autores como Arthur Sorensen (1967) e Jean Jackson ([1972] 1983) a identificarem a língua como fator fundamental para a delimitação de esferas exogâmicas entre os diferentes grupos da região.

Não obstante, alguns fatores impõem limites à associação muito estreita entre grupo exogâmico e unidade linguística - embora seja indiscutível a importância do fator linguístico para a conformação dos grupos no noroeste amazônico. Por um lado, a língua tukano tem se tornado uma língua franca no rio Uaupés, sendo muitas vezes falada por pessoas de outras etnias (em detrimento de suas próprias línguas, como é o caso dos Desana, Arapasso, Pira-Tapuia e Tariano). Apesar dos processos de homogeneização linguística que ocorrem na região, cada pessoa continua fazendo parte do grupo étnico ao qual seu pai pertence - independentemente de não ser mais fluente

---

<sup>19</sup> De acordo com Geraldo Andrello (comunicação pessoal), o etnônimo "Tukano" teria origem em uma brincadeira que as cunhadas Desana teriam feito com os *Ye'pâ-Masa*: as mulheres Desana diziam que os homens *Ye'pâ-Masa* procuram esposas assim como os pássaros Tucano procuram uma fêmea, sempre em bando.

em sua própria língua. Ademais, mesmo com expressiva incorporação da língua tukano por diferentes povos, o ideal de exogamia linguística tende a ser mantido e respeitado - de modo que as pessoas que escolhem casar dentro de seu grupo exogâmico costumam ser criticadas de forma explícita, revelando o quanto a exogamia continua sendo um fator central para o estabelecimento de alianças entre os grupos da região.

Por outro lado, como já apontamos, as etnografias feitas entre os Cubeo e os Makuna colocam em xeque o modelo que associa estritamente língua e grupo exogâmico: os Cubeo estão divididos internamente em três fratrias que, apesar de falarem uma mesma língua, estabelecem trocas matrimoniais entre si (Goldman, 1963). De acordo com Århem (1981), a comunidade linguística Makuna<sup>20</sup> inclui dois grupos exogâmicos (*Idemasa e Yebamasa*) que também casam entrem si.

Tendo em vista a dificuldade que a literatura sobre os povos do noroeste amazônico tem em definir os limites das unidades exogâmicas, Cayón (2010: 96) retoma a ideia exposta por autores como Århem (2002) e S. Hugh-Jones (2004), que apontam a necessidade de recorrer às próprias classificações nativas para a definição de grupos exogâmicos - diminuindo, assim, a correspondência entre unidade linguística e exogamia. Nesse sentido, os autores pretendem sugerir que a língua é somente um elemento a ser levado em consideração junto com tantos outros, pois os critérios nativos usados para a definição dos diferentes grupos são diversos, tais como: ser descendente de um ancestral comum; ter uma maloca de origem comum; habitar em determinado território; compartilhar narrativas míticas, cantos, danças e curas xamânicas; possuir determinados instrumentos cerimoniais (como as flautas jurupari e os adornos rituais); cultivar variedades específicas de mandioca, coca, tabaco e árvores frutíferas etc.

Como podemos perceber, enquanto a fratria é uma unidade social não nomeada, as etnias costumam ser chamadas por dois nomes: as autodesignações faladas nas línguas nativas de cada grupo, e os apelidos que recebem dos outros povos, frequentemente em língua-geral (*nheengatu*). Os clãs também são nomeados, recebendo, geralmente, o nome do ancestral que dá origem a este grupo. Todavia, também é usual que os clãs sejam conhecidos por seus apelidos, sendo bastante comum o uso de palavras jocosas para se referir a características do grupo ou do ancestral

---

<sup>20</sup> O antropólogo colombiano Luis Cayón (2010) problematiza historicamente a atribuição do etnônimo Makuna ao grupo exogâmico *Ide Masã* (Gente de Água). Diferentemente de Århem (1981), Cayón trata os *Yiba Masã* (ou *Yebamasa*, Gente de Terra) como um grupo étnico distinto de seus cunhados *Ide Masã* e somente relaciona o etnônimo Makuna a este último grupo exogâmico.

fundador do clã. De acordo com Geraldo Andrello (comunicação pessoal), o clã que atualmente está no topo da hierarquia entre os Tukano é chamado *Oyé* porque o ancestral fundador desse *sib* era gago.

Os clãs são divididos internamente em linhas de descendência, definidas a partir da ordem de nascimento dos filhos do fundador do clã. Assim, as relações de senioridade e hierarquia que marcam as relações entre os clãs de um grupo exogâmico são replicadas internamente no nível clânico - estabelecendo diferenciações entre irmãos maiores e irmãos menores. Em linhas gerais, o primogênito do fundador do grupo seria o chefe do clã, enquanto que o seu caçula seria o servidor. As linhas de descendência internas aos clãs costumam ser designadas pelas pessoas do alto rio Negro como "classes" ou "categorias". Frequentemente, meus interlocutores se referiam à posição de certa pessoa dentro de seu clã dizendo: "fulano é de primeira categoria", "beltrano é da última classe dos *Oyé*".

Versando sobre o tema das relações hierárquicas no noroeste amazônico, Christine Hugh-Jones (1979) propôs uma sequência formal que elenca cinco papéis rituais diferenciados hierarquicamente, a saber: "chefe", "especialista em cantos e danças", "guerreiro", "xamã" e "servidores" (colocados aqui em ordem decrescente). A autora também propôs uma caracterização dos grupos exogâmicos do alto rio Negro como "simples" ou "compostos", sendo os primeiros formados apenas por um conjunto de clãs hierarquizados que desempenhariam seus respectivos papéis rituais, enquanto que os grupos exogâmicos compostos seriam formados por mais de um desses conjuntos<sup>21</sup>.

Em sua etnografia sobre os Makuna na Amazônia colombiana, Cayón defende que, embora seja suposto que os membros de cada clã devam cumprir com a especialidade atribuída para si, na prática, uma pessoa pode assumir qualquer tipo de "profissão" (2010: 93), independentemente do clã ao qual pertence. Entretanto, o autor afirma que há uma tendência em considerar que a pessoa que segue a especialidade de seu clã pode ter mais eficácia no desempenho de seu trabalho.

Idealmente, cada grupo exogâmico ocuparia um mesmo trecho de rio e os membros de cada clã residiriam em uma maloca (ou duas, construídas contiguamente),

---

<sup>21</sup> É possível que a extrema variabilidade do número de clãs que formam um grupo exogâmico decorra da existência de grupos simples e compostos: enquanto os Tukano listam cerca de quarenta nomes de clãs (Andrello, 2006), os Tuyuka apresentam apenas quinze (Cabalar, 2009).

sendo a regra de residência virilocal - ou seja, após o casamento a esposa passa a residir na maloca de seu sogro. Além disso, os clãs situados em posições superiores da escala hierárquica habitariam territórios a jusante das calhas dos rios, onde a comunicação com outras comunidades é facilitada e a pesca é mais abundante; enquanto que os clãs de hierarquia inferior construiriam suas casas comunais a montante e em igarapés menores, lugares mais difíceis de serem acessados e menos piscosos.

Não obstante, ainda de acordo com C. Hugh-Jones (1979), essa distribuição espacial dos grupos exogâmicos constitui apenas um tipo ideal, dado que, na prática, é frequente que muitos deles se sobreponham em um mesmo trecho de rio; e nem sempre as casas comunais são construídas de modo que o eixo jusante-montante corresponda à escala hierárquica<sup>22</sup>. Esse ideal é também fortemente abalado quando são levados em consideração os acontecimentos históricos ocorridos na região (tais como o estabelecimento de aldeamentos, guerras interétnicas e pressões decorrentes do ciclo econômico da borracha na Amazônia), que provocaram significativas dispersões dos grupos indígenas na região – ainda que cada grupo, com base na origem mítica, reconhecesse determinado espaço como seu território ancestral. Em virtude de tal dispersão geográfica, a autora aponta que, na prática, os distintos papéis rituais são ocupados por diferentes pessoas que pertencem a um mesmo grupo exogâmico.

É preciso explicitar que, embora se verifique no noroeste amazônico uma ênfase particular nas relações de hierarquia e de descendência agnática, a interação entre grupos exogâmicos aliados tende a apresentar um caráter igualitário, contexto no qual muitas vezes o agnatismo cede espaço para um ambiente cognático. Essa dinâmica levou alguns dos etnógrafos da região a se concentrar no tema da dialética entre hierarquia e igualitarismo<sup>23</sup>. Segundo Irving Goldman ([1963] 1979), a emergência de um sistema hierárquico mais efetivo no rio Uaupés seria limitado pelo alto potencial de fissão dos grupos exogâmicos. Essa tendência leva o autor a afirmar que a história dos

---

<sup>22</sup> Cayón (2010) aponta que, embora cada grupo possa ter algo como um "direito de posse" sobre determinados territórios, não há no noroeste amazônico ideias de fronteiras rígidas e inalteráveis, tampouco o uso exclusivo de recursos. De fato, a distribuição real dos grupos mostra que é muito raro que a totalidade de um grupo habite em seu território ancestral, já que seus segmentos costumam se encontrar espalhados por diferentes partes de um macro-território, sendo muito comum famílias coabitarem com seus afins - fazendo o uso dos mesmos recursos. Desta forma, o autor indica que os povos indígenas no noroeste amazônico estão cientes do fato de que cada território em si está inserido em um contexto maior, compondo um macro-espaço delimitado por acidentes geográficos, em especial grandes cachoeiras, localizadas em diferentes rios e bacias hidrográficas. Assim, muitos lugares desse macro-espaço pertencem simultaneamente a vários grupos, revelando os vínculos históricos e culturais desses coletivos.

<sup>23</sup> Ver Arhem (1981), C. Hugh-Jones (1979), I. Goldman ([1963] 1979), S. Hugh-Jones (1993, 1995).



grupos indígenas do noroeste amazônico pode ser entendida como um processo permanente de formação e ruptura de grupos sociopolíticos, e que o sistema hierárquico da região se constitui como um “esqueleto aristocrático” envolvido por um “*ethos* igualitário”.

A partir de uma perspectiva distinta, porém relacionada, em dois de seus artigos Stephen Hugh-Jones (1993; 1995) sugere igualmente dois modos diferentes, alternativos e complementares de socialidade. A reflexão do autor parte de uma releitura da noção de casa elaborada por Lévi-Strauss ([1979] 1981, 1986), tendo em vista dados a respeito dos Barasana, dos Makuna e dos Desana e Tukano do rio Tiquié. A noção de casa formulada por Lévi-Strauss diria respeito a um grupo de pessoas ou "pessoas morais" que teriam domínio sobre determinadas propriedades materiais e imateriais, sendo que a continuidade dessas casas dependeria da transmissão dessas riquezas por meio de relações de filiação e/ou de aliança. As "sociedades de casa" (*société à maison*) estariam em um caminho intermediário entre as estruturas elementares e as estruturas complexas, pois a linguagem do parentesco já sofreria influências de outros âmbitos, como o econômico e o político. Lévi-Strauss compara tais organizações sociais com as casas medievais europeias, na medida em que princípios antagônicos como aliança e descendência, endogamia e exogamia, seriam manejados de modo a legitimar e assegurar a continuidade dessas casas.

Assim como Århem (1981), S. Hugh-Jones sublinha a importância das relações de aliança para a organização social dos grupos do noroeste amazônico, enfatizando que este é um idioma tão importante quanto o idioma da descendência para os povos da região. Na perspectiva de Hugh-Jones, a noção de casa não deve ser aplicada a algum coletivo específico, mas se refere, sobretudo, a construções ideais que são atualizadas em duas ocasiões rituais específicas. O autor relaciona dois modelos de socialidade com os rituais de iniciação (*He House*), por um lado; e os rituais de oferecimento de comidas (*Food-giving House*), por outro. Nos rituais de iniciação masculina, em que são exibidas e tocadas as flautas de jurupari (as quais não podem ser vistas por mulheres, crianças e jovens não-iniciados), o idioma a ser enfatizado diz respeito às relações hierárquicas estabelecidas entre parentes agnáticos. Esse ambiente possui um *ethos* masculino, sendo uma cerimônia centrada nas relações verticais estabelecidas entre os homens do clã e o ancestral do grupo. O período posterior à cerimônia é marcado por uma série de restrições alimentares, bem como pela evitação de qualquer tipo de contato com as

mulheres. Assim, os rituais de iniciação masculina expressam e afirmam a autonomia do grupo.

Na ótica de Hugh-Jones, os rituais designados como *Food-giving House* apresentam um ambiente bastante distinto, na medida em que são cerimônias que marcam as relações estabelecidas entre grupos aliados, co-residentes e afins. Nesses rituais, os visitantes oferecem peixe moqueado, carne de caça ou frutos, enquanto os anfitriões oferecem caxiri e beiju. Stephen Hugh-Jones (1993) associa os produtos oferecidos por anfitriões e visitantes com a relação de produção de alimentos entre os gêneros na vida cotidiana: os anfitriões servem alimentos derivados da mandioca-brava, a qual é cultivada e processada pelas mulheres; enquanto que os visitantes fornecem alimentos que são adquiridos por meio do trabalho masculino. Segundo o autor, tais cerimônias enfatizam a complementaridade, igualdade, interdependência e comensalidade dos diferentes grupos que participam do ritual.

Tendo em vista que a ideia de "pessoas morais" (implicada na noção de casa) depende da manutenção, incremento e transmissão de riquezas, Hugh-Jones elenca os elementos que compõem a riqueza dos grupos do noroeste amazônico. Esses itens de riqueza material e imaterial são entendidos como manifestações da identidade e origem ancestral de um grupo de descendência. Vale a pena destacar, mais uma vez, tais elementos: ornamentos cerimoniais e outros instrumentos rituais que são conservados dentro da caixa de adornos; o conjunto de instrumentos musicais usados em rituais, sobretudo, as flautas de jurupari; os direitos de produzir certos itens de cultura material e usar determinados objetos rituais; assim como um complexo sistema de conhecimentos e propriedades intangíveis (língua, nomes, cantos, procedimentos xamânicos, narrativas míticas etc).

É necessário sublinhar que a distinção entre materialidade e imaterialidade é bastante problemática no noroeste amazônico, bem como em outros contextos etnográficos, na medida em que o que é imaterial e invisível para uns, pode ser "materializável" e visível para outros - especialmente os xamãs. Exemplos que problematizam a distinção entre materialidade e imaterialidade são vastamente encontrados nas etnografias acerca dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, entre eles, aqueles que tratam de processos de cura xamânica que envolvem a extração de objetos como pedras, flechas e colares, que, antes de serem tornados visíveis pelo xamã, não podem ser vistos por qualquer pessoa comum (ver, por

exemplo, Miller, 2009). Ademais, como veremos adiante, as "riquezas materiais" dos povos do rio Negro não podem ser dissociadas de suas narrativas de origem, bem como das histórias sobre as trocas relativas a estes artefatos, inviabilizando uma separação estanque entre as dimensões que poderiam ser classificadas como material e imaterial. Vale apontar também que é inadequado e infrutífero tratar tais "riquezas materiais" como meros *objetos*, na medida em que podem ser consideradas como pessoas - como ficará evidente ao longo do presente trabalho. Não obstante, apesar de considerar que a distinção entre riquezas materiais e imateriais é imprecisa entre os coletivos ameríndios, mantenho de forma crítica tal dicotomia, tendo em vista a dificuldade de encontrar um vocabulário mais apropriado para tratar sobre este assunto.

Finalmente, como veremos com maior profundidade na próxima seção, a ideia de descendência no noroeste amazônico parece estar associada com a posse de riquezas "materiais" e "imateriais" ligadas a vitalidades<sup>24</sup> ancestrais, preferencialmente transmitidas por via agnática, ainda que possam ser adquiridas por meio de trocas com grupos aliados - além de, no passado, terem sido obtidas por meio de ataques a malocas de grupos inimigos.

## 1.2. Vitalidades ancestrais e sistemas de prestígio

Como vimos anteriormente, a ordem de surgimento que classifica os grupos é associada às diferenciações engendradas pelas sucessivas paradas da canoa dos ancestrais nas Casas de Transformação – as quais, nos tempos atuais, são visíveis somente aos xamãs. Com efeito, essas casas de parada são moradas de gente-peixe (*wa'ĩ masa*), em que os ancestrais dançam, se multiplicam e recebem uma série de riquezas materiais (tais como adornos cerimoniais, bancos, flautas, cuias e seus suportes) e imateriais<sup>25</sup> (tais como nomes, entoações, cantos e benzimentos). Nessa viagem-gestação, alguns itens de valor são dados diretamente pelos demiurgos míticos aos ancestrais dos atuais grupos da região, enquanto outros são adquiridos nas Casas de Transformação. Certos conhecimentos e objetos de valor, como flautas jurupari extremamente poderosas e brincos de metal (*siopihi*), são entregues na trajetória da

---

<sup>24</sup> Em tukano, *katisehé*. Esse termo também pode ser traduzido em português como “força de vida”.

<sup>25</sup> Vale adiantar ao leitor que a distinção entre materialidade e imaterialidade, esboçada acima, voltará a ser problematizada e questionada no capítulo 3.

Canoa de Transformação somente àqueles que se tornariam os irmãos maiores na emergência da humanidade na cachoeira de Ipanoré.

Tendo em mente esse processo de diferenciação, deve-se esclarecer que a noção de descendência patrilinear só pode ser usada no alto rio Negro desde que não seja atrelada à ideia de que a identidade do grupo, e das pessoas que o compõe, esteja baseada em qualquer tipo de “princípio abstrato e *a priori* de descendência” (Hugh-Jones, 2002:47). Com efeito, a noção de descendência no noroeste amazônico parece ter mais a ver com a “hierarquização de valores, pessoas, grupos e bens” (F. Cabalzar, 2010:16) do que com a ideia de linhagens. Nas palavras de Hugh-Jones, “é a propriedade material e imaterial e as noções de essência, propriedade e identidade que constituem os grupos e os tornam ‘patrilineares’” (2002:47).

Nesse sentido, Cristiane Lasmar defende que as relações entre os clãs não diriam respeito a desigualdades qualitativas entre eles, mas sim a uma “diferenciação quantitativa em termos de proximidade com a fonte de poder que é o mundo ancestral” (2005: 56). Desse modo, o que diferenciaria os “irmãos maiores” dos “irmãos menores”, segundo a autora, seria o grau de aproximação com a vitalidade dos ancestrais fundadores dos grupos. Lasmar também indica que a classificação dos clãs intermediários na escala hierárquica pode depender em larga medida de quem a enuncia, sendo nesse estrato do sistema hierárquico em que as disputas por precedência na ordem de senioridade são mais frequentes e comuns. Contrariamente, é bastante raro haver algum tipo de questionamento sobre as posições dos clãs que ocupam os pontos extremos desse *continuum* hierárquico - ou seja, os chefes e servos.

Assim, quando se trata do tema da hierarquia no alto rio Negro, não se pode perder de vista seu caráter intrinsecamente dinâmico. Como bem mostra Aline Scolfaro Caetano da Silva, ainda que a classificação de senioridade dos clãs e linhas de descendência seja estabelecida por meio da ordem de nascimento dos ancestrais dos grupos, essa “pode estar sujeita a uma série de controvérsias conforme o pólo (clã) enunciador do discurso mítico” (2012: 37). Dessa forma, disputas e rearranjos relativos ao modo de apresentar o ordenamento dos clãs são corriqueiros na região<sup>26</sup>, tornando impossível a tarefa de listar a ordem hierárquica dos *sibs* com consenso absoluto entre

---

<sup>26</sup> É importante explicitar que, por mais que o sistema hierárquico tenha um caráter constitutivamente dinâmico, não se pode incorrer no risco de supor que não existam quaisquer princípios que ordenem o sistema. Assim, é estratégico focar nos processos de produção permanente de grupos - ao invés de trabalhar com um modelo de sistema hierárquico fixo e acabado.

os grupos<sup>27</sup>, já que a definição do sistema hierárquico depende do ponto de vista de quem a elabora<sup>28</sup> - assim como também depende do ponto de vista que os outros grupos têm sobre aquele que elabora tal definição. Levando em conta que a configuração da estrutura hierárquica se mostra "aberta a variações e rearranjos conforme o lugar ocupado por aquele que enuncia", a autora infere que o caráter dinâmico da hierarquia entre os grupos tukano orientais aponta, no limite, "para certa qualidade perspectivista que parece também defini-la" (*op.cit.*: 91).

Além disso, a etnografia feita pela autora entre os Waikhana (Pira-Tapuia) demonstra que as relações de senioridade não dão conta de sustentar as tensões e oscilações a qual o sistema hierárquico está sujeito, na medida em que fatores tais como "territorialidade, crescimento populacional e a própria destreza e competência político-ritual" (*op. cit.*: 78) estão no cerne do funcionamento desse sistema. No caso waikhana, a permanência no território tradicional dos Pira-Tapuia garantiu a determinado clã (*Wehetada Bahuí*), situado em uma posição relativamente baixa na escala hierárquica, certo prestígio na esfera de relações estabelecidas entre os clãs dessa etnia - na medida em que os clãs mais altos se segmentaram e se dispersaram geograficamente. Segundo a autora, os *Wehetada Bahuí* são vistos por outros grupos Pira-Tapuia, de maneira até um pouco idealizada, como os Waikhana que ainda mantêm ligação com a vitalidade ancestral - não só por terem permanecido no território tradicional dos Waikhana, mas também por ainda guardarem conhecimentos e praticarem um modo de vida mais parecido ao dos "antigos". Não por acaso, os *Wehetada Bahuí* encabeçaram as iniciativas de "revitalização da cultura"<sup>29</sup> entre os Waikhana no médio Papuri, entre

---

<sup>27</sup> Alertada por um interlocutor bastante crítico sobre os efeitos que os registros escritos podem ter sobre as relações entre os diferentes grupos na região, em especial no tocante à elaboração de listas acerca da ordem hierárquica dos clãs dos grupos exogâmicos, optei por não colocar no presente trabalho nenhuma sistematização sobre a ordem de senioridade entre os grupos com os quais trabalhei. Como apontava meu amigo, alguns registros antropológicos podem gerar conflitos e confusões que tomam proporções sérias entre as diferentes pessoas com as quais o(a) pesquisador(a) trabalha em campo.

<sup>28</sup> Inclusive, a discordância entre diferentes clãs de uma mesma etnia quanto à ordem de senioridade parece ser um dos fatores que causa grande motivação na proliferação de registros de narrativas míticas da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, que vem sendo publicada desde 1995 pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Sobre essas publicações ver Andrello, 2010; Hugh-Jones, 2010.

<sup>29</sup> Como veremos no próximo capítulo, o caso dos *Wehetada Bahuí* é similar ao dos Tariano *Koivathe*. Alguns homens desse clã tariano encabeçam iniciativas de revitalização da cultura em Iauaretê, apesar de não pertencerem ao mais alto estrato dos clãs tariano. O clã *Koivathe* é o primeiro grupo do segundo bloco de clãs tariano, situando-se abaixo do primeiro bloco de chefes. Entretanto, os *Koivathe* lograram obter *status* e prestígio por uma série de motivos, entre eles: por terem liderado vários outros clãs situados abaixo do clã *Koivathe* na escala hierárquica; por garantirem estabilidade territorial; e por terem estabelecido alianças estratégicas com outros grupos (como os Baré do rio Negro e os Tukano no rio Uaupés). Enfim, os *Koivathe* souberam administrar, por assim dizer, certos recursos de maneira ainda mais bem sucedida do que os chefes tariano propriamente ditos. Cabe apontar que os clãs que

elas: a construção de uma maloca no povoado de *Pohsaya Pitó* (São Gabriel) e o registro de narrativas míticas.

O clã *Wehetada Bahuí* também ganhou notoriedade no sistema de prestígio dos Pira-Tapuia por ter sido um grupo que teve expressivo crescimento demográfico. Mesmo sendo de baixa hierarquia, um clã que se torne mais numeroso pode vir a causar efeitos na rede de relações em que se inserem os demais clãs de um grupo exogâmico. Um clã que cresce de forma coesa e expressiva revela possuir mais vitalidade - a qual seria um indício de uma maior ligação com as potências gerativas e transformadoras dos primeiros ancestrais.

A situação dos *Wehetada Bahuí* na política waikhana indica que a ligação de um grupo com a força de vida ancestral é um fator de extrema relevância para o sistema de prestígio e *status* que subjaz às relações entre os grupos no noroeste amazônico. Nesse sentido, é possível relacionar a questão da territorialidade, do crescimento demográfico e da competência político-ritual, na medida em que esses fatores podem ser entendidos enquanto evidências da ligação do grupo com o mundo e a vitalidade dos ancestrais. A permanência no território concedido ao fundador do grupo no processo de criação e transformação do mundo e da humanidade é, em si, um índice de uma ligação com a vitalidade ancestral; assim como o crescimento populacional indica de forma visível a multiplicação da força de vida do grupo, a qual depende da competência ritual e xamânica de certos especialistas. No alto rio Negro, são inúmeras as histórias de clãs que se extinguiram porque não tiveram a capacidade de conter xamanicamente os "estrágos" (procedimentos xamânicos maléficos) enviados por grupos inimigos e invejosos. De acordo com alguns interlocutores, esse é o caso de um dos maiores clãs que já existiu entre os Tukano, chamado de *Oâkapea*, que deixou de existir porque a linha agnática não pôde se perpetuar: o primeiro irmão só teve filhas mulheres; o segundo faleceu; e o irmão caçula também só teve filhas (Maia & Maia, 2004: 120).

Em suma, a vitalidade de pessoas e grupos depende de um manejo bem sucedido de capacidades e potências transformativas originárias do mundo dos primeiros ancestrais. Como veremos adiante, com a discussão da ideia de "cosmoprodução" desenvolvida por Cayón (2010), gerar vida parece ser a principal preocupação e o objetivo dos grupos no noroeste amazônico.

---

pertencem ao grupo dos chefes também sofreram mais diretamente os abusos dos seringueiros colombianos.

Ademais, ao tratarmos do tema da hierarquia no alto rio Negro também não podemos ignorar que, no contexto atual, certas ocupações profissionais (como as de professor, funcionário público, enfermeiro, comerciante, funcionário da FOIRN e soldado) aparecem como vias paralelas para obtenção de prestígio na região - sobrepondo-se, muitas vezes, ao sistema hierárquico tradicional. Em contextos mais urbanos, como de São Gabriel da Cachoeira (Lasmar, 2005) e Iauaretê (Andrello, 2006), esses postos de trabalho são intensamente disputados pelas pessoas, constituindo fenômeno relevante no alto rio Negro o significativo fluxo migratório que parte dos diversos povoados da região para as cidades. Geralmente, os migrantes buscam melhores possibilidades de estudo para si e seus filhos, bem como perspectivas mais interessantes de trabalho, e maior acesso a serviços públicos - sobretudo, relativos à área médica e hospitalar. Dessa forma, sistemas de prestígio concorrentes e alternativos vigoram no âmbito das relações estabelecidas entre pessoas e grupos no alto rio Negro, constituindo fato interessante para as etnografias feitas na região a maneira como esses diferentes sistemas são manejados e atualizados por grupos e pessoas - tendo em vista as circunstâncias e motivações relativas a cada situação.

Todavia, marcar que as relações hierárquicas no noroeste amazônico não podem ser encaradas como uma estrutura fixa não significa dizer que esta possa ser reduzida a mero “constructo ideal que expressa uma ordem mítica, pois em determinadas circunstâncias parece efetuar-se concretamente” (Andrello, 2006: 313). Com efeito, as diferenças de hierarquia são mobilizadas principalmente em contextos rituais - de modo que em lugares em que a vida ritual é menos intensa, como é o caso de Iauaretê, os diferentes grupos contam com reduzidas oportunidades para a afirmação de suas relativas posições hierárquicas. Conhecidas pelo nome que receberam em *nheengatu* (língua-geral amazônica), as trocas cerimoniais chamadas “dabucuri”<sup>30</sup> (*po'osé* na língua tukano) constituem um evento-chave na esfera política-ritual do noroeste amazônico. Compondo uma série de prestações e contraprestações, os dabucuris são cerimônias de oferecimento de alimento e/ou dádivas artesanais envolvendo, principalmente, clãs aliados pertencentes a grupos exogâmicos distintos, embora também possam ocorrer entre clãs de um mesmo grupo exogâmico ou mesmo entre pessoas de um mesmo grupo local (Andrello, 2010). Segundo Andrello (2006; 2010; 2012), os dabucuris são rituais que permitem que as diferenciações de riqueza e de

---

<sup>30</sup> Os dabucuri são rituais análogos àqueles designados nos trabalhos de S. Hugh-Jones (1993; 1995) como *Food-giving House*.

conhecimento dos diferentes grupos sejam exibidas – ensejando oportunidades para que as posições hierárquicas possam ser afirmadas, contestadas, reconhecidas e consolidadas. Nesses rituais, além da circulação de alimentos e artefatos, os grupos circulam o que o antropólogo Stephen Hugh-Jones chama de “dádivas virtuais” (s.d.): a performance ritual com adornos cerimoniais, a exibição de danças e cantos, assim como as falas entoadas referentes à narrativa de origem de cada um dos grupos<sup>31</sup>. Andrello fornece uma descrição sintética sobre os dabucuris que vale ser reproduzida:

A exibição de instrumentos e ornamentos, bem como a farta distribuição de cerveja de mandioca e as sessões de ingestão do caapi faziam-se acompanhar, além dos cantos entoados em paralelo às danças, de outro componente verbal, que antecedia o momento da entrega formal das dádivas. Antes de proceder a ela, as duas partes envolvidas dispunham-se frente a frente, separadas pelas dádivas que seriam entregues, e punham-se a recitar de maneira agressiva suas respectivas genealogias e histórias. As exortações mutuamente dirigidas eram feitas quase ao mesmo tempo, e acompanhadas de um tipo de coreografia que simulava um ataque com lanças (ver Chernela, 2001; S. Hugh-Jones, 1979). Pode-se supor que o sentido tomado pelas coisas oferecidas em uma dada ocasião reforçava então a posição dos doadores em face dos receptores, de maneira que tanto os objetos entregues, como aqueles exibidos de modo performático, incorporavam valores sociais, isto é, consistiam em veículos de qualidades inalienáveis que um determinado grupo dava a ver, buscando fazer valer sua posição hierárquica e prestígio político (2010: 9).

Como mencionamos acima, Hugh-Jones defende, em seus artigos de 1993 e 1995, que as cerimônias designadas como *Food-giving House* enfatizam a complementaridade, igualdade e interdependência dos diferentes grupos que participam do ritual. Já em um artigo de 2010, intitulado "*Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialization en Amazonie*", o autor compartilha a ótica de Andrello sobre o dabucuri, ressaltando que neste tipo de cerimônia os diferentes grupos encontram a oportunidade de afirmar e pleitear prestígio político.

Ademais, nesse artigo de 2010, Hugh-Jones afirma que, no contexto contemporâneo, os rituais e aquilo que é exibido performaticamente em tais cerimônias (cantos, danças, objetos rituais etc.) são entendidos e traduzidos pelos povos da região enquanto "cultura". De acordo com o autor, o patrimônio material e imaterial dos diferentes grupos da região também é traduzido como "riqueza", servindo não só como índice de uma identidade coletiva, mas também como um marcador de diferenças

---

<sup>31</sup> Em tukano, o componente verbal apresentado nos dabucuris é designado como *uúkūshe* (“falas”).



internas aos grupos - na medida em que apenas as pessoas situadas no topo da escala hierárquica podem ter acesso a determinados conhecimentos e objetos.

Assim, do ponto de vista indígena cultura é riqueza. Ademais, falar de riqueza na região, e, mais contemporaneamente, de cultura, é falar reflexivamente de vida. Ao narrarem as transformações ocorridas na região desde a chegada dos padres salesianos, recorrentemente as pessoas contam que seus avôs morreram de tristeza quando os religiosos proibiram a realização de rituais e confiscaram seus ornamentos e flautas cerimoniais, pois estavam abrindo mão de "sua própria vida". Nesse sentido, os rituais e as "riquezas" dos povos do noroeste amazônico são elementos constitutivos de uma cosmopolítica, pois, além de serem índices de prestígio e dispositivos mobilizados em disputas políticas, são aspectos fundamentais para a manutenção da força de vida das pessoas, dos grupos e até mesmo dos demais seres que povoam o cosmos - como veremos a seguir.

Nesse sentido, Cayón (2010) sublinha a importância central que as atividades rituais assumem entre os Makuna, trazendo essa dimensão como fator fundamental para a definição dos grupos, entendidos pelo autor enquanto "unidades cosmoprodutoras". A partir da ideia de cosmoprodução, o autor descola a delimitação dos grupos de um viés marcado pelo foco na estrutura social para sublinhar a cosmologia e os projetos rituais de grupos formados por consanguíneos e afins. Nesse sentido, o antropólogo ressalta que a reprodução social é apenas uma parte de processos mais amplos de geração de vida no cosmos. Cayón sugere a ideia de que a maneira segundo a qual os Makuna e seus vizinhos pensam seu sistema de parentesco tem a ver com elementos abstratos que não se restringem à dimensão puramente sociológica, de modo que "as relações de consanguinidade e aliança são derivações de algo que está mais além do plano sociológico" (Cayón, 2010: 89). Segundo o autor, os Makuna defendem que a sobrevivência física das pessoas não garante a continuidade do grupo, pois o fato dos filhos herdarem a filiação do pai não garante que esses sejam Makuna em um sentido mais profundo.

Seguindo tal perspectiva, é significativo que os interlocutores de Cayón apontem um episódio, ocorrido aproximadamente na década de 1960, como o momento mais dramático da história recente dos Makuna. Nessa ocasião, um jovem xamã, após ter se afastado por longos períodos de sua maloca por conta dos trabalhos nos seringais, percebe que as flautas de jurupari haviam desaparecido da lagoa em que eram guardadas

e escondidas. Ao notificar seus parentes que as flautas não estavam em seu devido lugar, todos ficaram aflitos com o risco iminente de extinção do grupo. Um poderoso xamã *heñarã*, presente na ocasião, garantiu a seus cunhados *Ide Masã* que não deixaria o grupo se extinguir, prometendo recuperar as flautas. O xamã *heñarã*, depois de conversar em pensamento com os espíritos onças que habitavam nas flautas rituais, conseguiu convencê-las a regressarem à vida dos cunhados *Ide masã*. Os espíritos onças estavam irritados e tinham muita desconfiança em relação aos Makuna, pois temiam que ninguém do grupo cuidasse deles de forma apropriada - medo que não era infundado, já que ninguém havia usado as flautas em rituais de iniciação durante décadas. Por isso, os espíritos onças escolheram se afastar deste mundo, sentindo que seus donos os deixaram abandonados. Então, o xamã *heñarã* assegurou que um xamã Makuna cuidaria das flautas, garantindo, assim, o retorno dos instrumentos de jurupari ao grupo *Ide masã* do Igarapé Toaka. Nas palavras de Cayón, "ainda que mais frágeis e com seu poder um pouco debilitado, os *Ide masã* respiraram aliviados e felizes, pois acabavam de assegurar sua sobrevivência" (2010: 88).

Assim, a ideia de unidades cosmoprodutoras está ligada aos projetos rituais em que se engajam os Makuna (e seus afins), visando à geração e manutenção da vitalidade do cosmos e de todos os seus seres - incluindo os humanos. O autor destaca que tais projetos rituais coletivos supõem a complementaridade entre os clãs e sua articulação com alguns afins, engendrando uma espécie de unidade ou totalidade ligada a um tipo determinado de poder xamânico (associado a um território específico e à Sucuri de Água), orientada para cumprir um papel específico no processo de reprodução da vida no universo.

É necessário ressaltar que a intensidade da vida ritual dos grupos situados no lado brasileiro da bacia do Uaupés é marcadamente distinta daquela que, até os dias de hoje, se verifica entre os grupos que habitam na Colômbia - em particular os Barasana, Makuna, Tatuyo e outros povos que vivem às margens dos rios Pirá-Paraná e Apaporis (inseridos na bacia do Japurá-Caquetá), região onde foi realizada parte da importante, e hoje clássica, etnografia do noroeste amazônico (C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979; P. Bidou, 1976; K. Árhem, 1981). As etnografias mais recentes desenvolvidas no lado brasileiro vêm descrevendo e analisando o forte impacto causado pela implantação das missões salesianas em toda zona brasileira do Uaupés a partir do início século XX, nas localidades de Taracuá, Iauaretê e Pari-Cachoeira. O abandono das malocas, de

certos procedimentos xamânicos e de boa parte dos rituais, bem como a expropriação de instrumentos e adornos cerimoniais por parte dos missionários, são fatos fartamente documentados e comentados nesses trabalhos (ver Buchillet, 1983; Wright, 1981, 2005; Lasmar, 2005; Andrello, 2006; Cabalzar, 2009).

Entretanto, apesar de todas as transformações ocorridas entre os grupos no alto rio Negro, as pessoas da região não apontam apenas descontinuidades em relação ao mundo dos antigos, pois certas riquezas intangíveis continuam a circular entre grupos e pessoas. Narrativas míticas, rituais de nomeação, procedimentos xamânicos (*basesehé*) - conhecidos em português como "sopros" ou "benzimentos" -, e até mesmo as línguas indígenas, nos dias de hoje ainda possuem um papel muito importante na vida das pessoas no lado brasileiro da bacia do Uaupés. Em decorrência de sua imaterialidade, o aspecto intangível do que hoje os indígenas no noroeste amazônico entendem como sua "cultura" sofreu menos o impacto da ação repressora missionária do que sua dimensão material - que foi o alvo privilegiado da investida dos religiosos, na medida em que flautas, adornos e outros objetos cerimoniais eram considerados pelos padres como "coisas do diabo".

Dessa maneira, pode-se inferir que aquilo que os Makuna (e outros povos dos rios Pirá-paraná e Apaporis) enfatizam remetendo aos projetos rituais que ainda fazem parte de sua ação no mundo, os grupos indígenas do lado brasileiro do noroeste amazônico revelam "a partir do âmbito mais discreto dos benzimentos e das falas de origem dominadas pelos conhecedores maiores" (Caetano da Silva, 2012: 152). O que importa é que, em ambos os casos, as riquezas destinadas aos diferentes grupos no processo de criação e transformação do mundo e da humanidade seguem atualizando a força de vida dos primeiros ancestrais - e é disso que depende a vitalidade dos grupos e pessoas atuais.

É interessante notar as "afinidades eletivas" que podem ser apontadas entre a cosmoprodução dos grupos no noroeste amazônico e as palavras que estes tomam de empréstimo para falar sobre os processos em que estão inseridos. Se os elementos que compõem a riqueza material e imaterial dos diferentes grupos são traduzidos em português enquanto "cultura", não parece fortuito que lideranças do movimento indígena regional tenham escolhido a expressão "revitalização cultural" para tratar das iniciativas de fortalecimento e retomada de conhecimentos, práticas, objetos e relações que, como vimos, são fundamentais para o processo de geração e manutenção de vida

do cosmos e de todos os seus seres. No noroeste amazônico, portanto, "cultura" é sinônimo de vitalidade e tratar de "revitalização da cultura" implica em falar de processos bastante complexos de constituição de pessoas, de grupos e de todos os demais seres que fazem parte das redes de relações dos povos indígenas da região.

## Capítulo 2 - MOVIMENTO DE “REVITALIZAÇÃO DA CULTURA” EM IAUARETÊ

### 2.1. Iniciativas de “revitalização da cultura” e sistemas de prestígio no alto rio Negro

A chegada dos missionários no rio Uaupés no começo do século XX, apesar de ter se apresentado como uma alternativa à violência e à escravidão que o ciclo da borracha impôs aos povos da região, teve como contrapartida a repressão sistemática das expressões culturais indígenas por parte dos salesianos – especialmente em relação aos seus aspectos visuais (Andrello, 2006:105). Por exigências dos missionários, malocas foram derrubadas, caixas de enfeites e instrumentos rituais foram entregues - ou até mesmo destruídos. Muita pressão foi exercida para que os povos indígenas abandonassem o xamanismo e importantes cerimônias, como o ritual de iniciação masculina (*a'mo-yee*) e o dabucuri. Não obstante, como vimos no capítulo anterior, parte importante da riqueza intangível dos povos indígenas do Uaupés continua, até os dias atuais, a fazer parte da vida das pessoas no alto rio Negro, mesmo em contextos mais urbanos - como o de São Gabriel da Cachoeira.

Em 1929, os missionários salesianos se estabeleceram em Iauaretê. A escolha do lugar não foi fortuita: por situar-se na confluência de duas regiões densamente habitadas, o rio Papuri e o alto rio Uaupés, a posição geográfica de Iauaretê é estratégica. Neste povoado, situado na fronteira entre o Brasil e a Colômbia, o regime de internatos oferecido pelos salesianos funcionou por quase cinco décadas, abrigando anualmente centenas de alunos indígenas, submetidos diariamente ao regime disciplinador da educação escolar e da catequese. Ao afastarem crianças de suas famílias, o regime de internatos, evidentemente, gerou significativas dificuldades para a transmissão e circulação de conhecimentos e práticas entre pessoas de diferentes gerações.

Atualmente, Iauaretê<sup>32</sup> é um povoado habitado por diversos povos que vivem na região. Contando com uma população de mais de 3.000 pessoas, Iauaretê vem assumindo cada vez mais uma feição urbana, fato que foi intensificado de maneira

---

<sup>32</sup> A respeito da história de Iauaretê, e sua constituição multiétnica, remeto o leitor à etnografia de Geraldo Andrello (2006).

patente pelo expressivo aumento demográfico<sup>33</sup> causado pelo fechamento do regime de internatos em 1988, quando diversas famílias tiveram que se mudar para lá com o intuito de darem assistência aos seus filhos que ainda frequentavam a escola local. Já em meados da década de 1970, o fechamento dos internados passava a ser cogitado, em função da progressiva redução das verbas concedidas à Missão Salesiana do Rio Negro. Cabe apontar que, no início da década de 1970 (anteriormente à redução de verbas), essa Missão recebera apoio de diversas instituições federais para a manutenção de seus internatos, a saber: Legião Brasileira de Assistência, Fundação do Bem Estar do Menor, Ministério da Educação, Secretaria Estadual de Educação e Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia - Sudam (Andrello, 2006: 139).

É comum ouvir de algumas pessoas de Iauaretê que um dos aspectos negativos da concentração demográfica sem precedentes diz respeito ao fato de que muitos jovens do povoado não sabem nem sequer a qual clã fazem parte, pois não teriam recebido essa informação de seus pais. O fato de muitos jovens não terem consciência da rede de relações sociais em que suas famílias se inserem gera sérios problemas relativos ao respeito das relações hierárquicas e das uniões conjugais apropriadas – o que é agravado pela intensidade da vida sexual dos jovens do povoado, cuja consequência é o aparecimento de mães solteiras em Iauaretê. Preocupadas, a partir da constatação de que o povoado vem presenciando um “descontrole” da juventude, demasiadamente voltada para as coisas não indígenas e urbanas, algumas pessoas têm tomado a frente nas ações que visam incentivar a valorização e registro da “cultura” dos antigos, de modo que possa ser "conservada" para gerações futuras.

A presente pesquisa partiu da ideia, formulada por Andrello (2006), de que essas iniciativas de valorização cultural também serviriam como vias alternativas de obtenção de prestígio, na medida em que, nos multiétnicos “bairros” de Iauaretê, os grupos não dispõem dos mesmos recursos e das mesmas oportunidades para a afirmação das relativas posições hierárquicas. Neste contexto, os clãs que reivindicam uma posição privilegiada na escala hierárquica se ressentem por observar que o distinto *status* do

---

<sup>33</sup> Se em 1927, quando os salesianos foram recepcionados por Leopoldino (um dos chefes do clã tariano *Koivathe*) havia em Iauaretê apenas duas malocas deste clã, e se até meados de 1980 existiam apenas quatro comunidades tariano construídas ao redor da missão salesiana, hoje em dia neste povoado existem dez comunidades (bairros) que abrigam entre 250 a 400 pessoas. Em um primeiro momento, as antigas comunidades dos Tarianos foram as que mais cresceram, pois estes se encontraram na obrigação de ceder espaço para seus cunhados em decorrência do fim dos internatos. Em um momento posterior, os salesianos passaram a ceder espaços que outrora serviram como pastos e roças para a formação de novas comunidades (cf. Andrello, 2006).

qual acreditam gozar parece cada vez menos ser reconhecido pelos outros grupos que moram no povoado<sup>34</sup>. Tal fato é intensificado se levarmos em consideração que o sistema hierárquico tradicional vem sendo eclipsado na região pela constituição de vias paralelas de obtenção de prestígio, como vimos no capítulo anterior. Certos postos de trabalho – como os de professor, funcionário público (ou de organizações indígenas), comerciante e soldado – parecem engendrar certas considerações de respeito que os chefes e clãs de alta hierarquia reservavam a si próprios. Como aponta S. Hugh-Jones (2010), esses novos sinais de *status* são largamente acionados e disputados por pessoas mais jovens.

Levando em conta que o cotidiano do povoado de Iauaretê muitas vezes oblitera a possibilidade de que diferenciações entre os grupos sejam expressas e mobilizadas, seria plausível conjecturar que os homens mais velhos dos clãs de alta hierarquia poderiam acionar o movimento de “revitalização da cultura” para disputarem *status* nos sistemas de prestígio. Ou seja, a afirmação política da “cultura” por parte dos clãs mais altos poderia se constituir como um meio para a reivindicação de prerrogativas, a partir da elucidação da posição ocupada por cada grupo do povoado. Neste sentido, como já mencionado na introdução do presente trabalho, no alto rio Negro o assunto da “cultura” parece ganhar um caráter próprio, por ser associado explicitamente “a uma ênfase na diferenciação hierárquica intra e interétnica” (Andrello, 2006:278).

## 2.2. "Cultura" versus "Civilização"

Antes de ser traçado um breve histórico das iniciativas de “revitalização da cultura” em Iauaretê, é importante sublinhar as posturas contrastantes assumidas frente à noção de *cultura*, ao longo dos anos, pelas pessoas da região. Ademais, no presente capítulo serão desenvolvidas reflexões sobre as acepções que a noção de cultura assume no alto rio Negro, levando em conta diversos pontos de vista. Entretanto, não podemos ter a ilusão de chegar nem sequer perto de um encerramento da questão em pauta, já que é impossível esgotar as infindáveis dimensões reveladas por uma categoria tão multifacetada como é a noção de cultura. Por enquanto, vale adiantar que é certo que no

---

<sup>34</sup> É interessante notar, como aponta Andrello (2006), que a concepção cristã de que todos são irmãos e iguais perante Deus teve uma aceitação muito mais ampla e fácil entre os clãs de baixa hierarquia – algo que não teve tanta repercussão entre os clãs de alta hierarquia, por não corresponder à imagem que estes tinham de si mesmos em relação aos clãs inferiores.

alto rio Negro, assim como em qualquer outro lugar, a categoria de cultura é amplamente polissêmica (como apontado em Carneiro da Cunha, 2009), cabendo ao pesquisador investigar o sentido que tal noção pode assumir quando acionada por determinados atores, tendo em vista interesses e contextos específicos.

Antes do final dos anos 1980 e início dos anos 1990, para os indígenas da região, a noção de cultura remetia ao modo de vida dos antepassados, marcado pela ausência de aspectos positivos do que era considerado como “civilização”: roupas, mercadorias, escolas e novas tecnologias. A ideia de “progresso” embutida em tal ótica (que teve sua difusão garantida por missionários salesianos e militares<sup>35</sup> que marcavam presença na região), determinou em grande medida a discussão que se desenrolou na época a respeito da demarcação das terras Indígenas no noroeste amazônico no lado brasileiro.

Em meados dos anos 1980, o Conselho de Segurança Nacional criou o Projeto Calha Norte, um experimento militar de “colonização” da fronteira. A maior organização indígena do noroeste amazônico, a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), surgiu neste contexto: o Projeto Calha Norte ofereceu recursos financeiros para a realização da grande assembleia ocorrida em 1987 que fundou esta organização. O desenvolvimentismo militar envolveu diversas lideranças indígenas da região e deu o tom do Projeto Calha Norte, que advogava pela redução das Terras Indígenas, criação de Colônias Agrícolas Indígenas e proteção da fronteira nacional (Andrello, 2008:76 e ss.). Entender o que esta categoria de “Colônia Indígena” significou na época para os indígenas é fundamental para entender qual é a perspectiva que se criou a respeito da noção de cultura na época.

O Decreto Presidencial 94.946 de 1987 distinguiu duas categorias para a demarcação de Terras Indígenas: a “Área Indígena” e a “Colônia Indígena”. A primeira seria assim classificada se “ocupada ou habitada por silvícolas não aculturados ou em incipiente processo de aculturação”, já a segunda seria assim definida “se ocupada ou habitada por índios aculturados ou em adiantado processo de aculturação<sup>36</sup>”. Segundo Andrello (2006), as “Colônias Agrícolas Indígenas” foram apresentadas às lideranças indígenas da região, em um encontro em 1988, como a verdadeira via para o “progresso” – entendido aqui como serviços da saúde, educação, melhorias na

---

<sup>35</sup> Entre 1989 e 1999 foi fundado o *1º Pelotão Especial de Fronteira do Exército* (1º PEF).

<sup>36</sup> Extraído do sítio da Internet (acessado em 3 de outubro de 2012): [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1980-1989/1985-1987/D94946.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1980-1989/1985-1987/D94946.htm)



infraestrutura, adesão a projetos econômicos do Governo Federal etc. Mas, para ser “agraciado” com tamanhos benefícios, seria necessário não ser considerado índio isolado ou “bravo”, mas sim índio integrado e civilizado. Este contexto torna possível esboçar um entendimento dos motivos por trás da polêmica em torno da noção de cultura na época, uma vez que sua valorização implicaria na perda de uma série de direitos básicos que o Estado deveria assegurar.

Além disso, não se pode perder de vista que os missionários salesianos atuaram na região durante décadas, propagando a ideia de que os diversos elementos culturais dos grupos indígenas eram “coisas do diabo”. Entretanto, em alguns anos, o quadro seria radicalmente alterado: tanto o Estado brasileiro quanto os salesianos passariam a olhar e tratar os saberes e as práticas indígenas a partir de outro viés. Por meio do Decreto Presidencial nº 22, de 4 de fevereiro de 1991, as categorias de Áreas e Colônias Indígenas foram abolidas, instituiu-se a categoria de Terras Indígenas e foram estabelecidas normas e procedimentos envolvidos na demarcação dessas Terras, fator importante para o avanço da luta pelos direitos territoriais das populações indígenas (independentemente de seu "grau" de contato com os não indígenas). Importantes mudanças também ocorreriam entre os missionários. No final do século XX, os missionários salesianos se aproximaram da pastoral indigenista mais progressista do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e foram influenciados pelos padres Javerianos da Colômbia - mais propensos à Teologia da Libertação -, que assumiram as missões do rio Papuri nos anos 1950. Estes fatores engendraram significativas mudanças nas práticas dos missionários que, tendo como base a ideia de “inculturação”, passaram a recomendar aos indígenas que valorizassem suas próprias culturas. A partir da "teologia da inculturação", a cultura indígena não precisaria mais ser negada ou combatida, mas sim valorizada, pois as sementes do verbo divino estariam presentes em qualquer cultura, tocando aos missionários encontrá-las, de modo que possam florescer (Andrello, 2008: 87).

Tais mudanças, acompanhadas pela atuação de “amigos antropólogos/assessores” de Universidades e de ONGs, constituíram fatores relevantes para a definição do cenário atual, no qual a noção de cultura é altamente mobilizada na região, inclusive como meio de obtenção de apoio para desenvolvimento de projetos. Não obstante, deve-se sublinhar que essas transformações não se deram sem ambiguidades entre os grupos indígenas no alto rio Negro. Algumas pessoas temiam que um elogio excessivo à

cultura indígena significasse uma volta aos tempos dos antigos, algo que não era desejado por uma parte significativa das pessoas da região, interessadas em se apropriar de certos elementos do modo de vida dos não indígenas. Um caso emblemático, relatado por Andrello (2006: 275 e ss.), ilumina as controvérsias envolvidas em relação ao tema da cultura, no final do século XX, em Iauaretê. Passou por este povoado um padre espanhol que, a pedido dos próprios índios, fora afastado da Missão por seus superiores, na medida em que causou polêmicas com suas ideias de colocar fim a certas práticas consideradas por ele como incompatíveis com a "cultura indígena". Não satisfeito em propor o fim de comemorações cívicas e as missas de formatura do principal colégio de Iauaretê, o religioso queria também restringir as mercadorias trocadas e comercializadas pela Missão aos únicos itens que ele considerava "necessários aos índios": sal, sabão, fósforo e facões.

Assim, a preocupação com os possíveis "atrasos" que poderiam vir à tona com um maior engajamento frente ao tema da cultura também gerou sérias desconfiças por parte das pessoas da região em relação ao próprio movimento indígena. De acordo com Andrello (2006: 55), que acompanhou momentos cruciais da formação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, se algumas pessoas apostavam na consolidação da FOIRN, outras suspeitavam que o movimento indígena poderia significar retrocesso - como diziam alguns: "tem gente que acha que o movimento indígena representa a volta ao tempo das malocas" (*idem.*). Com o passar do tempo, conta-nos Andrello, pôde-se perceber que as diferentes posturas das pessoas acerca do movimento indígena indicavam sua perspectiva acerca da relação entre a "cultura dos antigos" e a "civilização dos brancos". Enquanto alguns viam no movimento indígena uma potencialização dessa relação, outros viam uma contradição. Ao longo dos anos, a atuação da FOIRN (bem como de suas associações de base) permitiu que fosse dissipado o medo que as pessoas tinham em relação à possibilidade das organizações indígenas significarem algum tipo de atraso. Como afirma Andrello, o cerne da diferença das posições assumidas pelas pessoas da região frente ao movimento indígena dizia respeito, em última instância, ao modo como essas poderiam lidar com a chamada cultura dos antigos, pois parecia estar fora de cogitação "rejeitar aquilo que se conquistou da chamada civilização" (2006: 56).

"Cultura" e "civilização", portanto, aparecem como aspectos não necessariamente excludentes na vida dos povos no alto rio Negro. O convívio com as pessoas da região

permitido pelo trabalho de campo deixa claro que, para elas, não representa uma contradição em termos ser xamã e católico, ser índio e civilizado, querer cultura e progresso - ainda que a "dosagem" dessas dimensões nunca seja algo fácil de ser determinado. Obviamente, afirmar que "cultura" e "civilização" não são âmbitos necessariamente excludentes na vida dos povos no alto rio Negro não significa querer diminuir as controvérsias que envolvem a relação dinâmica entre esses dois domínios, pois em diversas circunstâncias tais embates aparecem com toda a força. Não é raro ouvir pessoas desqualificando um xamã por sua apropriação de elementos católicos durante procedimentos de cura e proteção; tampouco é incomum ouvir que certa pessoa "quase virou branco" porque mora há muitos anos em Manaus. Todavia, não se pode perder de vista que, por intermédio do conhecimento e das coisas dos brancos, a cultura indígena também pode ser valorizada e, sobretudo, se fazer visível - como é o caso da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*, o registro da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio cultural pelo IPHAN, o desenvolvimento de materiais didáticos específicos utilizados nas escolas diferenciadas etc.

Finalmente, é necessário adiantar certo aspecto contraditório intrínseco ao jogo entre "cultura" e "civilização". Se por meio de uma análise histórica percebemos que no Uaupés as pessoas tiveram o receio de que um maior "investimento" na "cultura" significasse a perda de certos elementos da "civilização" que lhes eram caros, na última seção deste capítulo veremos que certas diferenças ontológicas separam os indígenas do noroeste amazônico dos brancos. Por mais interessadas que as pessoas do Uaupés possam ser pelas coisas dos brancos, transformar-se radicalmente em branco parece não ser uma possibilidade desejável, tendo em vista um conjunto de motivos recorrentes nas narrativas de origem relativos às diferenças entre índios e brancos. Na medida em que são fruto de um processo incompleto de transformação, como veremos adiante, aos brancos é reputada uma humanidade duvidosa, desconfiança que é expressa na hipótese de que talvez estes sejam, de fato, *wa'î-masa* (literalmente, "gente-peixe") - e, possivelmente, não tenham alma.

A partir dessa breve contextualização, trato a seguir das duas organizações indígenas de Iauaretê que são voltadas para atividades de "revitalização da cultura".

### 2.3. CERCII e Ceremak

Como vimos, esta pesquisa partiu da hipótese de que as iniciativas do movimento autodesignado “revitalização cultural” em Iauaretê poderiam ser entendidas como uma espécie de reação a uma tendência de indiferenciação resultante do convívio cotidiano neste povoado multiétnico de mais de três mil habitantes. Não obstante, é importante apontar que as organizações indígenas voltadas para a valorização da “cultura” em Iauaretê parecem assumir posturas aparentemente diferenciadas dentro do movimento mais amplo de “revitalização cultural”.

Há em Iauaretê duas associações indígenas que levam a expressão “revitalização da cultura” em seus nomes: uma delas é o Centro de Estudos e Revitalização das Culturas Indígenas de Iauaretê (CERCII) e a outra é o Centro de Revitalização da Cultura *Koivathe* (Ceremak). É notável que o caráter aparentemente mais amplo da primeira contrasta com o teor mais restritivo da segunda. Entretanto, ambas as organizações se assemelham em um ponto muito importante: são dirigidas por homens de clãs situados em posições privilegiadas na escala hierárquica das etnias Tukano e Tariano.

Os Tariano, originários da bacia do rio Içana, se estabeleceram no Uaupés antes da chegada dos brancos. De modo mais preciso, o lugar de origem dos Tariano - assim como de outros grupos de língua arawak que habitam a bacia do Içana - é a cachoeira de Uapuí, *Hipana*, localizada no alto rio Aiari (Andrello, 2006:293). Geograficamente, este afluente do rio Içana é próximo ao alto curso do rio Uaupés, de tal modo que os Tariano, provavelmente, chegaram à bacia do Uaupés por via terrestre. Apesar de ser um grupo do tronco linguístico arawak, os Tariano progressivamente adotaram a língua dos Tukano, com quem estabeleceram relações de afinidade desde o início de seu estabelecimento no rio Uaupés. Os Tariano justificam a incorporação da língua tukano pelo fato de que, uma vez estabelecidos no Uaupés, os homens da maior parte dos clãs tariano estabeleceram matrimônio com mulheres tukano e wanano, e as crianças nascidas dessas alianças habituaram-se a se comunicar por meio das línguas faladas pelas mães. A língua tariano é muito próxima daquela falada pelos Baniwa, etnia do tronco linguístico arawak que ocupa praticamente toda a extensão do rio Içana. Um dos clãs de maior hierarquia, chamado *Koivathe*, estabeleceu-se no curso médio desse rio onde, justamente, se localiza o povoado de Iauaretê.

Apesar de não ser o clã de mais alta hierarquia entre os Tariano, encabeçando o segundo bloco de clãs, os *Koivathe* ocupam um papel de notável proeminência no Uaupés. Segundo Andrello (2006: 287-293), os clãs tariano são divididos em três blocos distintos<sup>37</sup>. O primeiro bloco é designado como *Perisi*, categoria que se aplica, de modo mais geral, a filhos primogênitos ou a clãs que ocupam a posição hierárquica superior em seus respectivos conjuntos. Este primeiro bloco é composto por doze unidades (clãs), entre as quais seis são consideradas extintas - por não terem conseguido deixar descendentes e, assim, perpetuar a linha de descendência. Entre os clãs do primeiro bloco que ainda têm descendentes, dois são dignos de nota: o *Uhuiaka Uhuiaka Seri* e o *Kuenaka*. Esses dois clãs ocupam a posição mais alta entre os atuais clãs do primeiro bloco e seus descendentes residem em Iauaretê - no bairro Dom Bosco. O segundo bloco é designado a partir do nome do clã que ocupa a primeira posição na lista: *Koivathe* - termo para o qual os Tariano não fornecem tradução, afirmando ser apenas um nome. O bloco *Koivathe* é composto por treze clãs, todos considerados irmãos menores dos *Perisi*. O terceiro bloco, composto por quinze clãs, é designado como *Kayaroa*, termo da língua tariano que é traduzido como "periquito".

De modo importante, os homens do clã *Koivathe*, chefe do segundo bloco, não se consideram apenas sua posição de chefia frente aos clãs de seu bloco, mas também se reconhecem como chefes de todos os clãs do terceiro bloco (*Kayaroa*). Cabe sublinhar que o mesmo não se aplica aos chefes do bloco *Perisi* em relação ao bloco *Koivathe*: apesar dos últimos serem considerados irmãos menores dos primeiros, reconhece-se certa autonomia entre esses dois blocos - ou melhor, há um reconhecimento mútuo de suas respectivas posições. Não obstante, cabe sublinhar que, nos dias atuais, as relações de chefia se apresentam de forma atenuada, na medida em que se efetivavam, sobretudo, em contextos rituais. De acordo com Andrello (*op. cit.*: 297) os *Koivathe* costumam dizer que os clãs do primeiro bloco nunca tiveram servidores e afirmam que teria ficado ao seu encargo a incumbência de conduzir até Iauaretê todos clãs inferiores - indicando a cada um seus respectivos lugares de moradia.

Como bem mostra Andrello (*op. cit.*:295), o sistema de segmentação tariano explica-se, em larga medida, pelos processos engendrados ao longo do deslocamento desse grupo exogâmico da bacia do Içana para a do Uaupés. As narrativas de seus

---

<sup>37</sup> Para um quadro dos blocos de clãs tariano e as respectivas posições desses grupos na escala hierárquica tariano, ver Andrello, 2006:289-291.

interlocutores levam ao entendimento de que grupos menores foram incorporados a posições hierárquicas inferiores, ocupando um papel importante nesse processo a chefia dos *Koivathe* frente a outros grupos. Além disso, as informações obtidas pelo antropólogo indicam que os *Koivathe* teriam sido o primeiro grupo a estabelecer aliança com os Tukano, provavelmente por terem sido os primeiros Tariano a alcançar Iauaretê.

O estabelecimento de alianças estratégicas com os Tukano, assim como a incorporação de outros clãs (e o desempenho de um papel de liderança frente a eles), parecem ter sido fatores decisivos para a integração dos *Koivathe* ao sistema social do Uaupés. Ademais, diferentemente dos clãs do primeiro bloco, os *Koivathe* conseguiram manter uma estabilidade notável ao longo da colonização, constituindo - juntamente com os outros clãs que os acompanhavam como servidores - o bloco historicamente mais numeroso entre os Tariano. O clã *Koivathe* é o único grupo considerado "chefe" que logrou manter-se, até os dias atuais, concentrado nos lugares em que se situavam as malocas de seus antepassados - os atuais "bairros" de Iauaretê nomeados como São Pedro e Santa Maria, localizados na margem direita do médio curso do rio Uaupés. Já a maioria dos clãs *perisi* habitava no lado colombiano da fronteira, sendo obrigados a se deslocar para o lado brasileiro em decorrência das agressões infligidas por balateiros colombianos. Uma vez no Uaupés, os clãs *perisi* estabeleceram-se em malocas de clãs do bloco *Kayaroa*, entre elas, uma que se localizava no atual bairro de Dom Bosco - localizado na margem direita do Uaupés. Assim, neste bairro residem os Tariano de mais alta hierarquia, como mencionado anteriormente. Entretanto, segundo Andrello, as comunidades de "Santa Maria e São Miguel, localizadas à margem oposta da Missão, gozam de uma reputação de tradicionalidade única, pois foi ali, nas antigas malocas dos *Koivathe* que os primeiros aportaram para tratar da implantação da futura Missão" (2006: 298).

De acordo com Andrello, todas as lideranças (tuxauas) a quem os viajantes que visitaram Iauaretê entre meados do século XIX e início do século XX fazem referência são do clã *Koivathe* (*op. cit.*: 327), fato que revela de forma significativa a posição de destaque ocupada por esse clã no Uaupés. Na década de 1920, época em que os salesianos chegaram até Iauaretê, havia duas lideranças *koivathe*: Nicolau e Leopoldino. Ambos portavam patentes concedidas pelo Serviço de Proteção aos Índios - SPI, que estabeleceu um posto em Iauaretê no ano de 1926. Apesar de Nicolau fazer parte de uma linha de descendência *koivathe* superior a de Leopoldino, os interlocutores de

Andrello defendem (de forma discreta e privada) que na época da chegada do SPI e dos salesianos a importância de Leopoldino era maior do que a do outro tuxaua. As diferentes escolhas feitas pelos tuxauas em relação a alianças estratégicas talvez justifiquem o suposto prestígio diferenciado que ambos gozavam no Uaupés. Os descendentes de Nicolau lembram que ele chegou a ser "compadre do Manduca", apelido de Manuel Antonio de Albuquerque, "patrão" que é lembrado até hoje pelas violências cometidas aos indígenas no Uaupés durante o ciclo da borracha. Consciente dos atroz excessos cometidos por Manduca, Nicolau teria solicitado às autoridades militares do rio Negro a retirada do "patrão" que controlou o Uaupés durante o início do século XX. Todavia, antes desse momento, Nicolau chegava a sua maloca com muitas mercadorias fornecidas por Manduca e solicitava pessoas para trabalharem nos seringais.

Por outro lado, os *Koivathe* afirmam que Leopoldino era odiado por Manduca, pois se recusava a ceder gente para seus negócios. Dizem que o tuxaua chegou a ser ameaçado de morte por Manduca. Com efeito, os homens de sua linha de descendência parecem ter se aproximado de outros agentes importantes para a região, como os missionários e o órgão indigenista oficial brasileiro (SPI). Os interlocutores *koivathe* de Andrello garantem que os salesianos vieram para Iauaretê graças aos esforços de Leopoldino: ele próprio teria tomado a iniciativa de ir a Taracuí, Missão salesiana situada no baixo Uaupés (fundada aproximadamente em 1920), com o intuito de solicitar aos salesianos a implementação de uma Missão a montante no Uaupés. Os salesianos aportaram na maloca de Leopoldino em 1927 e, como mencionado anteriormente, a Missão foi inaugurada em 1929. O tempo mostraria para Leopoldino que a aliança com os missionários teria um custo demasiado alto: uma vez despojado de suas riquezas ancestrais, esse chefe *koivathe* decide abandonar Iauaretê, doente e prostrado de tristeza.

As relações estabelecidas pelos *Koivathe* com outros grupos exogâmicos, com clãs situados inferiormente na escala hierárquica, e também com os brancos, parecem ter influenciado sobremaneira a política de prestígio tecida entre os grupos do Uaupés. Remetendo ao estudo de Sahlins (1990) sobre as linhagens na Polinésia, Andrello (2006:345) infere que, apesar da hierarquia ser definida no mito, esta se mostra aberta a estratégias localizadas, devendo ser "manejada com sutileza e sensatez". Assim, o autor sugere que a hierarquia no noroeste amazônico constitui uma estrutura tanto prescritiva

quanto performativa - valendo-se dos termos propostos por Sahlins. Nesse sentido, a hierarquia estabelecida pelo mito só pode efetivar-se se for atualizada no curso da história, na medida em que a hierarquia é constantemente reavaliada conforme o sucesso ou as vicissitudes enfrentadas pelos grupos em diferentes circunstâncias.

Enfim, o reconhecimento que os outros clãs tariano e os próprios *Koivathe* demonstram sobre a posição hierárquica deste clã parece sancionar sua posição como o "cabeça" de uma associação indígena voltada à revitalização cultural. Todavia, não se pode perder de vista que, nos tempos atuais, o prestígio gozado pelos *Koivathe* não é isento de reavaliações. Conforme explicitaremos adiante, nas falas de meus interlocutores, os *Koivathe* aparecem como "sovinas" e até mesmo como pessoas sem cultura - acusação embasada, principalmente, no fato dos Tariano não falarem mais sua própria língua. Em Iauaretê, algumas pessoas mostram-se um tanto desconfiadas em relação às iniciativas de valorização da cultura empreendidas pelos *Koivathe*, incomodadas com a ideia de que "eles foram os primeiros a entregar suas riquezas e agora são os primeiros a querer tentar resgatar a cultura".

Uma vez feito um breve histórico da presença dos Tariano no Uaupés, voltaremos a tratar do movimento de "revitalização da cultura" em Iauaretê. Primeiramente, é de suma relevância ressaltar que as etnias Tukano e Tariano são as duas mais populosas e expressivas do povoado, e, sobretudo, disputam o *status* de "moradores legítimos" de Iauaretê. A disputa em torno da definição de quem são os "moradores legítimos" do povoado envolve os Tariano e os demais grupos do tronco lingüístico tukano em uma situação de tensão que, embora cotidiana, nem sempre é explicitada (Andrello, 2012:22-25). De acordo com meus interlocutores, esta tensão (como várias outras tantas) fica mais evidente e assume um teor mais agressivo nos eventos em que se consome grande quantidade de caxiri e/ou de bebidas alcoólicas industrializadas.

Iauaretê é um lugar que ocupa grande importância nas narrativas míticas e históricas dos Tariano e dos grupos de língua tukano, e a contradição entre os diferentes relatos impossibilita a resolução definitiva do assunto. Se, por um lado, as evidências históricas indicam que no início do século XX somente os Tariano residiam em Iauaretê, por outro, os Tukano defendem que foram eles que se estabeleceram primeiro nessa região. Segundo Andrello (2006; 2012), as versões de ambos os grupos entram em concordância ao apontarem que foi justamente em Iauaretê que os Tukano e os Tariano se tornaram cunhados. Entretanto, as narrativas divergem fundamentalmente quando



sinalizam qual dos grupos foi o primeiro a oferecer uma mulher para esta união - sendo justamente esse o ponto acionado na disputa relativa à definição de quem são os habitantes tradicionais do povoado. Nas palavras do autor:

Os Tukano alegam que foram negociar a esposa junto aos Tariano quando estes ainda viviam no rio Içana, e que só mais tarde, uma vez estabelecida a aliança entre os grupos, o chefe dos Tariano haveria liderado vários grupos em seu deslocamento ao Uaupés a fim de passar a viver junto aos novos cunhados. Já os Tariano alegam o contrário, afirmando que, uma vez já bem estabelecidos em sua primeira maloca de Iauaretê, haveriam recebido do chefe Tukano sua própria filha recém-iniciada. Tratava-se de uma proposta de aliança, a ser selada com o casamento dessa moça com o filho de Koivathe, chefe de vários clãs Tariano, que os haveria conduzido do Içana ao Uaupés. Seguem narrando o movimento de refluxo dos Tukano ao rio Papuri, ocasionado pela chegada dos brancos a Iauaretê com a finalidade de arregimentar trabalhadores para a construção do Forte de São Gabriel da Cachoeira, ou seja, na segunda metade do século XVIII. Afirmam com isso que a Cachoeira de Iauaretê era deixada sob seu cuidados pelos cunhados que ali residiram anteriormente. Como pude perceber em mais de uma ocasião em Iauaretê, este é o tema de fundo que mobiliza grupos tukano e tariano entre si nos duelos verbais dos *dabucuris* (2012: 315).

Nesse sentido, não é de surpreender que homens de alta hierarquia das etnias Tukano e Tariano ocupem atualmente uma posição de destaque nas iniciativas de valorização da cultura no povoado e que as duas malocas construídas em Iauaretê, no contexto do movimento de “revitalização cultural”, tenham sido largamente designadas como “a maloca dos Tariano” e “a maloca dos Tukano”. Enquanto estive neste povoado e em São Gabriel da Cachoeira, conversei apenas duas vezes com o líder do movimento de “revitalização da cultura” entre os *Koivathe*, o sr. Adriano de Jesus. Na época, ele estava muito doente e chegou a ser internado no começo de julho por apresentar um quadro grave de diabetes. Este senhor foi uma pessoa importante para o processo que culminou no registro da cachoeira de Iauaretê como patrimônio dos povos indígenas do rio Uaupés e do Papuri. Como vimos, este registro permitiu o retorno dos *basá busá* que haviam sido levados pelos padres salesianos há décadas. O sr. Adriano, junto com mais dois homens (um Tariano que vive em São Gabriel da Cachoeira e o vice-presidente do CERCII na época, o sr. Laureano Maia, do clã tukano *Oyé*), foi pessoalmente até o Museu do Índio de Manaus para selecionar algumas peças e reivindicar a transferência dessas para o Uaupés.

Enquanto estive em Iauaretê, fui apenas uma vez ao bairro de Santa Maria, onde mora o sr. Adriano, e que fica na margem oposta do rio Uaupés em relação à grande maioria dos bairros de Iauaretê. Lá pude ver o espaço onde há poucos anos existia a

maloca dos *Koivathe*<sup>38</sup>, que foi inaugurada em 15 de novembro de 2005, construída com a mesma aparência e no mesmo lugar da maloca em que viveu o chefe *Koivathe* Leopoldino – que recebeu os padres salesianos no começo do século XX. Também pude observar o lugar em que alguns homens *Koivathe* pretendem reerguer uma maloca, com o formato da construção tradicional, mas com o teto do tipo telha “brasilit”.

Durante os meus três meses de campo, a defesa pelo uso deste material foi feita inúmeras vezes, por diversas pessoas, e os argumentos eram claros: o “brasilit” dura mais e é mais barato. É preciso entender bem as razões de tal argumento: o teto de uma maloca tida como tradicional é feito com certos tipos de palha – entre eles, o caraná – que não são encontrados tão facilmente pela região. Às vezes é preciso navegar por horas (ou mesmo dias, caso a canoa ou a voadeira não disponha de motor) para chegar a lugares em que este material é encontrado com abundância, já que para fazer uma maloca é preciso de muitos feixes de caraná. Fazer esta viagem custa caro, na medida em que o litro de gasolina chega a custar entre cinco e dez reais em Iauaretê. Mas a distância não é tudo: mesmo que houvesse caraná pelas imediações, segundo moradores de Iauaretê, as pessoas cobrariam caro para fazer o trabalho. Entre as transformações experimentadas pelos habitantes mais velhos do povoado, a questão da monetarização de bens e serviços (e das relações, em última instância) parece ser uma das que mais aparecem em seus discursos.

Apesar de eu não ter encontrado muitas vezes com homens engajados em iniciativas de valorização da cultura do clã *Koivathe*, muitas vezes eles apareceram na conversa de meus interlocutores. Geralmente, eram mencionados de maneira negativa, envolvidos em situações entendidas por pessoas do povoado como causas para o fracasso da reconstrução da maloca pelos *Koivathe*. Como mencionado anteriormente, na perspectiva de algumas pessoas de Iauaretê, os Tariano não teriam mais cultura, ideia corroborada pelo fato deles não falarem mais sua própria língua<sup>39</sup> (pertencente ao tronco linguístico arawak).

---

<sup>38</sup> Quanto ao motivo da maloca não estar mais erguida, ouvi a justificativa de que o material que foi usado para a sua construção já estava apodrecido.

<sup>39</sup> Existe em Iauaretê reconhecida como “escola dos Tariano”, fruto de uma iniciativa de “revitalizar” a língua Tariano. Como somente as pessoas de dois clãs de baixa hierarquia conheciam ainda a língua, esta iniciativa foi encarada com certa resistência pelos clãs Tariano de alta posição hierárquica. Em maio de 2012, pude estar presente na festa dedicada à visita de uma linguista australiana que ajudou a elaborar um livro sobre a língua Tariano. Neste evento, foi oferecido um dabucuri para a “assessora da língua Tariano” e alguns professores se queixaram da grande distância temporal (12 anos) que separava aquele dia da última visita feita pela pesquisadora.

Como mencionado anteriormente, a língua constitui um dos elementos que compõem a riqueza intangível dos grupos indígenas do noroeste amazônico. Nesse sentido, é interessante pensar no crescente processo de incorporação do tukano como língua principal pelos grupos indígenas do alto rio Negro. Tendo feito o seu trabalho de campo na comunidade waikhana de *Pohsaya Pitó* (São Gabriel), em que o tukano é a principal língua utilizada pelos Pira-Tapuia, Caetano da Silva (2012) afirma que parece existir um entendimento geral de que somente a própria língua poderia veicular e transmitir com propriedade as vitalidades distintivas de cada grupo. Assim, alguns de seus interlocutores mais velhos demonstravam desconfiança de que a circulação de narrativas de origem, bem como a enunciação de procedimentos xamânicos vitais (principalmente, a nomeação), não poderia ser operada de forma séria e efetiva quando veiculados em uma língua que não seja a waikhana. De acordo com a autora, seria por esse motivo "que os grandes conhecedores seriam também os maiores eruditos da língua, o que lhes daria o poder de falar conforme os próprios ancestrais míticos e pós-míticos vieram falando desde a transformação" (Caetano da Silva, 2012: 114). Entretanto, nesta comunidade é admissível que alguns procedimentos xamânicos sejam feitos na língua tukano por homens waikhana, além de ser comum as pessoas da comunidade recorrerem a benzedores (*kumu*) de outros grupos, especialmente os Desana, tidos como grandes especialistas em procedimentos de cura e proteção.

Em Iauaretê, povoado em que a maioria das conversas cotidianas são travadas em tukano, a situação não parece ser muito diferente daquela observada na comunidade waikhana de *Pohsaya Pitó* (São Gabriel). Como ocorre em toda a região do noroeste amazônico, é muito comum ver as pessoas do povoado de Iauaretê solicitando os serviços de benzedores de outros grupos, até mesmo em cerimônias de nomeação - pois, por mais que seja preferível que um especialista ritual do próprio grupo conceda um nome à criança, não é imprescindível que o *kumu* seja da mesma etnia do pai desta. Cabe ressaltar, portanto, que ainda que a língua própria de cada grupo seja importante para o sucesso de suas iniciativas de produção e manutenção da vitalidade das pessoas e dos demais seres do cosmos, não se pode perder de vista os ajustes que podem ser feitos quando as pessoas se apropriam da língua de outro coletivo, pois grupos como os Tariano e Arapasso (que há bastante tempo não falam mais suas próprias línguas) seguem a nomear suas crianças com os nomes específicos de cada linha de

descendência, a realizar procedimentos xamânicos e a proferir suas narrativas de origem<sup>40</sup> - só que na língua tukano.

Enfim, feita essa digressão sobre o uso da língua de outros grupos, voltemos ao caso da maloca dos *Koivathe*. Ouvi algumas pessoas de Iauaretê afirmando que a primeira maloca dos *Koivathe* foi construída por homens da etnia Hupdah, do bairro Vila Fátima, porque os Tariano tinham desconfiança de que os líderes do movimento de "revitalização da cultura" *Koivathe* não dariam nada em troca a seus "parentes" pelos serviços prestados nessa obra. Muitas vezes criticados localmente por serem considerados "sovinas", sobre os *Koivathe* recai a acusação de não terem dado sequer comida aos Hupdah que ergueram a maloca. Por isso, segundo alguns interlocutores, nem mesmo os Hupdah estariam dispostos a trabalhar na construção de uma segunda maloca. Não é fortuita a escolha dos serviços do Hupdah neste contexto: historicamente, certos grupos maku foram *peorã* (palavra em tukano que costuma ser traduzida em português como "servidores") dos Tariano e de outros grupos falantes de línguas da família tukano oriental. Entretanto, a questão aqui parece ser mais a crítica a uma quebra de certa "convivialidade" (Overing & Passes, 2000) que prima pela generosidade e partilha – por mais que para grande parte dos indígenas da região não seja possível falar em igualdade quando se trata de grupos da família linguística maku, muitas vezes considerados como "incivilizados", ou mesmo "selvagens".

Durante os três meses de trabalho de campo, não foi somente o clã *Koivathe* que tentou reerguer sua maloca. O CERCII esteve todo o período em que estive em Iauaretê tentando reerguer a maloca da organização. Para entender esta iniciativa, é necessário falar resumidamente sobre a história desta associação indígena.

O CERCII começou a ser idealizado em 1996 pelo professor Eugênio Muniz, que vislumbrava a realização de encontros para debater os conhecimentos de *yai* (pajé), *kumu* (benzedor) e *baya* (especialista em cantos e danças), além da realização de oficinas a respeito de plantas e ervas medicinais. O sr. Eugênio conseguiu o apoio da

---

<sup>40</sup> De acordo com Geraldo Andrello (comunicação pessoal), quando os *Koivathe* iniciaram a empreitada de registrar sua narrativa de origem, com o intuito de publicarem um livro (até o momento, não finalizado) na *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*, eles convocaram anciãos do clã que ocupa o estrato mais baixo na escala hierárquica (*Mamialikune*), mas que ainda falam a língua tariano, para corrigir e/ou apontar termos tariano imprescindíveis no relato registrado em português.

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), cujo presidente<sup>41</sup> à época via como necessária a criação de uma associação para a “revitalização cultural” entre os distintos grupos indígenas que habitam o povoado<sup>42</sup>. De acordo com Renato Athias (1998: 43), que acompanhou os quatro primeiros eventos promovidos pelo CERCII, em 1997, durante uma reunião do Conselho Administrativo da FOIRN, surgiu o debate sobre a organização desses encontros. Num primeiro momento, algumas lideranças indígenas chamavam esses eventos como “Encontro de Pajés”, denominação que deixaria de ser usada no ano seguinte. Segundo o autor, esse tipo de encontro se iniciou nos anos 1980 no lado colombiano<sup>43</sup> do noroeste amazônico e eram lembrados nos discursos do sr. Eugênio como modelos para iniciativas de valorização cultural. Poucos dias antes da realização do primeiro encontro, o sr. Eugênio sofreu um acidente de barco em São Gabriel da Cachoeira e faleceu<sup>44</sup>. Esta fatalidade fez com que o sr. Guilherme (Tukano *Oyé*) assumisse a presidência do CERCII, cargo que ocupa até hoje.

Com o apoio da Organização Não-Governamental Saúde Sem Limites, em 2004 foi publicado o primeiro livro do CERCII, intitulado *Pa'mêri-Masa. A origem de nosso mundo*. Esta publicação é resultado dos quatro encontros promovidos pelo CERCII: seus capítulos são formados por transcrições em português das falas proferidas por reconhecidos “sabedores” nestes eventos. Outro ponto importante da história da organização indígena foi o dia 19 de abril de 2006 (dia do índio), quando o CERCII inaugurou sua maloca, que foi construída por meio da verba do programa Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas do Ministério do Meio Ambiente (PDPI-MMA). A maloca da organização teria suas atividades voltadas em grande parte para o conjunto de estudantes do Colégio São Miguel, constituindo um espaço para o desenvolvimento de atividades escolares que contariam como dia letivo no calendário do colégio.

O ritmo das atividades do CERCII sofreria um grave abalo no dia 25 de dezembro de 2009, quando houve o incêndio criminoso da maloca erguida pela organização. Até hoje não há clareza sobre quem poderia ter ateado fogo na construção. O certo é que

---

<sup>41</sup> Pedro Garcia, Tariano de Iauaretê que foi prefeito de São Gabriel da Cachoeira entre 2009 e 2012. Filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT), tentou reeleição, porém, não obteve sucesso.

<sup>42</sup> Ver mais em Athias, 2008; e Oliveira, A. G & Andrello, G. (orgs.), 2007.

<sup>43</sup> Como vimos no capítulo 1, a intensidade da vida ritual dos grupos situados no Uaupés brasileiro é marcadamente distinta daquela que até os dias de hoje se verifica entre os grupos do lado colombiano, em particular dos Barasana, Makuna, Tatuyo e outros do rio Pirá-Paraná, região onde foi realizada parte da importante (e hoje clássica) etnografia do noroeste amazônico.

<sup>44</sup> Em depoimento sobre a criação do CERCII, o sr. Guilherme Maia quis esclarecer a morte do sr. Eugênio, dizendo que, na verdade, em São Gabriel “o inimigo estava esperando. Ele também prendeu o motor, acertou o finado Eugênio com a ponta da voadeira e o matou”.

este acontecimento causou tamanha prostração no vice-presidente da organização, o sr. Laureano Maia, que ele decidiu se mudar de Iauaretê – atualmente ele mora em Manaus. Segundo o sr. Guilherme, seu primo paralelo (portanto, irmão classificatório), ele não pensa em voltar tão cedo para o povoado. Ainda assim, o sr. Guilherme sempre tenta lembrar a si próprio que não se pode desanimar. No primeiro dia que troquei palavras com este senhor, ele contou sobre o incêndio da maloca e concluiu: “eu não fiquei desanimado, porque o que queimou só foi a palha, a gente ainda tem dentro da gente a cultura e isso não foi queimado. A cultura está no nosso sangue, corre em nossas veias”.

Olhando de maneira retrospectiva em relação ao incêndio ocorrido na maloca, sr. Guilherme fazia questão de mencionar que havia tomado a decisão acertada ao não aceitar que os ornamentos fossem guardados como no passado, ou seja, dentro de uma caixa de enfeites que ficaria suspensa na parte superior da maloca do CERCII – como ele dizia ser a vontade dos parceiros brancos. Para ele, só faria sentido guardar a caixa de enfeites dessa maneira se a maloca e os *basá busá* pertencessem a um clã específico. Como esse não era o caso, seria melhor manter os enfeites em segurança dentro de uma das salas do prédio da COIDI, onde poderiam permanecer trancados quando não estivessem sob a supervisão de membros do CERCII. Aparentemente, o sr. Guilherme temia que alguma pessoa, por algum motivo, causasse danos aos *basá busá* e a uma série de materiais (livros, DVDs e aparelhos eletrônicos) comprados com verbas do projeto gerido pelo CERCII.

Um novo repasse de verba do projeto do PDPI, com previsão de encerramento no mês de dezembro de 2012, abriu a possibilidade de que uma segunda maloca fosse erguida. O tempo em que passei em Iauaretê permitiu que eu acompanhasse o princípio desta empreitada e muitos dos debates interessantes que giraram em torno dela. Logo no início do meu trabalho de campo, certos interlocutores sinalizaram para mim - de forma tímida, vale dizer - que acreditavam que seria melhor construir uma maloca que tivesse como cobertura telhas de tipo “brasilit”. As justificativas eram aquelas mencionadas acima, relacionadas com a economia de tempo e de dinheiro - afinal de contas, nunca se sabe quando será possível conseguir outro projeto que disponibilize algum recurso para a reforma do teto de uma maloca. Entretanto, num dia em que não falávamos especificamente sobre a maloca do CERCII, o sr. Guilherme contou uma história que indicou um caminho alternativo para que eu entendesse o porquê, para algumas pessoas do povoado, faria sentido o uso de materiais mais “tecnológicos” em construções tidas

como tradicionais. Quase elaborando uma parábola, ele contou a seguinte história, que tento reproduzir livremente a partir dos registros feitos em meu caderno de campo. O sr. Guilherme teria conversado com um grupo de estrangeiros enquanto esteve em Recife (PE), no começo dos anos 2000, com o intuito de finalizar o primeiro livro do CERCIL. Eles teriam ficado encantados ao ouvir sobre como era no passado a vida nas malocas e cogitaram fazer um projeto para que o sr. Guilherme tivesse a oportunidade de morar em uma construção idêntica àquelas erguidas pelos antigos. O senhor tukano teria dito o seguinte para os estrangeiros:

O índio americano tinha um carro de madeira. Para fazer o motor funcionar, ele enrolava uma corda de mais de dez metros e puxava com força para o motor pegar. Então, ele corria e pulava para conseguir entrar no carro. Hoje já não é mais assim: só o que o americano precisa fazer é apertar um botão para ligar o motor de seu carro. Com o índio francês ocorreu a mesma coisa. Com o índio alemão a mesma coisa. Isso é evolução. E por que nós indígenas não podemos evoluir? Onde está escrito que nós não podemos ter desenvolvimento e progresso? Existe uma lei que diga isso? Onde está escrita essa lei? Não há nenhuma lei que diga isso!

Em uma nota de rodapé de um artigo bastante reconhecido, no qual manifesta sua defesa pelo conceito de cultura na Antropologia, Marshall Sahlins (1997) concorda com uma antropóloga que dirige duras críticas à incapacidade de certos acadêmicos ocidentais de compreenderem as transformações nativas a partir de seus próprios termos, ou seja, enquanto processos autênticos nos quais os nativos são reconhecidos como atores de seus próprios mundos. A respeito da ótica da aculturação, que extrapola os muros acadêmicos e impera no senso comum, a autora diz o seguinte:

Se eles não fazem mais “isso”, então não são mais eles mesmos, ao passo que, se os colonizadores não fazem mais o que faziam há duas décadas, trata-se de um exemplo reconfortante do progresso ocidental. Em um caso, diversidade e mudança conotam inautenticidade; no outro, são o selo da verdadeira civilização ocidental (Jolly, 1992:57 *apud* Sahlins, 1997).

Além disso, como sugeriu o sr. Guilherme Maia, as matérias-primas das malocas originais, isto é, as Casas de Transformação mencionadas nas narrativas míticas, eram distintas daquelas usadas no tempo histórico. As primeiras malocas, assim como as demais coisas existentes no cosmos, tinham como matéria-prima o quartzo branco: tudo o que existia no tempo/espço relatado pelo mito era feito de pedra de quartzo<sup>45</sup>. Assim,

---

<sup>45</sup> Nas palavras do sr. Guilherme Maia, os adornos cerimoniais (*basá busá*) usados no tempo relatado pelo mito não eram feitos a partir do mesmo material usado em ornamentos confeccionados pelos humanos: "Os antigos... Já na mitologia... Eles já usavam isso [*basá busá*]. Não era desse pelo [de macaco], mas era pelo parecido - como se fosse de ouro, de mármore. Coisa especial. Uma tribo, como se fosse chamar do Antigo Testamento... Só depois que os velhos da canoa de transformação, eles falaram que os nossos

o caraná não seria uma matéria-prima "original" para a construção de malocas, mas sim um material que os homens teriam encontrado na tentativa de fazer com que as construções se assemelhassem às aquelas existentes no início dos tempos. Portanto, não haveria motivo de condenar o uso de telha "brasilit" de antemão.

Questões interessantes também emergiram a partir dos debates estabelecidos entre o presidente do CERCII e membros da COIDI (Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê) a respeito da construção da maloca. Como na prática o CERCII atualmente é composto apenas pelo Sr. Guilherme Maia, pois, como vimos, seu primo paralelo mudou-se para Manaus e outros homens desligaram-se desta associação (não pude saber os motivos de tais dissidências), a COIDI vem ocupando um papel tão importante quanto o do CERCII na iniciativa de construção da maloca. A COIDI, na época em que estive em campo, era coordenada por um homem desana de um clã relativamente baixo, nomeado *Guahari Gãmiserô*<sup>46</sup>. Algumas pessoas chegavam a questionar a legitimidade da liderança desempenhada por uma pessoa situada tão abaixo na escala hierárquica, apesar do coordenador ter sido escolhido de forma considerada democrática, ou seja, por meio de eleições<sup>47</sup>. Enquanto coordenador dessa organização, ele recorrentemente manifestava suas opiniões sobre o projeto de construção da maloca.

Embora não parecesse se queixar diretamente com o coordenador sobre suas opiniões<sup>48</sup>, quando estávamos sós, Sr. Guilherme chegou a manifestar para mim certo descontentamento. Um caso foi marcante: um homem reconhecido como importante *baya* (especialista em danças e cantos) de um clã desana posicionado em um estrato relativamente alto na escala hierárquica, propôs para o sr. Guilherme uma parceria para a construção da maloca. Com a ajuda de uma "assessora branca", ele e outros homens de seu clã (*Guahari Diputiro Porã*) mandariam um projeto para o IPHAN com o intuito de concorrer a um "prêmio" no valor de 20 mil reais para a construção de uma maloca

---

antigos usavam isso. "E agora, como nós vamos fazer?". Parecia pelo, então, eles começaram a imitar com pelos dos macacos".

<sup>46</sup> Para mais informações sobre esse clã desana, em especial um registro de uma narrativa mítica que lança nova luz sobre a figura do irmão menor entre os grupos indígenas no noroeste amazônico, ver a dissertação de mestrado de Olavo Reis (2013).

<sup>47</sup> A epígrafe da dissertação de mestrado de Renato Martinelli Soares (2012), cujo tema de estudo é a associação indígena FOIRN, é bastante sugestiva sobre o contraste existente entre as relações hierárquicas estabelecidas entre os clãs, por um lado, e a política indígena das associações, por outro. Nas palavras de um de seus interlocutores: "Na tradição o chefe era o primeiro, o fundador. Hoje se tem uma eleição. A democracia é anti-cultura, é modo de organização do branco (Sebastião Duarte, 28/10/2011 em Taracuá)".

<sup>48</sup> Não é possível ter certeza sobre esse ponto, já que muitas discussões a respeito da maloca eram faladas na língua tukano.



desana. Como esse valor não é suficiente para a elaboração de uma obra de grandes proporções, essa quantia poderia ser somada àquela disponibilizada ao CERCII para a construção da maloca (algo em torno de 30 mil reais). O sr. Guilherme ficou muito satisfeito com esta possibilidade, já que não lhe agradava a ideia expressa pelo coordenador da COIDI, que acreditava que seria necessário erguer uma maloca menor do que aquela que fora incendiada, de modo que a obra não custasse mais do que o valor disponibilizado. Ao saber da proposta feita pelo *baya* de um clã superior, o coordenador manifestou-se contrariamente, justificando que este outro grupo desana estava buscando apoio por vias distintas daquelas que as duas organizações haviam escolhido. Além disso, afirmou que ninguém poderia garantir que os 20 mil reais algum dia fossem disponibilizados, na medida em que o projeto teria que concorrer com propostas elaboradas por grupos indígenas do Brasil inteiro. Poucos dias depois do coordenador expressar essa posição, ao indagar o Sr. Guilherme sobre o caso, ele se recusou a responder, rebatendo que o coordenador da COIDI que era o “dono da maloca”.

A ideia de que toda maloca deve ter um “dono”, geralmente o chefe de um clã (*wiogi*)<sup>49</sup>, faz com que, nas palavras de alguns interlocutores, tenha-se criado um “mal-entendido” quanto à antiga maloca do CERCII. Recorrentemente, as pessoas se referiam a essa maloca como sendo a “maloca tukano”, em contraste com a “maloca *koivathe*”. Por mais que a proposta fosse tornar a maloca um espaço público - ou seja, um lugar em que todas as pessoas do povoado (e de alhures) poderiam circular livremente, independentemente de seu grupo étnico ou clânico -, o fato do CERCII ser composto por apenas dois homens tukano do clã *Oyé* fez com que rapidamente a construção fosse associada a um grupo indígena específico. Cabe apontar que a associação de lugares geográficos a determinados grupos e/ou a determinados episódios e personagens míticos é um tema caro à literatura sobre o noroeste amazônico (ver, especialmente, Andrello [org.], 2012). Se levarmos este fato em conta, tal “mal-entendido” não parecerá muito estranho.

A vontade de fazer com que a maloca seja entendida como algo para todas as pessoas, não só de Iauaretê, mas de toda região, gerou discussões a respeito acerca das estratégias que poderiam ser utilizadas para que a nova maloca pudesse ser encarada como bem coletivo. Uma solução levantada por membros da COIDI foi a de chamar

---

<sup>49</sup> Ver Reichel-Dolmatoff, 1971. No lado colombiano do noroeste amazônico é comum o uso do termo “maloquero” para designar o chefe da maloca, termo com o qual seria possível traduzir esta palavra tukano.

este espaço como “Centro Cultural” e não mais como maloca. A outra solução proposta foi a de divulgar que este espaço poderia ser utilizado por “parentes” que estivessem de passagem em Iauaretê e sem lugar para se hospedar.

As questões suscitadas no contexto da interlocução estabelecida entre essas associações indígenas são estratégicas para o desenvolvimento de reflexões acerca dos usos locais da noção de cultura. A próxima seção relacionará as propostas de atuação do CERCII com uma nova reflexão a respeito do uso nativo do termo cultura, realizada a partir de outra chave. Trata-se de tentar entender como essa noção pode ser apreendida a partir de certas noções tukano, e não apenas em relação ao contexto histórico do contato com os brancos, no qual "cultura" não pode, como vimos na seção anterior, ser dissociada de seu "inverso", a saber, a noção de "civilização".

#### **2.4. Cultura coletivizada e cultura enquanto riqueza**

Retomando um importante argumento utilizado por Sahlins (1997), Manuela Carneiro da Cunha sublinha que, enquanto a antropologia contemporânea busca abrir mão do conceito de cultura, povos ao redor do mundo utilizam incessantemente esta noção, a qual é empregada com sucesso para a obtenção de reparações por danos políticos. Desta forma, a antropóloga indica que “a política acadêmica e a política étnica caminham em direções contrárias” (Carneiro da Cunha, 2009:313). Assim como outras categorias, “cultura” é uma categoria analítica fabricada no centro e exportada para o resto do mundo. Todavia, o movimento não cessa aí: essas categorias andam numa via de mão dupla. A noção de “cultura” não somente é adotada, como também é renovada nas periferias, ganhando novas significações que fogem do controle de seus produtores. Nesse sentido, a elaboração de reflexões sobre o modo como os “indígenas usam a *performance* cultural e a própria categoria de ‘cultura’” (*op.cit.*:355) aparece como um aspecto crucial na agenda de pesquisa dos antropólogos. É de extrema relevância ressaltar que, nos termos propostos pela autora, cultura deve ser entendida “não tanto como uma categoria analítica da antropologia”, mas sim como uma “categoria vernácula” (2009: 316).

Para desenvolver uma reflexão sobre a apropriação da noção de “cultura” na região, considero necessário lembrar o leitor de certos aspectos fundamentais do sistema regional do noroeste amazônico. O presente trabalho parte da ideia de que este

sistema regional funciona por meio de um jogo entre “princípios de unidade e diversidade, similaridade e diferença” (Hugh-Jones, 2010. Tradução minha). O modo como os grupos são constituídos e definidos aparece como uma via interessante para pensar essa ideia. No nível mais inclusivo possível, praticamente todos os seres que existem no cosmos são considerados *masa*. O termo tukano *masa* é usado para se referir a uma grande variedade de seres - *îta masa* (gente-pedra), *wa'î masa* (gente-peixe), *yai masa* (gente-onça) etc. Cabe apontar que o estatuto *masa* no noroeste amazônico é dado a vários tipos de gente, que, como mostram as narrativas míticas, não precisam, necessariamente, materializarem-se em um corpo distintivo – como é o caso da gente-tristeza e gente-sonho, por exemplo. O leitor familiarizado com as etnografias feitas nas terras baixas da América do Sul reconhece que, entre os povos ameríndios, é amplamente disseminada a ideia de que os demais seres do cosmos, e não só os humanos, também são gente.

Entretanto, gostaria de frisar particularidades referentes ao contexto rionegrino. Se em parte significativa das narrativas míticas ameríndias, como aponta Viveiros de Castro (2002b: 355), a condição comum aos humanos e animais é a humanidade (e não a animalidade), na medida em que os mitos contam sobre o modo como os animais perderam atributos que foram apropriados e mantidos pelos humanos, nas narrativas rionegrinas, o processo de formação do mundo e de origem da humanidade parece ser significativamente distinto. Antes de assumirem a forma propriamente humana, os *Pa'mîri-Masa* (Gente de Transformação), ancestrais míticos dos atuais grupos indígenas da região, teriam nadado na forma de *wa'î-masa* (gente-peixe). Não obstante, os *wa'î-masa* não conseguiriam alcançar a condição de humanos verdadeiros, por não terem efetuado a passagem pelo buraco de transformação, permanecendo como "gente-peixe". Esse fato faz com que eles sintam muita inveja dos humanos, criando uma inimizade que é manifesta na obsessão dos *wa'î-masa* em atrair seus inimigos para suas casas subaquáticas. Assim, muitas doenças são atribuídas às ações dos *wa'î-masa*, que roubam as almas dos humanos e as confinam em suas moradas.

Nesse sentido, sugiro que o fundo comum de humanidade que existe entre os *Pa'mîri-Masa* e outros tipos de gente (*masa*) é marcado por diferenciações em termos de modalidade, engendradas pela intensidade do processo de humanização pelo qual passaram (e ainda passam) esses diferentes seres. Assim, um aspecto fundamental das narrativas míticas rionegrinas é justamente o processo por meio do qual os ancestrais

dos grupos do noroeste amazônico, ao longo da viagem-gestação da Cobra-Canoa, paulatinamente se transformaram em humanos verdadeiros. Em poucas palavras, dizer que outros seres também são *gente* não parece ser a mesma coisa que dizer que estes também são *humanos verdadeiros* - voltaremos a essa questão no capítulo seguinte.

Se, por um lado, os povos falantes de línguas tukano oriental compartilham um mesmo estilo de vida e se designam de forma mais ampla como *Pa'mêri-Masa*, por outro, cada grupo exogâmico se diferencia em termos cosmológicos como gente-terra (*Ye'pa Masa*, autodenominação dos Tukano), gente do universo (*Umuko Masa*, autodesignação dos Desana) etc. Como vimos, a identidade comum que distingue os *Pa'mêri-Masa* de outros tipos de gente, por sua vez, desdobrada-se em uma série de diferenciações, a exemplo daquela revelada por meio do sistema de trocas, marcado pela especialização da produção artesanal.

No âmbito do grupo linguístico exogâmico ou povo, a circulação de certas riquezas materiais (tais como adornos cerimoniais e flautas sagradas) e imateriais (como nomes, rituais, mitos, cantos e encantações) - transmitidas preferencialmente por via agnática, ainda que possam ser adquiridas de outros coletivos -, constitui um importante meio para a constituição e expressão das identidades dos clãs, entendidos enquanto unidades distintas de outros grupos aparentemente similares. É digno de nota que, para os ouvidos e olhos que não tiveram seus sentidos educados, pouca diferença parece existir entre as riquezas que são próprias a cada clã. Cabe ressaltar que, em alguns casos, nem mesmo uma aguçada educação da percepção pode estabelecer diferenciações entre certos elementos do "patrimônio" de cada grupo, sendo patente o exemplo dos adornos cerimoniais: na medida em que os itens que compunham as caixas de adornos de cada grupo eram bastante similares, não se descartava a possibilidade de trocar ornamentos com outros grupos ou mesmo de atacar grupos inimigos para roubar-lhes os adornos<sup>50</sup>. Entretanto, por mais que os sentidos não possam captar sutis diferenças, os mitos e histórias de origem garantem aos itens de propriedade de cada grupo especificidade e autenticidade, na medida em que foram adquiridos de maneiras específicas e em momentos determinados da trajetória dos ancestrais de cada grupo.

---

<sup>50</sup> Os Tuyuka de alta hierarquia que residem no Igarapé Inambu, afluente do alto curso do rio Papuri, afirmam ter se fixado nas cabeceiras desse rio por serem alvo frequente de ataques por parte dos Tariano de Iauaretê, que desejavam saquear a caixa de enfeites dos primeiros (Andrello, 2006: 339).

Como vimos no capítulo 1, dentro de cada clã particular, as pessoas também são diferenciadas por meio de linhas de descendência paralelas. Geralmente, os clãs são nomeados a partir do nome do ancestral que dá origem ao grupo - por exemplo, o ancestral que deu origem ao clã *Koivathe* tinha exatamente este mesmo nome. O nascimento dos filhos deste ancestral fundador do grupo seria o ponto de partida das linhas de descendência. Isto é possível pela diferenciação relativa dos filhos do ancestral como irmãos maiores e irmãos menores. Os descendentes do irmão maior, o chefe, seriam considerados de primeira linha, já os descendentes do caçula seriam classificados como sendo de última linha. É interessante notar os paralelos entre os sobrenomes adotados pelas pessoas e as divisões dos clãs: os sobrenomes Alves e Galvão são usados por membros de um mesmo clã desana (*Guahari Diputiro Porã*), só que o sobrenome Alves indica membros de uma linha de descendência superior do que aquela a que pertencem os Galvão. Mas, em outros casos, os membros de um mesmo clã possuem um mesmo sobrenome, como é o caso do clã tukano *Oyé*, cujos membros adotaram o sobrenome Maia<sup>51</sup>.

Em suma, é importante notar que o jogo entre similaridade e diferença perpassa todos os níveis de constituição dos grupos no noroeste amazônico, ou seja, essa

---

<sup>51</sup> Segundo o livro da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* de autoria de homens tukano *Oyé*, a história da associação dos *Oyé* com o sobrenome Maia diria respeito à posição ocupada pelo grupo na escala hierárquica entre os Tukano. No começo do século XX, a Comissão de Limites liderada pelo Capitão Rondon averiguou que muitas crianças indígenas das malocas situadas no lado brasileiro estavam estudando em uma Missão em Monfort, localizada no lado colombiano. Um menino chamado Benedito, nascido em 1913, estava estudando nesta missão. Chegando em Monfort, Rondon perguntou quem era o filho do chefe dos *Ye'pa-masa* (Tukano) que estava estudando lá e os missionários apontaram o menino Benedito. Então, Rondon levou Benedito para a Missão de Iauaretê e, quando o menino foi entregue para o padre João Marchesi, o missionário logo pensou em qual sobrenome poderia dar para o menino. Nessa época, o governador do Amazonas se chamava Álvaro Maia e, por isso, Benedito recebeu o mesmo sobrenome. Anos depois, Benedito voltou para a comunidade do Pato, localizada no rio Papuri, e foi nesta época que os *Oyé* adotaram o sobrenome Maia – por iniciativa do próprio Benedito. Ainda que Benedito fosse descendente da última linha do clã, o sobrenome foi adotado por todos os *Oyé* (Maia & Maia, 2004: 123).

Ouvi esta história pessoalmente em Iauaretê. Na fala do meu interlocutor, um jovem tukano *Oyé*, parecia explícito que, para ele, a adesão ao sobrenome Maia fazia bastante sentido. Afinal, esse era o nome do “chefe” branco da região - por isso, provavelmente, todos os *Oyé* se apropriaram desse sobrenome, apesar de Benedito fazer parte da última linha desse clã. Devo dizer que esta história foi contada com evidente contentamento e com um tom que parecia denotar algo que poderíamos chamar de “orgulho”. Nesse sentido, podemos considerar que esse distinto sobrenome não indígena (Maia) também parece compor um dos itens de “riqueza” que são acionados para revelar diferenciações hierárquicas estabelecidas entre os clãs dos *Ye'pa Masa*. Um fato ocorrido com o meu interlocutor tukano *Oyé* pode explicitar essa ideia: segundo Geraldo Andrello (comunicação pessoal), esse homem de sobrenome Maia, quando mais jovem, não tinha uma ideia clara sobre a posição de seu clã na escala hierárquica dos clãs tukano. Ele só foi ter noção de que fazia parte do grupo “chefe” tukano quando passou a viajar pela bacia do Uaupés e, quando se apresentava para as pessoas - dizendo que era da família Maia que vive em Iauaretê, depois de ter migrado da comunidade do Pato no rio Papuri -, essas reconheciam o sobrenome e afirmavam que esse é um nome de família usado por aqueles que ocupam o mais alto estrato da escala hierárquica dos *Ye'pa Masa*.

dinâmica é atualizada desde o nível mais inclusivo de constituição dos grupos, até o nível mais exclusivo. A ideia de fractal, entendida aqui como padrões em que um mesmo motivo é repetido em diferentes escalas, elucida esse argumento.

Tendo em vista essa discussão, a sugestão de que no alto rio Negro a noção de cultura tem duas diferentes acepções (Andrello & Ferreira, no prelo) não causa grande espanto. O termo *nisehetisehé* pode ser traduzido em português como “modo de ser” ou “modo de viver”. Este termo é usado na expressão *masa nisehetisehé*, que pode ser entendida como "modo de ser [viver] de gente". Nessa forma geral, a expressão refere-se à "cultura" em um sentido bastante inclusivo, englobando o conjunto de itens que usualmente separamos em domínios distintos: organização social, conhecimentos, rituais, narrativas míticas, cantos, danças etc. A expressão *masa nisehetisehé* seria uma expressão bastante inclusiva, englobando todos os seres que virtualmente são *masa*, isto é, gente. Assim, nesta acepção “*Cultura é a natureza do Sujeito*; ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza” (Viveiros de Castro, 2002b: 374. Grifo do autor).

Poderíamos dizer, portanto, que *masa nisehetisehé* é a forma não-marcada da condição geral de sujeito - que, como vimos anteriormente, é compartilhada por outros tipos de gente (*masa*), além dos humanos verdadeiros. Esta seria uma primeira tradução local para a noção de cultura, a qual surge em conversas que têm como mote as diferenças existentes entre índios e brancos, ou seja, quando moradores do rio Uaupés comentam sobre aquilo que é próprio ao modo de ser indígena contrastivamente ao modo de ser do branco. Nesses diálogos, as pessoas lançam mão de outra expressão para qualificar o modo de ser e viver do branco, bem como a “civilização” de modo geral: *pekasa nisehetisehé*. O primeiro termo é uma abreviação de *peka-masa*, “gente espingarda”, modo como o branco é designado em tukano. Assim, cultura (*masa nisehetisehé*) diz respeito a uma qualidade comum a todos os grupos do Uaupés, e que contrasta de maneira evidente com “civilização” (*peka-masa nisehetiehsé*).

Diversas estratégias retóricas são usadas para marcar de forma evidente as diferenças profundas que existem entre indígenas e brancos. Um dos interlocutores de Andrello (2006: 427) usou como recurso argumentativo uma comparação bastante interessante. O interlocutor tinha o objetivo de explicitar o que um pai indígena transmite a seu filho com aquilo que um pai branco não pode transmitir ao seu: para ele, se um paulista tiver seu filho no Amazonas, a criança já não será paulista, enquanto que

os índios do Uaupés podem ter filhos em qualquer parte do mundo sem que essas suas crianças deixem necessariamente de ser indígenas, ou mais especificamente Tariano, Tukano, Desana, Arapasso, Pira-Tapuia, Wanano, Tuyuka e assim por diante. Assim, afirma-se, certas vezes, que o que falta ao branco é a “etnia” - ou, então, os indígenas podem ser ainda mais explícitos, apontando que o branco carece, de fato, de cultura.

Não obstante, as diferenças existentes entre brancos e indígenas parecem ser ainda mais profundas. As narrativas míticas sobre a origem da humanidade revelam que o ancestral dos brancos<sup>52</sup> é ontologicamente distinto dos ancestrais dos grupos indígenas do noroeste amazônico, por esse ser fruto de um processo incompleto de transformação. A leitura de qualquer um dos volumes da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* explicita que a maior parte das histórias relativas à formação do mundo e origem da humanidade diz respeito aos eventos relativos à longa trajetória da Cobra-Canoa, marcando que a "gestação" e multiplicação da verdadeira humanidade ocorreu de forma extremamente gradual e demorada. Contrastivamente, os episódios referentes ao surgimento do ancestral dos brancos mostram que este passou por transformações rápidas e abruptas.

Em certas versões das narrativas míticas sobre a origem da humanidade, o ancestral dos *pekasa* também teria feito a viagem-gestação no bojo da Cobra-Canoa, sendo o último a surgir na cachoeira de Ipanoré. Tendo em vista a ordem de senioridade estabelecida pelo surgimento dos ancestrais através do buraco de transformação, o ancestral dos brancos ocuparia uma posição hierárquica inferior a todos os grupos indígenas (Andrello, 2006, cap. 6). Ao analisar os livros que compõem a série *Narradores Indígenas do Rio Negro*, Stephen Hugh-Jones (2009) afirma que há três versões míticas que falam sobre as diferenciações existentes entre indígenas e brancos. Uma fala sobre um banho que veio a determinar a cor de pele de indígenas e brancos<sup>53</sup>; outra fala sobre a escolha entre diferentes armas, entre elas, a espingarda e o arco-e-

---

<sup>52</sup> Como apontou Hugh-Jones (1988), a figura do branco não teria engendrado a elaboração de novos mitos, tendo sido introduzida na própria narrativa que trata sobre a origem dos grupos indígenas do noroeste amazônico.

<sup>53</sup> Essa versão narrativa conta que os ancestrais dos grupos indígenas da região, tendo saído como crianças na cachoeira de Ipanoré, deveriam ter se banhado em uma água que borbulhava no próprio buraco de surgimento. Entretanto, eles não tiveram coragem. Só quem teve esta ousadia foi o ancestral dos brancos, que não tinha nada a perder, pois era de “última categoria”. Ele jogou-se na água supostamente fervente e, quando saiu, já estava transformado: mais alto e com a pele clara. Os ancestrais dos grupos indígenas quiseram se banhar, mas já não havia muita água no buraco, por isso, molharam só as palmas das mãos e dos pés (Andrello, 2006).

flecha<sup>54</sup>; a terceira diz respeito à escolha de diferentes itens de vestimenta. Para o autor, esses registros sugerem que a diferença entre índios e brancos deve ser entendida como sendo “simultaneamente física, tecnológica, comportamental e moral” (Hugh-Jones, 2009:52).

Andrello sugere que os objetos escolhidos por índios e brancos podem ser entendidos como objetificações das qualidades associadas a essas gentes. A espingarda dos brancos teria a ver com determinadas qualidades, tais como: “rapidez, intrepidez, coragem, falta de medida, insensatez e outras coisas em geral atribuídas à gente hierarquicamente inferior” (2006: 368). Como bem nota o autor (*op. cit.*: 383), em algumas narrativas míticas a escolha das armas é acompanhada de vários objetos. O arco indígena pode vir acompanhado de artefatos como adornos rituais, zarabatanas, raladores de mandioca, flautas etc. Já a espingarda dos brancos pode ser escolhida junto de várias mercadorias, entre elas: roupas, facões, computadores, roupas etc.

Cabe ressaltar mais uma vez que, com relação aos *Pa'mîri-Masa*, os brancos (e outros tipos de gente) não são humanos verdadeiros - tendo em vista que só os primeiros passaram por um processo de humanização completo e bem sucedido. A humanidade duvidosa dos brancos é expressa na desconfiança de que os *pekasa*, na verdade, sejam *wa'î-masa* (gente-peixe) – e, desta forma, não sofreriam os violentos ataques da "gente-peixe". Ademais, é um comentário comum entre as pessoas do alto rio Negro a ideia de que nas casas de *wa'î-masa* existe tudo o que pode ser encontrado na cidade dos brancos - como automóveis, energia elétrica, prédios etc.

Outro indicativo de que diferenças profundas distinguem brancos e indígenas pode ser encontrada na leitura de um belíssimo ensaio de Jorge Pozzobon (2002), em que o antropólogo sugere que, para os grupos tukano orientais, os *pekasa* não têm alma. O texto, intitulado "Vocês, brancos, não têm alma", narra o processo de cura do próprio Pozzobon, quando este buscava encontrar um grupo *maku* isolado (designado por outros grupos como povo da Zarabatana) nas margens do rio Marié, acompanhado de um

---

<sup>54</sup> O famoso mito da "má escolha", presente em muitas narrativas míticas registradas entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, geralmente mostra o ancestral dos indígenas escolhendo itens tecnologicamente menos poderosos - gerando, conseqüentemente, uma assimetria de poder entre indígenas e brancos. Na narrativa mítica registrada por Andrello (2006, cap. 6), o demiurgo *Ye'pâ-ô-akî#i* teria feito surgir a espingarda para que os ancestrais dos indígenas e dos brancos escolhessem as respectivas armas. Os ancestrais dos grupos indígenas escolheram o arco, enquanto o ancestral dos brancos logo pegou a espingarda e começou a atirar. Uma vez que o ancestral dos brancos se apodera da arma de fogo, torna-se propenso à guerra e é levado para terras distantes por determinação do demiurgo.



homem tukano que, como descobrimos no final do ensaio, era neto de um *yai*<sup>55</sup> (pajé-onça) da região do rio Uaupés. Após ter adoecido de forma aguda e profunda, Pozzobon chegou a crer que morreria na região do rio Marié. O homem tukano que lhe acompanhava tinha certeza de que o mal súbito de Pozzobon era causado pelos dardos envenenados lançados por Boraró<sup>56</sup>, após o antropólogo ter atirado com um rifle em um macaco que, provavelmente, morreu com o ferimento - apesar de ter conseguido escapar do caçador. Ao notar que o antropólogo estava doente, o companheiro de viagem de Pozzobon efetuou uma série de procedimentos xamânicos (designados no ensaio como "rezas") para tentar curá-lo, mas não conseguiu obter sucesso algum. Ao longo das horas, o estado de Pozzobon só parecia piorar.

Resumindo brevemente essa rica narrativa, no auge de sua enfermidade, Pozzobon sonhara que entrava na maloca do avô de seu companheiro tukano e via buracos repletos de água. Dentro de cada um desses buracos havia um boto, sendo que o maior deles era o avô do homem tukano. Depois de ouvir o sonho do antropólogo, o indígena revelou que Pozzobon havia descoberto sozinho o símbolo de seu clã (*Buhuari Mahsa*), o boto, porque estava morrendo. Por isso, em sonho, o antropólogo teria ido à casa de seu avô para procurar uma alma, procurar uma vida, tendo em vista que os brancos não têm alma. De acordo com o interlocutor de Pozzobon, quando os *pekasa* morrem, eles vão para o nada, enquanto que as almas das pessoas de grupos da família linguística tukano oriental vão para as casas de seus ancestrais, específicas para cada clã. O sonho de Pozzobon fez com que ele encontrasse o meio para que o seu companheiro tukano achasse a cura apropriada para a sua enfermidade. Por meio de um longo procedimento xamânico, em que foram evocados os ancestrais masculinos do clã do homem tukano (desde o avô paterno até os fundadores do clã), foi possível conferir um nome a Pozzobon, que teria deixado se chamar Jorge<sup>57</sup>, passando a pertencer, a partir de então,

---

<sup>55</sup> No próximo capítulo, discutiremos com maior profundidade sobre duas figuras xamânicas existentes no rio negro: o *kumu* (benzedor) e o *yai* (pajé).

<sup>56</sup> Pozzobon (2002) afirma que Boraró é o nome que os grupos tukano dão para uma entidade sobrenatural a quem é reputada a função de proteger e multiplicar os animais. Boraró é descrito como um humanóide extremamente alto e peludo, que possui garras e presas enormes, e que sempre está de mau humor. Para evitar as investidas de Boraró, que costuma atacar as pessoas com dardos invisíveis - causadores de doenças graves -, além de roubar e atrair pessoas por meio de engodos para sugar-lhes os miolos através de um buraco feito na cabeça da vítima, o caçador deve oferecer algo em troca dos animais que abate. Segundo Pozzobon, os índios maku com quem trabalhou diziam que basta jogar os pelos ou as penas de suas vítimas na floresta enquanto proferem fórmulas mágicas, com intuito de que Boraró possa refazer um animal com os restos mortais daquele que fora abatido.

<sup>57</sup> Pozzobon não pôde revelar no mencionado ensaio qual teria sido o nome que teria sido concedido a ele ritualmente: "O teu nome não é mais Jorge. O teu nome é... (não posso revelar). Agora você pertence ao meu povo" (Pozzobon, 2002: 54). Ver Hugh-Jones (2002) para uma explanação mais aprofundada sobre o

ao grupo de seu companheiro de viagem. Tendo recebido um nome<sup>58</sup>, ou melhor, uma alma, Pozzobon pôde receber a "reza" apropriada que o livrou do veneno de Boraró e permitiu que ele sobrevivesse.

Finalmente, tendo feito essa digressão sobre as distinções existentes entre indígenas e brancos, podemos falar sobre a segunda acepção que a noção de cultura recebe no Uaupés. Essa outra acepção é revelada pela expressão *mari yeé nisehetisehé*, literalmente “nossa cultura”. Se no primeiro caso cultura teria a ver com a forma geral do sujeito, neste caso a noção teria a ver com a marcação de diferenças entre os grupos. Esta expressão parece operar como a categoria *gaheuni*, analisada por Stephen Hugh-Jones:

In the modern context and in dealings with outsiders, 'culture' is understood to refer, above all, to rituals and ritual objects, songs and dances, feather ornaments, stools, the patrimony that both signifies a collective identity and serves to mark internal differences (...). There is thus a close correspondence between the Tukanoan category *gaheuni*, which Spanish and Portuguese speaking Tukanoans also translate as 'wealth', and the term 'culture' understood as art, ritual, music, etc. Following indigenous usage, I refer to this as '*cultura*' (2009: 7).

Nesse sentido, a primeira acepção diz respeito a uma cultura comum, enquanto que a segunda diz respeito a uma pluralidade de culturas. Como vimos anteriormente, a diferenciação dessas culturas está relacionada à posse de certas riquezas materiais e imateriais que, para as pessoas que não tiveram os sentidos treinados para captar suas diferenças sutis, são aparentemente bastante parecidas. Nesta última acepção, como aponta Hugh-Jones, cultura e riqueza são termos equivalentes.

Esta reflexão acerca dos usos nativos da noção de cultura pode fornecer elementos interessantes para se pensar nas atividades propostas e desenvolvidas pelo CERCII. Um dos idealizadores do CERCII afirmou que esta organização indígena surgiu “acalentando a unificação de certos conhecimentos indígenas” (Andrello, 2011: 21), conhecimentos estes que têm referência direta ao período anterior ao surgimento da humanidade – ou seja, o tempo relatado pelo mito, em que os processos de transformação que engendraram as diferenciações entre os grupos ainda não haviam sido totalmente efetuados. Em outras palavras, este anseio à unificação de

---

sistema de nomenclatura dos povos tukano orientais, em especial sobre a área de segredo que envolve o que o autor chama como "nomes de espírito", que "fornecem um elo direto com os ancestrais e são um aspecto íntimo, secreto do eu"(p. 52).

<sup>58</sup> No próximo capítulo, a nomenclatura será objeto de uma reflexão mais aprofundada. Por enquanto, vale ressaltar que em tukano "nome", "alma" e "coração" são termos intercambiáveis.

conhecimentos indígenas diria somente respeito aos aspectos gerais da história de povoamento por todos os grupos que hoje residem na região, cabendo a cada grupo narrar suas trajetórias específicas.

As atividades organizadas pelo CERCII possuem um caráter público e costumam ser abertas a todos os moradores do povoado, com exceção dos eventos voltados para os estudantes e professores do colégio - embora, mesmo nesse caso, as atividades sejam amplamente conhecidas pelo povoado. Essa dinâmica que marca as atividades do CERCII é análoga à busca por uma unificação de certos conhecimentos indígenas apontada acima:

a ênfase naquilo que há de comum entre as diversas formas de narrar a origem do universo e da humanidade corresponde, no contexto de Iauaretê, à formulação de um discurso público sobre cultura e sobre as ações idealizadas para promover a reflexão coletiva sobre o tema. O que há de comum é, de fato, passível de circular em um domínio público; já o conhecimento a respeito do que é particular diz respeito às unidades e sub-unidades desse extenso sistema social, isto é, aos grupos exogâmicos e seus componentes específicos (Andrello, 2012: 317).

Dessa maneira, as iniciativas desta organização indígena seriam acompanhadas de um esforço de coletivização da “cultura”, algo que pode revelar aspectos próprios à gestão de conhecimento no noroeste amazônico. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha (2009), a “cultura” é, por definição, compartilhada, tendendo a se homogeneizar<sup>59</sup> e a se estender democraticamente. Essa tendência apontada pela autora encontra um impressionante respaldo numa das falas do presidente do CERCII, o Tukano *Oyé* Guilherme Maia, registrada em um dos livros publicados pela associação:

Se todo mundo tivesse a intenção de compartilhar seus conhecimentos, seria muito bom, assim, poderíamos entender que nenhuma etnia é melhor do que a outra, Dessa forma, seria a nossa democracia (Crispiniano Carvalho *et al.*, 2004: 13).

---

<sup>59</sup> Não obstante, é preciso levar em conta que talvez a intenção de marcar diferenças seja uma das grandes motivações em publicar livros na série *Narradores Indígenas do Rio Negro*. Do ponto de vista dos narradores, os seus registros devem evidenciar a distintividade apresentada nas suas próprias versões das histórias de origem de seus próprios grupos. Caso contrário, não haveria tamanha proliferação de registros: já foram publicados oito volumes, sendo impossível saber ao certo quantos estão em fase de elaboração. Recentemente, Manuela Carneiro da Cunha (2012a) comentou sobre a "febre editorial" que afetou várias etnias do alto rio Negro, relacionando a proliferação de livros da referida Coleção com o fato da FOIRN ter tratado de forma equânime versões eventualmente conflitantes - o que não quer dizer que essa política tenha eliminado as disputas tradicionais. Na perspectiva da autora, essa mesma equanimidade marca as iniciativas oficiais de patrimonialização cultural - "regime externo de tipo Unesco"(Carneiro da Cunha, 2012a:14) - empreendidas entre povos tradicionais e indígenas, marcadas por uma tentativa de coletivizar de forma pacífica regimes de conhecimentos e prerrogativas locais bastante complexos - os quais, muitas vezes, se assentam em distribuições desiguais de saberes e bens.

Segundo a autora, o metadiscorso reflexivo sobre a cultura supõe um regime coletivo de saberes e práticas que, anteriormente, faziam parte de uma rede de direitos diferenciais e heterogêneos. Como modo de ilustrar essa ideia, a autora recorre ao trabalho feito pela antropóloga Vanessa Lea entre os Mebêngôkre-Kayapó, ressaltando o “regime de bens intangíveis” que rege os nomes pessoais e os privilégios a eles associados. Para os Mebêngôkre, existe um conjunto limitado de “nomes bonitos”, que são relacionados a uma série de riquezas imateriais designadas como *nekrêt*, que consistem em direitos complexos sobre determinados cantos, ornamentos e papéis rituais – acompanhados do direito a determinadas partes da carne de caça (para os homens) e do direito a domesticar determinados animais (para as mulheres) (Carneiro da Cunha, 2009: 361). Segundo a autora, os nomes bonitos e as prerrogativas associadas a eles constituem um tipo de propriedade, cujos detentores são as pessoas de casas organizadas a partir da descendência matrilinear. Tendo em vista que Lea afirma que os Mebêngôkre não estão preocupados em preservar todos os nomes, mas sim os nomes bonitos que são pertencentes a cada casa materna específica, talvez seja plausível pensar que neste caso uma ideia de patrimônio coletivo e compartilhado não faça sentido.

Não obstante, há uma nítida diferença entre esse regime diferencial de riquezas e o modo pelo qual a “cultura” opera em um regime de etnicidade. Nas palavras da autora:

num regime de etnicidade, pode-se dizer que cada kayapó tem sua “cultura”; no regime anterior (...) cada kayapó tinha apenas determinados direitos sobre determinados elementos de sua cultura (2009:362).

No caso do noroeste amazônico, vimos que as diferenças entre grupos, em especial aquelas ligadas ao sistema hierárquico, estão associadas a acessos diferenciados a conhecimentos e bens materiais, na medida em que os membros de clãs hierarquicamente superiores tendem a ter um maior controle tanto sobre o patrimônio imaterial (nomes, narrativas, encantações etc.), quanto sobre o patrimônio material (adornos cerimoniais, flautas sagradas etc.). Em trabalho recente, S. Hugh-Jones (2013) apontou que as flautas cerimoniais e os ornamentos obtidos pelos ancestrais dos clãs do noroeste amazônico ao longo da trajetória da Cobra-Canoa constituem, nos termos propostos por Weiner (1992), verdadeiras posses inalienáveis (*inalienable possessions*), relíquias (*heirlooms*) que asseguram a continuidade com o passado mítico. Apontando o

contraste<sup>60</sup> entre os grupos do noroeste amazônico – compostos por unidades agnáticas, exogâmicos e virilocais – e os grupos tupi e guianeses – cognáticos, com ênfase na endogamia de parentela e uxorilocais –, o autor irá sugerir que, ao passo que esses últimos buscam manter suas irmãs no próprio grupo, obtendo de fora bens exóticos ou troféus por meio da guerra e da predação, os primeiros combinam a troca de mulheres com transmissão interna de riqueza, objetificada não apenas nos objetos cerimoniais, mas também em narrativas, cantos, nomes e genealogias.

Ainda segundo o autor, a exogamia e a descendência patrilinear no noroeste amazônico apresentam um paradoxo, pois ali a reprodução social depende, ao mesmo tempo, da conexão e da separação entre os grupos. Em outro de seus trabalhos, o autor sugeriu que tal paradoxo seria parcialmente equacionado por meio de uma dinâmica ritual complementar, envolvendo a iniciação masculina (*Casa He*) e as trocas cerimoniais entre grupos exogâmicos (*Casa da Fruta*): no primeiro caso, a ênfase recai sobre a constituição agnática dos clãs, enquanto no segundo realça o ambiente cognático criado pelas trocas rituais (Hugh-Jones, 1995), como vimos no capítulo anterior. Repensando esse argumento, Hugh-Jones (2013) veio a propor que a exibição ritual daquelas posses inalienáveis daria margem a um jogo entre reter e compartilhar – “*keeping-while-giving*”. Para ilustrar esta ideia, S. Hugh-Jones fornece uma série de exemplos ilustrativos:

People keep their language but give out speech - songs, chants and formal greetings; they keep their plant clones but give out their products – beer, coca, and yagé - in exchanges of hospitality; they keep their women as sisters but give them out as wives; they guard their Yuruparí jealously but play them loudly; they parade their ornaments, the more alienable products and counterparts of Yuruparí, in displays that reveal and demonstrate their owners' capacities – as makers, exchange partners, men of influence, and beings endowed with ancestral potency; and they deploy ornaments strategically as exchange items in their own right (2013: 62).

No texto “*Anthropological Perspectives: On the Management of Knowledge*”, Simon Harrison (1995) traz reflexões e exemplos etnográficos que podem ser de grande valor para se pensar o caso do noroeste amazônico. De acordo com o autor, os

---

<sup>60</sup> Nas considerações finais do presente trabalho, será feita uma relativização desse contraste, que poderia ser objetivado teoricamente a partir da distinção entre sistemas centrífugos e centrípetos (Fausto, 2001). Os sistemas centrífugos estariam voltados para a predação continuada e expansiva do exterior (tal como se observa entre grupos indígenas do tronco linguístico Tupi, os Jívaro e os Yanomami); enquanto que os sistemas centrípetos teriam como base a acumulação e transmissão interna de riquezas e capacidades (como os grupos Kayapó/Mebêngôkre e os povos tukano orientais). Todavia, como veremos adiante, tal distinção merece ser nuançada, já que as relações de alteridade são fundamentais para apropriação de riquezas e capacidades consideradas essenciais para a constituição de grupos tidos como centrípetos pela literatura etnológica.

conhecimentos religiosos dos Manambu da Nova Guiné são controlados por poucos anciãos de cada um dos 16 clãs. Tais conhecimentos não poderiam ser plenamente expostos e uma das razões para tanto é o fato deles fundamentarem os direitos do clã sobre a terra. Todavia, esses conhecimentos também não podem ser mantidos em absoluto segredo, pois os clãs necessitam justificar seus direitos sobre suas respectivas terras e também precisam manter tais conhecimentos vivos para novas gerações – havendo uma margem de escolha sobre o que pode ser compartilhado e o que deve ser guardado. Tendo em mente que a gestão do conhecimento é algo construído localmente, o autor sugere que, para alguns grupos, a transmissão de certos conhecimentos a um grande número de pessoas implica na perda de seu valor. Nesse caso, certos conhecimentos são manejados enquanto itens de propriedade, já que é necessário ter controle sobre sua difusão.

Quando questionei um interlocutor sobre o acesso diferencial de conhecimentos, práticas e itens de riqueza por parte dos diferentes grupos, ele apontou que este âmbito mudou muito depois da catequização feita pelos missionários. Em suas palavras: “a evangelização para nós quase impede que a gente fale disso. Porque somos um irmão e temos o mesmo sangue. E o mesmo espírito”. Entretanto, em Iauaretê ainda pude ouvir muitas contestações sobre o uso inadequado de conhecimentos que não eram de propriedade de determinados grupos. Este assunto apareceu bastante em conversas sobre publicações de livros: “aquele Tukano fez aquele livro usando a história dos Desana”, “aquele Desana escreveu uma parte do Desana, outra parte ele usou a história do Tukano”. Além disso, o mesmo interlocutor que apontou que a evangelização provocou transformações nas redes de saberes no alto rio Negro, em uma situação mais informal (em que o áudio da conversa não estava sendo registrado), revelou que muitos pais dos alunos do colégio São Miguel tinham ficado desconfiados em relação a um professor do colégio que estava fazendo mestrado em Antropologia - reputado no povoado como alguém que não sabe quase nada sobre a "cultura dos antigos". Segundo meu interlocutor, o professor/mestrando solicitava, como trabalho escolar, que seus alunos registrassem conjuntamente com os seus pais e avôs narrativas que fossem de importância para seus grupos. Desconfiados de que o professor "roubaria" essas informações para finalizar sua pós-graduação<sup>61</sup>, os pais de alguns alunos ficaram

---

<sup>61</sup> De acordo com Caetano da Silva (2012), esse mesmo tipo crítica também recaiu em relação aos estudos antropológicos feitos por um homem waikhana, Dorvalino Chagas. Muitos de seus interlocutores falavam, às vezes com evidente indignação, que tudo o que Dorvalino sabe hoje é devido "apenas aos

incomodados com o tipo de atividade escolar proposto pelo educador - de acordo com a fala de meu interlocutor, parece que alguns se recusaram a deixar que seus filhos registrassem suas narrativas, com medo do uso indevido dessas informações por parte do professor<sup>62</sup>.

No segundo livro elaborado pelo CERCII, o sr. Guilherme afirma ter usado conscientemente trechos de uma narrativa desana a respeito da viagem da Cobra-Canoa. Este fato gerou protestos por parte de homens tukano. A seguinte fala de um interlocutor tukano problematiza a iniciativa do CERCII de coletivizar a “cultura”:

Porque antigamente era assim: cada classe, cada tribo, tinha a sua cultura diferente do que é outro. Como o Guilherme falou: o Guilherme está fazendo a cultura em geral. Mas não existe isso. Não existe. Ele não vai saber toda a cultura de todas as tribos o que que é. Não vai saber. Como que ele vai fazer cultura geral? Então, se é Desano, tem que fazer Desano. Se é Tukano, Tukano. Se é Pira-Tapuia, Pira-Tapuia. Se é Baré, Baré. Se é Hupda, Hupdah. Cada qual levantasse a sua cultura. Aí, sim.

A indignação frente à iniciativa do sr. Guilherme foi um dos motivos que fez com que um outro homem tukano de um clã (*Ki'maro Porã*) considerado relativamente baixo na escala hierárquica, quisesse escrever um livro para a série dos *Narradores Indígenas do Rio Negro*. Apesar de não ocupar uma posição privilegiada na hierarquia, o clã deste homem é reconhecido por ter como membros os “melhores intérpretes” de uma série de narrativas que retratam episódios ocorridos desde o tempo anterior à Canoa de Transformação até o momento atual. Além disso, esse clã goza de certo prestígio por ter sido o último grupo a se deslocar do lugar considerado a “terra dos Tukano”, a região do igarapé Turi, por ter sido o local em que os *Ye'pa Masa* teriam crescido e se multiplicado. De acordo com um de meus interlocutores (um senhor tukano de um clã situado acima dos *Ki'maro Porã* na escala hierárquica, mas abaixo do clã *Oyé*), os homens do referido clã são os “doutores”, os “profissionais” quando o assunto é a trajetória dos ancestrais míticos dos grupos Tukano. O conhecimento sobre

---

seus estudos como antropólogo, já que sua posição na ordem hierárquica não faria dele um detentor legítimo (ou tradicional) destas ‘falas’ e conhecimentos ancestrais” (Caetano da Silva, 2012: 76).

<sup>62</sup> Os sentimentos contraditórios gerados pelo desejo de ter suas narrativas registradas, por um lado, mas temer que esse registro seja usado de forma inapropriada e/ou fora de seu controle, por outro, parece motivar a vontade que os grupos do Uaupés demonstram em relação à ideia de ter um antropólogo para si. Durante o trabalho de campo em Iauaretê, eu mesma ouvi a seguinte solicitação de um homem desana: “você tem que voltar para ser a nossa antropóloga. Os Tukano já têm o antropólogo deles, os Pira-Tapuia também. Queria que você fosse a antropóloga do nosso grupo”. Apesar de pessoas do clã desse homem já terem publicado um livro na *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*, ele queria que o ajudasse na elaboração e publicação de cartilhas e dicionário da língua desana, empreendimento considerado de suma importância para o meu interlocutor, na medida em que muitas pessoas da etnia desana hoje em dia só falam o tukano.

este tipo de história nunca teria sido algo próprio aos chefes, mas sim a estes irmãos menores, ligados, geralmente, ao xamanismo vertical (Hugh-Jones, 1996) dos *kumua*. A quantidade e qualidade dos conhecimentos reputados aos homens do clã *Ki'maro Porã* faz com que eles sejam considerados as “bibliotecas vivas dos Tukano” por parte de homens dos clãs de mais alta hierarquia - sendo fato relevante a ideia de que uma biblioteca pode ser tanto um lugar em que informações são guardadas, quanto um local em que informações são acessadas. De acordo com meu interlocutor, o senhor do clã *Ki'maro Porã* também foi instigado a escrever seu próprio livro<sup>63</sup> porque nas publicações feitas por outros clãs Tukano “a história não seria contada do começo até o fim”. Para tanto, deveria ser produzido um livro bastante extenso, “como se fosse um tipo de bíblia”, pois até agora os parentes tukano teriam publicado somente livros muito curtos e, em sua opinião, a escolha pelo registro reduzido de narrativas não faria o menor sentido.

As críticas eram dirigidas principalmente aos livros publicados pelos senhores Guilherme Maia e Moisés Maia, ambos do clã *Oyé*. No final das contas, a dinâmica do movimento de “revitalização cultural” parece ser análoga a do contexto ritual constituído pelo dabucuri, em que as posições hierárquicas podem ser afirmadas, contestadas, reconhecidas e consolidadas. Nesse sentido, se partimos da hipótese de que as iniciativas de “revitalização cultural” constituem uma via alternativa para a disputa de prestígio por parte dos clãs situados no topo da escala hierárquica, é plausível formular uma hipótese complementar. Estas mesmas iniciativas podem vir a constituir meios para a contestação das prerrogativas dos irmãos maiores por parte dos clãs situados abaixo na escala hierárquica. Reivindicações de senioridade e as prerrogativas que elas implicam dependem de *pedigrees* mitológicos que podem ser contestados por pessoas de grupos rivais. De acordo com Hugh-Jones (2013), essas contestações usualmente são baseadas em acusações de que aqueles que reclamam um *status* superior são, na verdade, arrivistas que fazem parte de grupos que possuem uma origem distinta do que a que professam, ou seja, estariam situados em uma posição inferior àquela que dizem ocupar. De alguma forma, teriam conseguido enganar seus superiores, conseguindo ser chamados de “irmãos maiores”.

---

<sup>63</sup> Este homem do clã *Ki'maro Porã* iniciou a elaboração desse livro com o auxílio do antropólogo André Martini - que faleceu de maneira súbita em 2012. Atualmente, ele continua essa empreitada com a parceria de um mestrando do PPGAS da UFSCar, cujo trabalho (ainda em desenvolvimento) é orientado por Geraldo Andrello.



Uma história contada pelo senhor do clã *Ki'maro Porã* ilustra o modo como a (suposta) senioridade de um clã pode ser colocada em xeque: *Ki'maro Porã*, nome do ancestral que deu origem a este clã, teria morrido enquanto a sua mulher esperava o seu bebê (que também seria chamado *Ki'maro Porã*). Viúva, a mulher teria casado e engravidado mais uma vez. Este segundo filho é o ancestral do grupo *Bosô Kaperi Porã*. Entretanto, a mulher não teria feito os devidos resguardos, tampouco teria benzido o pequeno *Ki'maro Porã*. Por isso, ele teria demorado muito para crescer. A própria mãe teria incentivado o segundo filho a zombar de seu irmão, dizendo: "esse está demorando... Esse velhinho...". Assim, o segundo filho começaria a chamar *Ki'maro* como "avô", termo que designa pessoas e grupos hierarquicamente inferiores. Nas palavras de Isidro, "Esses *Bosô Kaperi Porã* querem, dizem que são maiores. Mas não são, não. Só por aquilo mesmo. Só porque aquelezinho demorou para crescer".

Para finalizar, cabe levantar algumas perguntas sobre a circulação de conhecimentos e "riquezas" no caso do noroeste amazônico - contexto marcado, como vimos, pelo acesso diferenciado a conhecimentos e bens materiais por parte de grupos relacionados entre si a partir de um viés hierárquico. Se as diferenças entre grupos, em especial aquelas ligadas ao sistema hierárquico, estão associadas a esse acesso diferencial, como poderia se dar a circulação de conhecimentos dos distintos grupos indígenas na nascente "esfera pública" de Iauaretê? Como compartilhar o que é específico a cada clã? Como falar em "democracia" e em "espaço público" se o acesso desigual a determinados elementos tangíveis e intangíveis é fundamental para que certas distinções sejam elaboradas e tornadas visíveis? Afinal de contas, pode-se dizer que todos os grupos do Uaupés, os *Pa'mêri-Masa*, têm cultura (entendida aqui na primeira acepção, em seu sentido não marcado), mas nem todos possuem "riqueza" da mesma forma, pois uns têm mais riquezas que os outros - tanto no aspecto quantitativo, quanto no sentido qualitativo.

Nos próximos capítulos, nos debruçaremos sobre os *basá busá* - traduzidos em português como "adornos de dança" - e sobre a problemática relativa à transferência de 108 ornamentos que estavam guardados há décadas no Museu do Índio de Manaus para Iauaretê. Se antigamente os adornos eram guardados em suas caixas no teto de malocas pertencentes a clãs específicos, constituindo uma espécie de patrimônio particular de cada um desses grupos agnáticos, quando os *basá busá* são transferidos para Iauaretê eles são enquadrados na categoria (jurídica) de "posse coletiva" dos povos do rio

Uaupés e Papuri. Passando de uma esfera de cultura marcada (ou seja, cultura como "riqueza", *mari yeé nisehetisehé*), para uma esfera não marcada (ou seja, cultura coletivizada, *masa nisehetisehé*), quais ajustes devem ser feitos para que seja estabelecida uma relação apropriada entre os grupos do Uaupés e os *basá busá*, que, como veremos, são considerados como pessoas? A questão não é trivial, pois "desajustes" nos relacionamentos tecidos entre pessoas e adornos podem engendrar perigos mortais.

## Capítulo 3 - O ESTATUTO ONTOLÓGICO DOS ADORNOS E INSTRUMENTOS RITUAIS

### 3.1. Por uma etnografia dos "objetos"

Entre os pesquisadores interessados em trabalhar com objetos a partir de um viés antropológico, a obra póstuma de Alfred Gell, *Art and Agency* (1998), tornou-se leitura obrigatória, por se afastar de um entendimento da arte e dos objetos carregado por um teor simbólico, posicionando o estudo da *eficácia* da arte no centro do debate da antropologia britânica. Como bem mostra Els Lagrou (2007), anteriormente ao trabalho de Gell, certas abordagens sobre a produção material nativa eram impregnadas por uma ótica excessivamente classificatória, técnica e formal, desviando a "atenção da antropologia social dos artefatos para os sistemas de pensamento e organização social" - sem levar em conta que os sistemas de pensamento podem ser "sintetizados e expressos, de maneira exemplar, nos objetos produzidos pelos grupos em questão" (p. 37). No referido livro, Gell propõe uma abordagem antropológica para o tema, defendendo que os estudos sobre a arte feitos antes de sua obra não poderiam ser considerados propriamente antropológicos (tendo como referência o tipo de antropologia social a qual ele advogava), na medida em que eram marcados por um culturalismo inspirado em outras disciplinas - como a crítica literária, a história da arte, a estética, a semiótica e a linguística.

A partir do trabalho inaugural de Gell, os estudos antropológicos referentes ao que se convencionou chamar de "cultura material" tendem a se focar na capacidade dos objetos em *agir* sobre o mundo, refletindo sobre as relações significativas tecidas entre pessoas e artefatos, os quais, muitas vezes, são considerados como pessoas<sup>64</sup> (ou extensões de pessoas), ocupando papel de extrema relevância na interação social. A obra de Gell é decisiva para o renovado interesse da antropologia pelos objetos, na medida em que a surpreendente projeção do trabalho do autor colocou o tema no âmbito das principais discussões teóricas travadas pela disciplina. A obra de Gell está situada em um conjunto de excelentes estudos etnográficos desenvolvidos na Melanésia, elaborados por antropólogos - entre eles, Roy Wagner e Marylin Strathern - que têm

---

<sup>64</sup> Optei por usar aspas no termo "objeto" no início da presente seção justamente com a intenção de problematizar tal categoria, tendo em vista que os *basá busá* são considerados pessoas, e não meros objetos.

inspirado reflexões antropológicas bastante sofisticadas e influentes no cenário antropológico contemporâneo.

O presente trabalho segue a opção teórica e metodológica esboçada por Alfred Gell (1998) por conceder prioridade ao estudo do aspecto relacional dos objetos, refletindo sobre o que os artefatos "fazem ou são capazes de fazer ou o que se é capaz de fazer para e com eles" (Barcelos Neto, 2008: 31) – ao invés de se questionar sobre o que simbolizam. Tal como as máscaras *apapaatai* dos xinguanos Wauja, o problema que os *basá busá* revelam é “antes o da sua condição de *sujeito* do que da sua condição de *símbolo*” (*idem.*). A teoria da *agência* desenvolvida por Gell encontra ressonância nas teorias dos povos do noroeste amazônico sobre os seus objetos cerimoniais - apesar de algumas dessemelhanças que serão apontadas adiante -, pois alguns destes são pessoas ou partes de pessoas. Ademais, nas narrativas míticas esses itens de valor desempenham um papel decisivo no processo de constituição dos diferentes tipos de gente, atuando como operadores de diferenciação e de perspectiva (Andrello, 2006).

A leitura das narrativas registradas nos livros da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* revela que os enfeites cerimoniais marcam presença em praticamente todos os momentos da trajetória dos povos indígenas da região, sendo relevante o fato de que os adornos existiam mesmo quando o próprio mundo ainda não existia. Desde o processo de origem do mundo e da humanidade até o tempo mais recente, marcado pela intensa relação com os brancos (sobretudo, com os missionários salesianos), os adornos cerimoniais aparecem como uma espécie de fio-condutor, apontando, nesse sentido, para a agência constitutivamente relacional dos *basá busá*, capazes de conectar distintos domínios espaço-temporais e diferentes tipos de gente.

Antes de iniciarmos uma reflexão mais aprofundada sobre os *basá busá*, é preciso marcar um ponto em que esta pesquisa se distancia do trabalho de Alfred Gell. Ainda que não se possa questionar o avanço promovido por Gell no desenvolvimento de uma abordagem antropológica sobre a arte e os objetos, a distinção que o autor faz entre agentes primários e agentes secundários<sup>65</sup> não encontra ressonância nos materiais etnográficos utilizados nesta pesquisa. De acordo com Gell, os agentes primários são os humanos, categoricamente distintos dos agentes secundários, na medida em que somente os primeiros possuem a capacidade de iniciarem ações e eventos, motivados

---

<sup>65</sup> Para uma crítica mais aprofundada sobre a distinção entre agentes primários e agentes secundários proposta por Gell, ver Henare, Holbraad & Wastell (orgs), 2007.

por suas vontades e intenções. Para o autor, objetos como artefatos, carros, obras de arte, bonecas etc., ocupariam a posição de agentes secundários, tendo em vista que não são dotados de vontades e intenções próprias – embora sejam essenciais para a formação, revelação e manifestação de ações intencionais. Tal distinção não se encaixa nos materiais etnográficos das terras baixas da América do Sul, pois artefatos não se limitam apenas a representar ou substituir pessoas e relações (como parece sugerir as etnografias melanésias), na medida em que são "seres em si mesmos, com agência própria, e não somente com agência secundária, como resposta numa cadeia de impulsos e reações automáticas" (Lagrou, 2007: 81). No caso particular do noroeste amazônico, a inadequação dos objetos à categoria de agentes secundários é evidente, pois certos adornos cerimoniais preexistem à humanidade e, como mencionado, os próprios ornamentos e instrumentos rituais são pessoas e/ou partes de corpos de ancestrais. Nas palavras de Hugh-Jones:

If not elsewhere Amazonia, here at least objects do indeed stand for parts or aspects of persons and for relations between people: the clan and its ancestor, the members of the clan, and the clan in relation to its affines. *But this personifications goes further in that both Yuruparí instruments and ceremonial ornaments are also persons in their own right* (2013: 60, grifo meu).

Conforme veremos ao longo deste capítulo, os relatos registrados por interlocutores da presente pesquisa não deixam dúvidas de que os *basá busá* podem sim ser entendidos como agentes primários nas interações sociais com seres humanos. Nos depoimentos de homens Tukano e Desana, os ornamentos cerimoniais aparecem como agentes que transmitem conhecimentos para os seus portadores, desde que seja cumprida uma série de cuidados e prescrições. Caso contrário, os enfeites rituais podem até mesmo devorar quem se relacionar com eles de forma inadequada.

Em textos recentes, Hugh-Jones (2009; 2013) sublinha a atenção relativamente reduzida que o “mundo dos objetos” ainda recebe da etnografia amazônica contemporânea<sup>66</sup> - ainda que o trabalho de Gell tenha impulsionado de forma considerável um maior interesse da antropologia pelo assunto. Segundo o autor (2013: 55), a imagem de que os coletivos amazônicos são “pobres” em termos de objetos constitui uma recorrência nas etnografias, quadro que geralmente é traçado a partir da

---

<sup>66</sup> Hugh-Jones (2009) sugere que a importância relativamente reduzida do mundo dos objetos nas etnografias amazônicas contemporâneas talvez decorra, entre outros motivos, do fato de que muitos trabalhos relativos à “cultura material” realizados na região foram marcados pelo viés de uma vertente de estudos extremamente criticada nas últimas décadas. Além disso, o autor também infere que o atual interesse em temas como animismo e perspectivismo tenha colocado os animais em primeiro plano.

comparação dos povos ameríndios com povos da Melanésia, dos Andes ou mesmo do Ocidente. Não obstante, para o autor, essas comparações usualmente tomam um modelo de coletivo amazônico como representante de todos os outros, construindo generalizações de forma atemporal - a ponto de negligenciar a realidade histórica e arqueológica da região. Um ponto importante para o argumento do autor consiste na ideia de que entre os povos das terras baixas da América do Sul existem distintas conformações socioculturais, as quais apresentam diferentes regimes de objetos. Com efeito, caso fosse elaborado estudo comparativo referente aos regimes de objetos dos grupos ameríndios, certamente seriam encontradas semelhanças e diferenças igualmente marcantes – por exemplo: aproximando os Tukano e Kayapó, por um lado, afastando os Tukano e Araweté, por outro. Ademais, cabe ressaltar que tais comparações generalistas não levam em conta as trocas materiais e intelectuais extensivas empreendidas entre povos das terras altas e das terras baixas na América do Sul.

Na ótica de Hugh-Jones, existe uma evidente dificuldade em ajustar os materiais etnográficos altorionegrinos às sínteses teóricas elaboradas para as terras baixas da América do Sul desde a década de 1980 - e, como veremos a seguir, o autor advoga que uma maior atenção às trocas de dádivas e ao mundo dos objetos poderia fornecer importantes contribuições para a elaboração de um entendimento mais aprofundado sobre sistemas regionais amazônicos. Um panorama dos três estilos analíticos principais que influenciam os estudos contemporâneos dos grupos indígenas amazônicos pode ser encontrado em Viveiros de Castro (2002a). A primeira vertente é classificada pelo antropólogo brasileiro como “economia política do controle”, sendo representada pelos trabalhos de Terence Turner e Peter Rivière, “bastante influenciada pela distinção estrutural-funcionalista entre os ‘domínios’ doméstico e político-jural” (Viveiros de Castro, 2002a: 333). A segunda tendência analítica é chamada pelo autor de “economia moral da intimidade”, tendo a ver com os trabalhos desenvolvidos por Joana Overing entre os Piaroa e por seus ex-alunos. Já a terceira vertente é intitulada de “economia simbólica da alteridade”, sendo representada por autores inspirados pelo estruturalismo, tais como Descola, Taylor e o próprio Viveiros de Castro. Dialogando principalmente com os dois últimos estilos analíticos, Hugh-Jones (s.d.) defende que, embora estas duas vertentes apresentem significativos avanços teóricos com relação às teorias clássicas da aliança e da descendência, elas ainda se mantêm enraizadas na teoria de parentesco – ainda que seja uma teoria revisada, estendida, amplificada e culturalmente informada.

Para Hugh-Jones, a inadequação dos materiais etnográficos do noroeste amazônico a esses dois estilos analíticos decorre do fato de ambos os modelos terem sido construídos por antropólogos que fizeram suas etnografias entre grupos indígenas com uma conformação particular que, embora bastante disseminada na região, não podem ser estendidas à Amazônia como um todo. Para o autor, os Araweté e os Piaroa são variantes de uma mesma forma social básica: sociedades de pequena escala, em que a tendência é que o casamento ocorra entre os co-residentes cognáticos dessas comunidades. Embora não se possa ignorar as redes de relações que atravessam tais grupos indígenas, os quais não podem, portanto, ser considerados protótipos de sociedades isoladas e ensimesmadas<sup>67</sup>, não se pode também deixar de reconhecer o contraste evidente que há entre esses coletivos e o sistema regional do noroeste amazônico, que se estende por milhões de hectares.

Tendo em vista a complexidade do sistema regional do alto rio Negro, o autor defende a necessidade de instrumentos analíticos que não se limitem à linguagem do parentesco e da comunidade local. Para tanto, Hugh-Jones sugere que as noções de troca de dádivas e de economia política poderiam prover complementos frutíferos às análises embasadas no parentesco. Tais noções poderiam auxiliar para que fosse desenvolvido um entendimento mais adequado acerca da natureza dos sistemas regionais da Amazônia. Além disso, o autor levanta a hipótese de que esses instrumentos analíticos também poderiam fornecer pistas para a compreensão das sociedades amplas e estratificadas da Amazônia arqueológica, com seus complexos sistemas de chefia.

A proposta do autor é que se preste mais atenção às trocas de comida e objetos materiais, às performances, à produção, bem como às noções indígenas de valor. A relevância de sua sugestão torna-se evidente quando levamos em conta que, no alto rio Negro, as trocas de comida e de outros bens assumem uma qualidade que é marcadamente do tipo dádiva. Ainda que não haja dúvidas de que não exista na Amazônia trocas cerimoniais com as proporções grandiosas do Kula das Ilhas Trobriand ou do Moka das Terras Altas da Nova Guiné, no noroeste Amazônico e no Xingu as trocas cerimoniais assumem proporções bem elaboradas e formam componentes

---

<sup>67</sup> Para uma crítica e uma outra abordagem teórico-metodológica frente às análises que cristalizam os grupos indígenas (em especial, àqueles residentes na região das Guianas) como sociedades atomizadas e auto-suficientes, ver Gallois (org.), 2005. Neste livro, pode-se notar o rendimento analítico da noção de rede na compreensão dos coletivos ameríndios, na medida em que os autores da coletânea mostram as Guianas como uma região conectada por amplas redes de relações que são estabelecidas no tempo e no espaço.

integrais dos sistemas regionais. Para Hugh-Jones (s.d.), é por meio dessas trocas de amplitude regional que os valores típicos das relações intra-comunitárias para a maioria das sociedades (como a generosidade, paz, partilha, harmonia e respeito mútuo) são estendidos para além do grupo residencial, de modo a se tornarem a base das relações políticas inter-grupais. Entretanto, devo ressaltar que não podemos perder de vista o aspecto agonístico dessas trocas, pois, como vimos em relação aos dabucuris, a disputa por prestígio e *status* é constitutiva dessas cerimônias.

É possível que o desenvolvimento de uma breve comparação relativa ao lugar da teoria da troca nos trabalhos sobre grupos melanésios e grupos ameríndios revele o pequeno espaço ocupado pelos objetos nas etnografias amazônicas contemporâneas. Segundo Hugh-Jones (s.d.), no bojo do contraste traçado entre Amazônia e Melanésia se encontra a ideia de que os grupos indígenas amazônicos estariam muito mais preocupados com a produção de pessoas do que de objetos e de que nas terras baixas da América do Sul não haveria heterosubstituição (Descola, 2001) – substituição e equivalência entre pessoas e coisas. Tal visão torna-se patente na tipologia proposta por Collier e Rosaldo (1981), que classifica os grupos indígenas amazônicos como *brideservice societies*, em contraposição às *bridewealth societies* encontradas na África e na Melanésia. Para Hugh-Jones, a distinção entre *brideservice societies* e *bridewealth societies* parece ter sido particularmente nociva para o desenvolvimento de uma teoria da troca mais robusta na Amazônia por ela implicar que, axiomáticamente, a dádiva não poderia existir ou ter relevância em sociedades do tipo *brideservice*.

Hugh-Jones aponta que a inclusão generalizada dos grupos amazônicos no polo *brideservice societies* oblitera não somente a variedade encontrada na região como um todo, mas também um conjunto de estratégias matrimoniais distintas dentro de uma própria sociedade, como entre os grupos tukano, em que a regra de residência pós-marital é virilocal e o serviço da noiva bastante incomum – constituindo uma exceção o caso de homens de clãs de baixa hierarquia que residem uxorilocalmente. Segundo o autor, entre os Barasana, a alternativa da riqueza da noiva (*bridewealth*) parece ser a predominante para os homens de alta hierarquia, pois homens influentes são capazes de trocar objetos de valor por irmãs.

É significativo o fato de que mulheres e ornamentos cerimoniais foram, no passado, os principais alvos de ataques inter-comunitários e que as trocas pacíficas entre diferentes grupos davam certa “proteção” a tais invasões. Ornamentos rituais e outras



riquezas rituais poderiam ser ocasionalmente trocadas entre grupos de afins para criar uma forma de relação designada em língua barasana como *hee tenyua*, expressão que pode ser traduzida como “afinidade ancestral” (Hugh-Jones, 2002). Tais trocas pacíficas de objetos de valor engendram relações de afinidade ritual que complementam a troca de irmãs entre afins. Assim sendo, podemos entrever que, em certos aspectos, certos itens de riqueza aparecem como equivalentes de irmãs ou esposas, ou seja, em alguns casos parece haver certa equivalência entre objetos e pessoas (heterosubstituição, portanto).

Ao longo do trabalho de campo, ouvi algumas vezes a mesma reclamação dos dois homens (os senhores Guilherme Maia, Tukano *Oyé*, e Adriano de Jesus, Tariano *Koivathe*) que são líderes das associações voltadas à “revitalização cultural” em Iauaretê: não haveria a possibilidade de conseguir novos adornos com grupos que ainda sabem confeccioná-los, *pois o que estes pediriam em troca dos enfeites seria uma mulher* – e, hoje em dia, nenhuma irmã ou filha aceitaria fazer parte desta negociação. O então diretor da Coordenação das Organização Indígenas de Iauaretê (COIDI) fez apontamentos similares, reclamando que os grupos que ainda confeccionam pedem coisas de grande valor em troca de ornamentos (tais como motores e motosserras), até chegarem ao ponto de pedirem “uma jovem de 18 anos como contrapartida”!

Ademais, é plausível afirmar que a falta de espaço que a noção de dádiva encontrou na etnologia das terras baixas sul-americanas – comparativamente aos estudos antropológicos desenvolvidos na Melanésia – não decorre somente dos materiais etnográficos, mas também de certas pré-concepções carregadas pelos próprios antropólogos, que tenderam a ver a troca de modos distintos nas duas regiões. De acordo com Hugh-Jones (s.d.), a teoria da troca nas etnografias melanésias se embasou predominantemente nos trabalhos sobre as trocas de dádivas de Mauss e de Malinowski, que enfatizaram as transações interpessoais, os objetos materiais e a economia. Em contraposição ao que se deu nas etnografias feitas nas terras baixas da América do Sul, fortemente influenciadas pelo estruturalismo lévistraussiano, nas etnografias melanésias pouca atenção se deu à teoria da aliança de Lévi-Strauss. As únicas exceções a serem apontadas são os trabalhos feitos entre certos grupos melanésios em que havia troca direta de irmãs – ao invés do mais comum na melanésia: trocas matrimoniais mediadas pela “riqueza da noiva” (*bridewealth*).

Destarte, ainda que Hugh-Jones acredite que a tipologia formulada por Collier e Rosaldo possa ter algum interesse para o desenvolvimento de comparações mais amplas entre a Amazônia e a Melanésia, ele refuta as suposições implicadas nos conceitos de *brideservice* e de *bridewealth*. Especificamente, Hugh-Jones aponta que afirmações peremptórias relativas à inexistência da dádiva ou sobre a falta da relevância que esta noção teria no contexto amazônico limitam a possibilidade de aproveitar discussões que laçam novas luzes sobre o próprio conceito de dádiva. Como o autor afirma em outro artigo (2013), a reformulação da noção maussiana de dádiva feita por Marilyn Strathern ([1988] 2009) pode ser bem interessante para as terras baixas sul-americanas, na medida em que busca estender o conceito além das trocas mediadas para incluir uma série de apresentações, performances e produções – tanto materiais, quanto performáticas – que constituem a ação social.

Lagrou (2007) segue a sugestão de Hugh-Jones de que as etnografias relativas aos objetos no contexto melanésio são de grande interesse para a etnografia ameríndia, não somente pelas questões que podem suscitar, mas também pelas diferenças que podem indicar em relação aos diferentes regimes de objetos que existem entre povos dos continentes. A autora ressalta que entre os Kaxinawa e outros povos ameríndios, não se espera que o objeto sobreviva por um período superior ao tempo de vida de seu produtor ou usuário, mas sim que desapareça junto com o seu dono - diferentemente do que ocorre com certos artefatos rionegrinos, como veremos adiante. Assim como entre os Wayana (van Velthem, 2003), os objetos dos Kaxinawa/Huni Kuin têm um processo de vida como o das pessoas (e de outros seres vivos), o qual se encerra com o envelhecimento e, no caso dos objetos, com a perda de sua funcionalidade e razão de ser. De acordo com Lagrou, entre diversos grupos ameríndios os objetos não sobrevivem à morte de seu dono, pois, na medida em que "o corpo se desintegra e as almas têm de partir, tudo o que lembra o dono e que pode provocar o seu apego precisa se dissolver ou ser destruído" (2007: 53). Assim, Lagrou sugere que a vida dos artefatos tende a ter na Amazônia um ritmo bastante distinto daquele que se passa entre os povos na Melanésia, tendo em vista que os colares e braceletes do *kula*, para citar um exemplo bem conhecido entre os antropólogos, perduram por um tempo muito maior do que a vida biológica de seus donos. Dessa forma, a autora infere, remetendo ao trabalho de Gell (1998), que os objetos que circulam no *kula* tornam-se extensões do corpo e da pessoa de seus donos, mantendo a sua lembrança viva. Ao circularem através de uma

série de prestações e contraprestações, tais objetos agregam em torno de si uma "rede densa de relações entre ilhas, pessoas e objetos" (Lagrou, 2007: 54).

Nesse aspecto, poderíamos aproximar o ritmo de vida dos objetos da Melanésia com o caso específico dos adornos cerimoniais dos povos do noroeste amazônico, especialmente aqueles que são tidos como "originais" ou "dos antigos" (Martini, 2012: 345). De acordo com Martini, os enfeites originais teriam surgido durante o processo de transformação do mundo e da humanidade, enquanto que os adornos dos antigos teriam sido construídos pelos antepassados agnáticos de cada clã antes do contato com os brancos - retomaremos esse assunto adiante. Assim, certos adornos cerimoniais teriam um *status* diferenciado justamente por serem relíquias ancestrais que circulariam entre parentes agnáticos de diferentes gerações (à exceção dos casos em que são trocados ou roubados, quando circulam entre grupos afins e/ou inimigos). Não por acaso, os ornamentos que gozam de um *status* superior são aqueles que foram confeccionados a partir de materiais mais duráveis, como o brinco de metal *siopih*<sup>68</sup> e o colar de pedra quartzo (*i'ta bohô*).

Enfim, a importância de um estudo aprofundado sobre os objetos dos povos do noroeste amazônico é patente, pois, como veremos, esses ocupam um papel central no processo de constituição da verdadeira humanidade, cuja qualidade singular é marcada, justamente, pela posse de um conjunto de riquezas - entre essas, os adornos cerimoniais.

### **3.2. O papel ontológico dos ornamentos cerimoniais no noroeste amazônico**

No artigo "*The Fabricated Body – Objects and Ancestors in Northwest Amazonia*", Hugh-Jones dialoga com ideias explicitadas em um artigo de Viveiros de Castro (2004), em que este aciona seus "argumentos concernentes à afinidade, predação e perspectivismo para levar em consideração o mundo de artefatos" (Hugh-Jones, 2009: 34. Tradução feita livremente por mim). Para tanto, o antropólogo inglês cita um excerto em que Viveiros de Castro defende que a ideia de criação *ex nihilo* é ausente nas cosmologias ameríndias, na medida em que as coisas e os seres geralmente não são criados do nada, pois surgem como transformações de outras coisas. De acordo com Viveiros de Castro, uma série de narrativas míticas mostra que, se encontramos algum

---

<sup>68</sup> Apesar desse brinco de metal aparecer nas narrativas míticas e nas falas de meus informantes, desconheço a possibilidade de algum exemplar desse ornamento ter sido incorporado a alguma coleção de museu ou mesmo alguma coleção particular.

tipo de ideia de criação, o que é ressaltado é a imperfeição do produto final, sendo comum os demiurgos falharem na tentativa de entregar os bens que criaram. Essa tendência manifesta nas mitologias ameríndias embasa a ideia de que, entre os ameríndios, cultura é “aculturação”, já que os implementos e instituições culturais geralmente advêm de outrem. Geralmente, ocorre uma transferência de protótipos já possuídos por animais, espíritos ou inimigos, a qual pode se dar por diferentes meios – “violentamente ou amigavelmente, por roubo ou por aprendizagem, como troféus ou como dádivas” (Viveiros de Castro, 2004: 477).

A partir dessa análise, Viveiros de Castro pretende frisar um contraste entre o *paradigma da produção* e o *paradigma da troca*: se no primeiro a ideia de criação/invenção encontra um terreno fértil, no segundo a ideia de transformação/transferência é enfatizada. Hugh-Jones ainda ressaltava que Viveiros de Castro especula que esta ênfase na transformação/transferência/troca seria organicamente conectada com a predominância nas mitologias ameríndias de relações entre afins sobre as relações consanguíneas. Por outro lado, no paradigma da produção ocidental a mitologia pareceria assombrada pela paternidade (*parenthood*).

Um dos objetivos centrais do mencionado artigo de Hugh-Jones (2009) é ressaltar a particularidade de certo *corpus* de narrativas míticas dos povos da família linguística tukano oriental que habitam a bacia do Uaupés. Nesses mitos, o idioma da paternidade encontra um solo fértil e a criação *ex nihilo* aparece como uma dimensão central, assim como certos bens (*goods*) entregues pelos demiurgos que exercem um papel chave enquanto operadores de diferenciação. Como Hugh-Jones deixa claro, seu objetivo não seria mostrar que Viveiros de Castro estaria errado, ainda mais porque o antropólogo brasileiro tem consciência de que os povos de línguas tukano orientais dificilmente se enquadram no padrão mais geral amazônico. A intenção de Hugh-Jones é argumentar que a patrilinearidade e a exogamia tukano produzem uma transformação na estrutura mítica tal qual apresentada por Viveiros de Castro. Essa transformação permite que a herança linear e a transmissão sejam ressaltadas frente a temas como afinidade, violência e roubo.

Nesse sentido, Hugh-Jones aponta o contraste entre os povos tukano e outros povos amazônicos que enfatizam o idioma do canibalismo e da predação horizontal (como os grupos indígenas de língua Tupi, Jívaro e Yanomami). Povos como os Araweté – compostos por unidades cognáticas, com ênfase na endogamia de parentela e

uxorilocais –, buscariam manter suas irmãs no próprio grupo, obtendo de fora bens exóticos ou troféus por meio da guerra e da predação. Já os grupos de língua tukano do noroeste amazônico – compostos por unidades agnáticas, exogâmicos e virilocais – combinariam a troca de mulheres com transmissão interna e vertical de riqueza, objetificada não apenas nos objetos cerimoniais, mas também em narrativas, cantos, nomes e genealogias. Por este motivo, Hugh-Jones afirma que um dos objetivos do seu capítulo seria oferecer a sugestão de que há certa relação entre “diferentes regimes de objetos, diferentes estruturas sociais e diferentes cosmologias” (2009: 35. Tradução feita livremente por mim).

Não obstante, cabe aqui fazer um parêntese. Não podemos carregar excessivamente as tintas na distinção entre os povos de línguas tukano e grupos como os Tupi, tendo em vista o risco de enfatizar excessivamente a dimensão da descendência entre os grupos do Uaupés. Como vimos no capítulo 1, o próprio Hugh-Jones (1993; 1995) preocupou-se em buscar categorias teóricas que poderiam apontar para a importância da aliança entre os grupos patrilineares do noroeste amazônico - e, para tanto, valeu-se da noção lévistraussiana de "casa". Nesse sentido, o autor ressaltou a complementaridade entre dois tipos de socialidade, atualizados em duas ocasiões rituais distintas: o *food giving house* (no alto rio Negro, mais conhecido como dabucuri) e o *He House* (ritual de iniciação masculino).

Em contraponto, em sua tese sobre como os Baré fabricam e realizam os seus rituais, Paulo Maia (2009) concede menor relevância à identificação entre dois modos alternativos de socialidade e duas ocasiões rituais. O interesse do autor está em sugerir que "a ênfase (ainda que ambígua) da etnografia rio-negrina na transmissão (por *linhas* reais ou fictícias) hereditária de bens materiais e não-materiais" - especialmente dos instrumentos musicais cerimoniais e ornamentos contidos nas caixas de enfeites -, acaba por obliterar o fato de que muitas dessas "riquezas" são fabricadas ou mesmo roubadas, quando não são copiadas ou aprendidas "fora do grupo de descendência" (2009: 173). O surpreendente estudo etnográfico feito por Paulo Maia revela detalhes sobre as relações estabelecidas entre os Baré e suas flautas de Jurupari. O autor nos mostra que os instrumentos de Jurupari são referidos pelos Baré como "animais", "ancestrais", "xerimbabos" e "bichos", sendo raramente tratados como "flautas" ou "trompetes" (*op. cit.*: 91). Os Baré admitem que os primeiros instrumentos do Jurupari foram originalmente criados no passado mítico, contudo, afirmam que "os instrumentos que

possuem hoje foram 'laçados', fabricados por eles próprios ou por seus antepassados, isto é, são *man-made*" (*op. cit.*: 174). Dessa forma, Maia afirma que a imagística preferida pelos Baré no trato com as flautas de Jurupari tem menos a ver com a linguagem da descendência em relação a um clã ou qualquer outro grupo social, sendo muito mais relacionada à imagística da *captura*. Nas palavras do autor:

O modo de relação com o ancestral baré aciona ao mesmo tempo elementos de descendência e captura, pois todos os "animais/ancestrais/instrumentos" são concebidos como sendo ao mesmo tempo herdados e "laçados" pelos seus pais ou pela geração (coletivo) atual. De todo modo, porém, os Baré parecem optar por estabelecer uma ênfase sobre o processo de captura ou feitura desses instrumentos, utilizando do repertório da caça e da guerra, da armadilha e da emboscada, mas não só deste, como um mediador estético e prático bastante sugestivo da relação singular que estabelecem com o "animal-ancestral", com Jurupari (2009: 177-178).

Os interlocutores do antropólogo eram explícitos ao dizer que poderiam "laçar" quantos "animais" tivessem vontade, entretanto, de nada valeria fabricar flautas caso não houvesse pessoas suficientes para mantê-las, pois a "vida" dessas dependem, em larga medida, do agenciamento e do cuidado de seu dono.

Assim, ponderam que, quando não há pessoas suficientes para lhes dar sopro de vida, melhor nem laçá-los, e é desse modo que os Baré do Iábi e seus vizinhos justificam parcialmente o número reduzido de xerimbabos que possuem hoje em dia (*op. cit.*: 122).

Na região do alto rio Negro, os Baré são considerados por moradores do Uaupés como "caboclos" ou mesmo como "índios aculturados". Como bem mostra Paulo Maia, esse grupo de língua arawak - que progressivamente adotou a Língua Geral (*nheengatu*) - foi considerado extinto por antropólogos como Nimuendajú e Eduardo Galvão, provavelmente devido à "dificuldade metodológica" apresentada pelos Baré: além de não falarem mais sua própria língua, dificilmente são enquadrados em um modelo de sociedade, por não estarem organizados em fratrias ou clãs, nem mesmo respeitarem regras claras de exogamia (*op. cit.*: 17). Cabe ressaltar que, diferentemente dos povos da família linguística tukano oriental, o aspecto linguístico não é fundamental para a diferenciação e identificação entre fratrias e clãs dos povos de línguas arawak do noroeste amazônico. Assim, Paulo Maia explicita que a exogamia linguística, tão enfatizada entre os povos tukano, não parece ser uma regra entre os povos arawak (2009: 25).

Assim, ao falar sobre os ornamentos e instrumentos rituais dos povos do noroeste amazônico, Paulo Maia admite que o tema da descendência linear parece ser mais

patente entre os povos da bacia do Uaupés. Entretanto, o autor reconhece que mesmo entre estes "o movimento horizontal em direção a objetos ou riquezas cerimoniais de outrem" (*op. cit.*: 173) parece estar presente. Com efeito, ao longo do presente trabalho vimos que, no passado, eram recorrentes as expedições guerreiras organizadas especificamente para o saque de caixas de enfeites. Como bem mostra Andrello (2006: 268), do mesmo modo como as esposas dos membros masculinos de um clã, obtidas pela troca ou por meio de rapto junto a outros grupos exogâmicos, os adornos cerimoniais também poderiam ser obtidos no exterior.

De modo importante, nas narrativas míticas de criação do mundo e da humanidade dos povos do Uaupés, certos objetos, conhecimentos, capacidades e vitalidades são obtidos a partir de um movimento *horizontal* em direção a objetos ou riquezas cerimoniais de Outros - como os *wa'î-masa*. Não obstante, o ponto que os narradores parecem ressaltar é o fato de que esses elementos, ainda que adquiridos de outrem, transformam-se em posse própria e distintiva de cada grupo. Com efeito, parece ser esse tipo de relação de "propriedade" que define a diferenciação entre os grupos, bem como a continuidade entre os humanos atuais e seus ancestrais. Portanto, nesse tipo de narrativa mítica o viés parece recair sobre a temática da transmissão *vertical* de riquezas ancestrais.

Nesse sentido, antes de recorrermos a alguns episódios de duas versões relativas ao processo de criação do mundo e da humanidade, deve-se esclarecer que esse tipo de estrutura narrativa pertence a um *corpus* mítico marcado pela trajetória de figuras prototípicas, os demiurgos, havendo uma clara ênfase sobre a criação e transmissão *vertical* de riquezas que, no tempo atual ou histórico, aparecem como heranças ancestrais e relíquias inalienáveis dos diferentes grupos (Hugh-Jones, 2009: 54). Com este tipo de narrativa concorre outro *corpus* mitológico complementar, em que animais, espíritos e humanos trocam conhecimentos e perspectivas – revelando um destaque nas relações *horizontais* entre *diferentes tipos de gente*, portanto.

A título de exemplo, esta proposta de divisão do *corpus* mítico rionegrino parece encontrar ressonância nas narrativas registradas no sétimo volume da série de livros *Narradores Indígenas do Rio Negro*. Nesta publicação, os narradores desana do clã *Guahari Diputiro Porã* optaram por dividir o livro em duas seções: a primeira intitulada "histórias de criação do mundo e da humanidade"; e a segunda "outras histórias". É nesta segunda parte do livro que o leitor pode encontrar narrativas difundidas por toda

Amazônia, em que humanos são convidados a conhecer as malocas de outros tipos de gente, passando a vê-los como pessoas à medida que adquirem seus corpos e perspectivas.

Por analogia, podemos relacionar essas duas tendências narrativas complementares com dois tipos de xamanismo existentes no noroeste amazônico. A distinção entre xamanismo vertical e xamanismo horizontal (Hugh-Jones, 1996) é personificada no noroeste amazônico em dois tipos de xamãs<sup>69</sup>: o *kumu* e o *yai*, respectivamente. Em português eles são designados na região como “benzedor” (*kumu*) e “pajé” (*yai*), especialistas rituais envolvidos com diferentes “funções e esferas de atividade, competência e fontes de poder cosmopolítico” (F. Cabalzar, 2010: 42). Os poderes e a autoridade do *kumu* se baseiam no seu conhecimento profundo e exaustivo de narrativas míticas e conhecimentos rituais, aproximando-se mais à figura de um sacerdote (*priest*) do que propriamente de um xamã. Os benzedores apresentam a capacidade de prevenir doenças por meio de encantações que são designadas em português como “benzimentos” (*basehe*). Além de desempenhar um papel proeminente em cerimônias rituais (como aquelas realizadas no nascimento, na iniciação e na morte), o *kumu* exerce atividades de suma importância na vida cotidiana, na medida em que suas encantações xamânicas são essenciais para uma série de procedimentos de cura e proteção - destinados a tornar os alimentos seguros, proteger a vitalidade das pessoas, restabelecer a saúde de pessoas enfermas etc. Em suma, as capacidades, conhecimentos, atividades e poderes do benzedor não estão ligados diretamente a atitudes e ações tidas como agressivas (ainda que o *kumu* saiba como

---

<sup>69</sup> Em Iauaretê, meus interlocutores apontaram um terceiro tipo de xamã, pouco explorado pelas etnografias feitas na região: o pajé-sakaka. Este seria uma espécie de feiticeiro, que teria conquistado certos poderes ao se associar aos *wa'i-masa*. De acordo com um interlocutor tukano, requisitar os serviços de um pajé-sakaka seria muito perigoso, pois ele pode até chegar a curar um enfermo, mas em troca ele causa malefícios a pessoas próximas ao doente. O pajé-sakaka seria um trapaceiro, e não um verdadeiro especialista, na medida em que seus poderes seriam adquiridos do nada - e não a partir de um processo de aprendizagem árduo e contínuo como aquele na qual se engajam um *yai* ou um *kumu*. Para ilustrar tal ideia, meu interlocutor teceu a seguinte analogia: "veja bem o seu caso: todo mundo sabe que você está fazendo faculdade, estudando há anos. Se você aparecer com um diploma, ninguém vai estranhar. Com o pajé-sakaka acontece o inverso: sem nunca ter estudado, ele aparece logo com diploma de doutor. Ele só consegue isso porque faz acordo com os *wa'i-masa*".

No registro de narrativas do clã desana *Guahari Diputiro Porã*, os autores relatam um episódio em que há um dilúvio. Em suas palavras: "Quando o mundo estava alagado, aqueles que tinham aparecido em *Dia Imipa Wi'i* e tomaram caapi de peixe, viraram *Wai Masá* (Gente-peixe) e ficaram morando nessa casa para sempre. Isto é, eles não foram até o fim do processo de transformação da humanidade. Viraram como que encantados e ficaram no fundo da água. Depois do dilúvio apareceu nesta casa a planta *tã duka* que os Baré e outros povos do rio Negro usam para ser *tã duka ye* (pajé-sakaka)" (Bayaru & Nĩ, 2004: 246).



atacar inimigos caso seja preciso), mas sim a qualidades moralmente respeitadas e valorizadas.

Já a figura do *yai*<sup>70</sup>, intrinsecamente ligada às noções de perigo e agressão, constitui uma figura, por vezes, moralmente ambígua. A esfera de relações do *yai* está menos ligada ao mundo dos ancestrais, estando muito mais conectada a outros tipos de gente – animais, espíritos e inimigos. O *yai* (ou pajé-onça) exerce um papel importante nas caçadas, pois visita as casas de outras gentes para obter caça – o que pode demandar uma contraprestação na forma de almas humanas. Enquanto o *kumu* está mais associado à *prevenção* de doenças, o pajé é especialista em descobrir e curar doenças – muitas vezes causadas por “sopros” ou “estragos”<sup>71</sup> (*dohasehé*) mandados por humanos invejosos ou outras gentes perigosas (como os *wa’i masa*). Geralmente, para curar o paciente o pajé “joga água” ou sopra a fumaça de tabaco em seu corpo enfermo. Muitas vezes, o pajé consegue retirar a doença em sua forma materializada, extraindo objetos ou substâncias do corpo dos pacientes. Em Iauaretê, um *kumu* defendeu a ideia de que “o trabalho é melhor feito quando o pajé e o benzedor trabalham juntos”. Para explicitar de forma clara a distinção existente entre esses dois especialistas rituais, meu interlocutor fez a seguinte analogia: o pajé (*yai*) seria como um cirurgião, enquanto que o benzedor (*kumu*) seria como um médico.

Desta forma, parece acertada a sugestão feita por Hugh-Jones (2009) e Flora Dias Cabalzar (2010) de que as narrativas míticas de origem do mundo e da humanidade dizem respeito essencialmente à esfera cosmopolítica dos *kumu* – especialistas xamânicos ligados às “relações verticais e hierárquicas de criação divina, transmissão linear e ancestralidade” (Hugh-Jones, 2009:54). Já o domínio de atuação do *yai* seria foco do outro *corpus* mitológico complementar, associado às relações horizontais entre humanos e outros tipos de gente. Assim como ressaltou Flora Cabalzar (2010), cabe aqui questionar se os ancestrais são Outros. Seguindo as indicações fornecidas pelas etnografias relativas ao noroeste amazônico, concordo com a inferência feita pela autora de que parece mais adequado encará-los como consanguíneos/agnatos. Como sugere a autora, “se eles são outros, são de outra forma, e não da forma canônica amazônica” (2010: 45).

---

<sup>70</sup> Palavra em tukano que também designa a “onça”.

<sup>71</sup> Como mencionado anteriormente, “estrago” e “sopro” são as palavras usadas na região para designar um tipo de encantamento maléfico, uma espécie de benzimento às avessas.

Tendo sido feita essa discussão, tento expor sinteticamente certas partes da narrativa mítica apresentada pelo clã tukano *Ye'pârã-Oyé* ao antropólogo Geraldo Andrello (2006, capítulo 6) e alguns trechos do sétimo volume da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* - de autoria de homens do clã desana *Guahari Diputiro Porã*. Ao recorrer a essas narrativas de criação do mundo e da humanidade, pretende-se desenvolver a sugestão de Hugh-Jones (2009), segundo a qual os mitos tukano tratam de criação *ex nihilo* e concedem um foco privilegiado a objetos e artefatos. O estatuto ontológico que os objetos cerimoniais possuem nestas narrativas permite, a meu ver, (re)pensar temas bastante influentes na etnologia contemporânea, em particular alguns aspectos da teoria do perspectivismo<sup>72</sup> ameríndio.

Para os fins de nossa discussão, o ponto a ressaltar é que, segundo Viveiros de Castro (2002b), “todo ser que ocupa vicariamente o ponto de vista de referência, estando em posição de sujeito, apreende-se sob a espécie da humanidade” (p.374). Seguindo esta lógica, o autor pode inferir que a humanidade (entendida enquanto condição humana, e não enquanto atributo específico da espécie *Homo sapiens*) é condição comum aos humanos e não-humanos. A variabilidade de pontos de vista decorreria das diferenças corporais, ou seja, é o corpo que constitui o ponto de vista. Como ilustra Aparecida Vilaça, “é porque o corpo da onça é assim que ela vê o sangue que bebe como se fosse chicha de milho, enquanto que para a anta, por exemplo, a chicha é o barro” (Vilaça, 1998:3). Deve-se ressaltar que a noção de corpo acionada por Viveiros de Castro e por outros autores que trabalham com o conceito de perspectivismo é bastante específica, não se resumindo a uma “fisiologia distintiva ou anatomia característica”, mas sim a um “feixe de afecções e capacidades” (Viveiros de Castro, 2002b: 380). Em suma, a posição de sujeito é ocupada por aqueles que se veem “morfológica e culturalmente como *humanos*” (op.cit.: 373).

---

<sup>72</sup> Para diversos povos ameríndios, humanos e não-humanos veem e representam o mundo da mesma maneira, que é o modo da cultura – o que muda, portanto, é o mundo que é visto. Assim como os humanos, os não-humanos vivem em aldeias, trocam mulheres, guerreiam com os inimigos, caçam, têm xamãs etc; mas o que os humanos enxergam como vermes em uma carne podre, os urubus veem como peixe assado; o que os humanos consideram como um barreiro lamacento é visto pelas antas como uma grande casa cerimonial. Nesse sentido, Viveiros de Castro (1996; 2002b) entende as cosmologias ameríndias como multinaturalistas, marcando um evidente contraste com a ideia de multiculturalismo, que supõe que diferentes culturas enxergam e representam de formas distintas um mundo natural que é único e universal.

Finalmente, como veremos adiante, as narrativas de grupos da família linguística tukano falam de corpos que são formados pela conjunção de uma série de artefatos cerimoniais e de demiurgos andróginos que se autofecundam por meio do pensamento e de objetos. Assim, nas palavras de Andrello:

Sob essa luz, o tema do surgimento de uma nova humanidade que o mito Tukano desenvolve poderia ser tomado como uma história que trata da constituição do sujeito por excelência, que são os *pa'mîri-masa*, a “gente de transformação”. Se em nossa discussão, tais atributos, ou capacidades, estão armazenados em objetos (...), o perspectivismo não diria respeito apenas a corpos, mas também a coisas. Ou, pelo menos, a certas coisas que possuem propriedades de corpos (2006:370).

### 3.2.1. Histórias de origem do mundo e da humanidade

Os *basá busá* constituem uma presença fundamental nas partes iniciais do grande ciclo mítico de povos de línguas tukano acerca da origem do mundo e da humanidade. Versões detalhadas dessa narrativa podem ser encontradas nos volumes da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* (Lana & Lana, 1995; Diakuru & Kisibi, 1996; Ńahuri & Kūmarō, 2003, Bayaru & Ńi, 2004; Maia & Maia, 2004). Nessas narrativas, anteriormente à viagem da Cobra-Canoa que conduzirá os ancestrais dos grupos indígenas à bacia do Uaupés, verificam-se diversas intrigas que envolvem os seres do começo, aqueles que já existiam antes da conformação do mundo. Entre outros, o Avô e a Avó do mundo, Trovão, Sol e Lua são personagens em cujos feitos a narrativa se concentra, descrevendo suas tentativas infrutíferas de fazer surgir uma verdadeira humanidade.

Na narrativa registrada por homens tukano do clã *Oyé* (Maia & Maia, 2004), no início de tudo<sup>73</sup>, quando o mundo ainda não estava pronto, havia apenas *Imîkoho-yēki*, o Avô do Mundo. Completamente sozinho em sua morada (a Casa do Céu), *Imîkoho-yēki* pensava no modo como povoaria o mundo. Então, verificou seus instrumentos de vida e de surgimento. Sentou em seu banco, acendeu o cigarro encaixado na forquilha e continuou pensando. A partir da fumaça de seu cigarro, surgiu *Ye'pâ-masó*, a Avó do Mundo e do Surgimento. Feliz em realizar o seu desejo, *Imîkoho-yēki* entregou a ela todos os instrumentos de vida e de transformação. Assim, foi a vez de *Ye'pâ-masó* criar

---

<sup>73</sup> Na narrativa mítica tariano registrada por Geraldo Andrello (2006, cap. 5) a pedido de homens do clã *Koivathe*, no início dos tempos, quando ainda não havia nada, só existia um demiurgo (Trovão, *Ennu*) adornado com diversos enfeites. Posteriormente, *Ennu* transformará seus enfeites em todos os elementos do mundo físico: aves, mamíferos, peixes, serras, matas, rios, etc.

seres por meio de seu pensamento. Os seres materializados a partir da fumaça do tabaco de *Ye'pâ-masó* foram nomeados *Imîkoho-masi* (Sol, ancestral dos Desana) e *Ye'pâ-masi* (Lua, ancestral dos Tukano).

Como nenhum desses seres possuía órgãos sexuais, tanto *Ye'pâ-masó* poderia engravidar os três, quanto eles poderiam engravidá-la pelos sopros de fumaça de tabaco ou por meio do próprio pensamento. Nesse mundo de potências, as “gentes” que surgiram, muitas vezes, constituíam subjetividades incorpóreas. As personagens andrógenas que aparecem nesta fase do mito, antes da criação da humanidade, são *itá-masa*, a “gente-pedra”<sup>74</sup>. Além da reprodução desses seres se efetivar de forma assexuada, eles se alimentavam com substâncias que, nos tempos atuais, são de uso ritual - como o ipadu (pó de folhas torradas, *Erythroxylum cataractum*), tabaco, caapi (cipó alucinógeno, *Banisteriopsis caapi*) e paricá (alucinógeno preparado a partir da casca da árvore paricá, *Piptadenia peregrina*). Entre esses primeiros seres, a distinção corpo e alma não parecia se efetivar, na medida em que tudo o que os homens de hoje fazem com o corpo, eles pareciam fazer com a alma. Ademais, nesse mundo, não havia uma distinção clara entre coisas e pessoas. Os seres não surgiam por meio de relações sexuais, mas sim por meio da manipulação de determinados objetos designados como *marié katishé wa'î o'âri*, “ossos de peixe de nossa vida”, expressão que qualifica o banco, a cuia em seu suporte, o cigarro encaixado na forquilha, o bastão de comando, flautas e ornamentos rituais. Entretanto, a referida expressão é usada pela primeira vez, na narrativa registrada pelos Tukano *Oyé*, por ocasião do surgimento das paxiúbas a partir das quais seriam feitas as flautas *miriã* – mais conhecidas como jurupari.

Essas flautas, confeccionadas por *Imîkoho-masi*, seriam usadas em um grande ritual de iniciação destinado a seu filho, dotando-o de vitalidade e capacidades reprodutivas. Nesta cerimônia, os ancestrais de todos os grupos atuais do noroeste amazônico receberiam igualmente seus instrumentos de vida e transformação: flautas e adornos que viriam a fixar a forma e catalizar a força de vida da futura humanidade. O ritual de iniciação constituiria um esforço de *Imîkoho-masi* no sentido de fazer surgir a

---

<sup>74</sup> De acordo com vários informantes de Andrello, a designação “gente-pedra” não supõe que essas gentes do começo eram feitas a partir de pedra: “por terem surgido com seus atributos e capacidades já formados e viverem por tempo indeterminado, são consideradas análogas às pedras” (2006: 354). O autor ressalta de que nesse mundo da “gente-pedra” as pedras eram moles e a forma que essas viriam a assumir decorre de determinados feitos desses seres primeiros. Nas passagens finais da narrativa mítica, quando os *itá-masa* cedem lugar aos humanos propriamente ditos, esses primeiros seres transformam-se em acidentes geográficos (*op. cit.*: 355).

verdadeira humanidade. *Imîkoho-masi* tinha muita pressa<sup>75</sup>, desejava fazer a humanidade surgir em um curto espaço de tempo, de tal forma que suas iniciativas acabavam por se mostrar infrutíferas. O ritual de iniciação de seu filho não chegaria a acontecer, pois as primeiras mulheres, geradas a partir de ações de *Imîkoho-masi*, se apoderariam indevidamente das flautas de paxiúba. O roubo das flautas acarreta uma série de acontecimentos míticos, como a perda das flautas, a expulsão das primeiras mulheres para as beiradas do mundo de então e a longa jornada da Cobra-Canoa.

Pode-se dizer que essa "narrativa-movimento" associa a emergência (finalmente bem sucedida) da humanidade à constituição do mundo, que, de forma paulatina, vai se expandindo simultaneamente ao "crescimento-transformação" da humanidade. O deslocamento da Cobra-Canoa teve como destino o centro do universo - localizado na região do rio Papuri -, localidade marcada anteriormente pelo aparecimento das palmeiras paxiúbas que serviram de matéria-prima para a confecção das flautas de jurupari. Contudo, o desfecho da viagem-gestação da futura humanidade só pôde ser alcançado uma vez que os irmãos *Imîkoho-masi* e *Ye'pâ-masi* obtiveram, junto ao Avô do Mundo (ora Trovão, ora Sol), os adornos cerimoniais, que, em sua forma prototípica, são feitos de quartzo branco - matéria-prima original do cosmos. Paradoxalmente, os ornamentos rituais se originaram do pensamento do Avô do Mundo, vomitados por este sobre esteiras de sua morada celeste no episódio em que dois irmãos visitaram a Casa do Céu. De acordo com a narrativa, os conjuntos completos de enfeites que saíram da boca do Avô do Mundo equivalem, em quantidade, ao número de grupos que viriam a formar a futura humanidade.

Vale notar que o modo de existência do Avô do Mundo é o seu próprio pensamento, descrito, porém, como uma montagem de objetos: um banco, uma cuia sobre seu suporte, um cigarro encaixado em sua forquilha e um bastão de comando - também chamados como "instrumentos de vida e transformação", todos acoplados na forma de um corpo artefactual (Hugh-Jones, 2009). Esse modo de existência é compartilhado por todas as personagens que aparecem ao longo da narrativa e marcará também a condição humana, na medida em que esses artefatos, além de serem os resultados e índices de pensamentos e intenções dos demiurgos, constituem sinais das

---

<sup>75</sup> De acordo com os narradores tukano do clã tukano *Oyé*, *Imîkoho-masi* era uma espécie de azarado, pois no seu desejo de fazer surgir a humanidade, acabou se precipitando por diversas vezes. Como ele ficou incumbido da tarefa de organizar o universo, tudo o que a humanidade experimenta até os dias de hoje é consequência de suas ações. *Imîkoho-masi* criou tanto coisas boas quanto coisas ruins: ao mesmo tempo em que gerou as doenças, ensinou aos humanos como preveni-las.

capacidades de corpos humanos que virão a ser criados (Hugh-Jones, 2009: 47). Esses objetos correspondiam, desde o início de tudo, às propriedades do pensamento, constituindo uma imagem do corpo imaterial do Avô do Mundo. Os adornos cerimoniais se originaram do interior desse pensamento, precisamente no momento em que os dois irmãos solicitaram os meios para fazer surgir a verdadeira humanidade. Como aponta Hugh-Jones (*idem.*), o movimento da criação inicia-se com o pensamento, atravessando artefatos até alcançar a constituição de corpos.

Após adquirirem os conjuntos de ornamentos, *Imîkoho-masi* e *Ye'pâ-masi* desceram da Casa do Céu e retornaram ao Lago de Leite. Nessa Casa de Transformação, os dois irmãos se duplicaram: passaram a ter novos nomes e se transformaram em novos personagens. *Imîkoho-masi* transformou-se em *Tõ'râki-bo'teâ* e *U'arî-bo'tea* (nomes de dois peixes aracú). *Ye'pâ-masi* transformou-se em *Ye'pâ-õ'akîhi*<sup>76</sup> e *Ye'pâ-di'ro-masi*<sup>77</sup>. Uma das metamorfoses pela qual passou *Imîkoho-masi* é *Pa'mîri-Pïro*, a Cobra de Transformação. Assim, teve início a viagem-gestação da proto-humanidade no ventre da Cobra-Canoa. Partindo do Lago de Leite, a Cobra-Canoa percorreu a costa brasileira com a “gente de transformação” em seu ventre e, subindo os rios Amazonas, Negro e Uaupés, chegou até a Cachoeira de Ipanoré, localizada no médio curso do rio Uaupés. Lá, os ancestrais dos atuais grupos indígenas da região (e, como vimos, mesmo o ancestral dos brancos) passaram à terra através do grande buraco existente em uma das lajes dessa corredeira, momento em que perderam a “roupa” de peixe e adquiriram um corpo propriamente humano. Conforme a narrativa, os ancestrais saíram para a terra ainda como crianças, isto é, não eram pessoas totalmente formadas. Porém, antes de saírem pelo buraco de surgimento, os ancestrais pararam em diversas casas submersas dos *wa'î-masa*, as “Casas de Transformação” (ou “Casas de Fermentação”, em língua tukano *pa'mîri wi'i*) para dançar com seus adornos cerimoniais. Ao fazerem isso, multiplicaram tanto os adornos rituais quanto a força de vida e o número de “tripulantes” no ventre da canoa de transformação. Portanto, a multiplicação dos enfeites cerimoniais corresponderia “ao surgimento dos ancestrais dos diferentes *sibs* ao longo do trajeto, precisamente nas casas de transformação, onde os viajantes cantavam e dançavam paramentados com esses enfeites” (Andrello, 2006: 261).

---

<sup>76</sup> O termo *õ'akîhi* é composto por outros dois: *õ'â* (osso) e *kîhi* (estar no/em), podendo ser traduzido como “do osso” (Andrello, 2006:375).

<sup>77</sup> Este nome pode ser traduzido como “gente da carne da terra”.

Andrello sugere que, no processo de formação do mundo, a futura humanidade tanto se desloca sob as águas em forma de peixe, quanto "figura muitas vezes como uma caixa de enfeites cerimoniais, por meio da qual os *itá-masa* a conduzem por diferentes domínios do cosmos em formação" (*op. cit.*: 355). Como indica o autor, o crescimento dos grupos é checado pelos ancestrais em cada uma das paradas realizadas ao longo da viagem da Cobra-Canoa, nas quais suas respectivas caixas de adornos são abertas com o intuito de avaliar se a quantidade de enfeites aumentou durante o percurso (*op.cit.*: 374). Nesse sentido, podemos notar, mais uma vez, que nesse tempo-espaço não havia uma distinção inequívoca entre objetos e pessoas. Ademais, os narradores tukano do clã *Oyé* parecem sugerir um caráter perspectivista em sua narrativa mítica, pois, enquanto os humanos enxergam no interior das caixas trazidas pelos *itá-masa* um conjunto de adornos, os demiurgos enxergam nesse mesmo recipiente um grupo de pessoas. Assim, do ponto de vista das divindades, as caixas de enfeites portavam pessoas, as quais seguiam seu líder - ou melhor, seu *dono*.

Embora esta breve apresentação de passagens do livro de autoria de homens tukano do clã *Oyé* não contemple sua complexidade e riqueza de detalhes, é preciso encerrar a recuperação da narrativa mítica para chegar a algumas considerações, afim de destacar o estatuto ontológico que os objetos assumem no processo de origem da humanidade. Com efeito, se em certas passagens da narrativa os ancestrais acompanham uma mesma trajetória e uma mesma condição que os *wa'î-masa*, estes nunca conseguiram atingir a condição verdadeiramente humana alcançada pelos primeiros – tanto da perspectiva dos próprios *wa'î-masa*, quanto da perspectiva de seus Outros: os *Pa'mîri-Masa* e os demiurgos. Por um lado, as etnografias do noroeste amazônico, sobretudo o artigo publicado em 1993 por Århem, sugerem que os *wa'î-masa* também são gente: uma vez em suas casas subaquáticas, tiram suas roupas de peixe e se mostram como seres humanos. Em suas moradas, fazem as mesmas festas e rituais que os humanos propriamente ditos, dançando com seus enfeites rituais<sup>78</sup>. Por outro, dizer que os *wa'î-masa* são um tipo de gente é diferente de dizer que eles são humanos verdadeiros, tais quais os *Pa'mîri-Masa*, que deixaram suas roupas de peixe no buraco

---

<sup>78</sup> Århem (1993) infere que o que para nós é uma piracema, para os peixes são festas e rituais. Os Makuna evitam pescar neste contexto e, se o fazem, é necessário que o alimento passe por operações xamânicas, caso contrário seria como comer uma pessoa com os seus ornamentos rituais. Os encantamentos proferidos pelo xamã fazem com que os adornos cerimoniais dos peixes apanhados voltem para as casas da gente-peixe. Mas é preciso aqui destacar uma diferença importante: se os adornos cerimoniais dos grupos de língua tukano são na perspectiva das divindades pessoas, os adornos dos peixes são para os humanos verdadeiros, os *Pa'mîri masa*, apenas pequenos peixes (Andrello, 2006: 377).

de transformação na cachoeira de Ipanoré. Dessa maneira, o fato dos *wa'î-masa* não terem atingido um estatuto plenamente humano faz com que eles sintam muita inveja dos humanos, criando uma inimizade que é manifesta na obsessão dos *wa'î-masa* em atraí-los para suas casas subaquáticas. Assim, muitas doenças são atribuídas às ações dos *wa'î-masa*, que roubam as almas dos humanos e as confinam em suas moradas. Diversas precauções xamânicas são tomadas com o intuito de evitar tais raptos, as quais são aplicadas principalmente em crianças e em mulheres menstruadas – ou em período pós-parto. O perigo que os *wa'î-masa* apresentam para os humanos sugere que essa condição humana tão desejada jamais estará sujeita a uma estabilização plena, na medida em que sempre pode ser perdida, levando a algo como uma “regressão” à animalidade.

Embora não sejam humanos verdadeiros, aos *wa'î-masa* reputa-se uma potência humana. Tal perspectiva torna-se evidente no trabalho do pesquisador tukano João Paulo Lima Barreto (2013), que considera a expressão "humanos invisíveis" como uma tradução mais apropriada para a categoria de *wa'î-masa*<sup>79</sup>, rejeitando, assim, uma interpretação muito literal dos termos em língua tukano. Nesse sentido, se tanto os *wa'î-masa* quanto os humanos seriam detentores de uma potência humana, o que garantiria a condição verdadeiramente humana aos *pa'mîri-masa*? Como sugerem Andrello (2006) e Hugh-Jones (2009), a fixação da transformação pela qual passaram os ancestrais dos grupos atuais do noroeste amazônico seria garantida pelos adornos cerimoniais. De acordo com os autores, além de terem se livrado da pele de peixe no buraco de transformação, os *Pa'mîri-Masa* ainda vestiriam este *segundo corpo*, que são os enfeites cerimoniais. Aos olhos dos demiurgos, os *basá busá* não seriam apenas adornos, mas sim pessoas. Segundo Andrello, “são enfeites aquilo que vemos nas antigas caixas de adornos cerimoniais que os Tukano ainda guardavam antes da chegada dos missionários; mas as divindades os veem como pessoa” (2006: 380).

---

<sup>79</sup> O autor alerta que é instaurada uma confusão generalizada quando se traduz "ao pé da letra" o termo *wai-mahsã* (*wai*: peixe; *mahsã*: gente, pessoa), na medida em que associa estritamente o animal peixe à condição humana. Para ele, tal mal-entendido resultaria em projetar nos animais atributos humanos e sociais. Em sua perspectiva, é preciso distinguir o animal peixe da categoria *wai-mahsã*, que, como mencionado acima, o autor prefere traduzir como "*humanos invisíveis*", pois somente os últimos teriam capacidades e qualidades similares àquelas detidas pelos humanos.

De acordo com Paulo Maia (2009: 157), entre os Baré do rio Negro, o tipo de entidade que é chamada no Uaupés como *wa'î-masa* recebe uma designação distinta: manjuba – ou *maywa*, em nheengatu. Um de seus interlocutores, um Pira-Tapuia nascido em uma comunidade do médio Uaupés situada abaixo de Iauaretê, assinalou preferir a tradução "gente-encantado" para a categoria de *wa'î-masa*. Nesse sentido, tanto o interlocutor de Paulo Maia quanto João Paulo Lima Barreto marcam a necessidade de deslocar a categoria de *wa'î-masa* de uma tradução excessivamente literal.



Nesse sentido, os adornos cerimoniais constituem “operadores de perspectivas” (Andrello, 2006:421) que distinguem a humanidade da animalidade<sup>80</sup> e que “guarda a capacidade de alterar a perspectiva das divindades” (F. Cabalzar, 2010: 58). As narrativas míticas acerca da origem do mundo e da humanidade indicam que, se buscarmos pensar sobre perspectivismo a partir delas, é preciso levar em conta a perspectiva dos demiurgos (Andrello, 2006: 381). Tais divindades são benzedores (*kumua*) prototípicos que se esforçam para criar a humanidade por meio de artefatos. Por sua vez, os proto-humanos do tempo do mito, assim como os humanos atuais, precisam dedicar esforços para se tornarem *visíveis frente aos demiurgos* – e assim permanecerem.

A ideia de que a visibilidade perante aos demiurgos é uma dimensão fundamental nesse tipo de narrativa - que, como vimos, pode ser associada ao xamanismo vertical rionegrino - aparece claramente na narrativa apresentada por homens desana do clã *Guahari Diputiro Porã* (Bayaru & Ñi, 2004). Na versão da origem do mundo e da humanidade registrada por homens da comunidade Santa Marta (localizada no igarapé Ingá), a “Canoa de Transformação” (*Pa'mîri Yukusiru*) ou “Cobra de Transformação” realiza quatro viagens desde o Lago de Leite – subindo a costa brasileira, entrando pelo rio Amazonas e seus afluentes, até chegar aos afluentes do rio Papuri. Antes da primeira viagem, os demiurgos (*Kisibi* e *Deyubari Gõãmũ*) resolvem iniciar a transformação da humanidade. Para tanto, transformam em leite a água do Lago de Leite – em última instância, transformam o próprio lago em seio de mulher. Os demiurgos pegam, então, os instrumentos de vida e de transformação (banco, cuia, suporte de cuia etc.) e começam a boiar no lago, mamando o seu leite. Ao fazerem isso, eles se multiplicam e muita gente começa a aparecer. Por meio de benzimento, os dois fazem aparecer a Canoa de Transformação, um barco enorme cheio de pinturas e iniciam a primeira viagem, que é marcada pela multiplicação das pessoas nas diversas Casas de Transformação.

Apesar dos demiurgos terem conseguido multiplicar as pessoas, elas ainda não eram humanas. Nesta segunda viagem, *Kisibi* e *Deyubari Gõãmũ* mostram os enfeites cerimoniais e as Casas de Transformação para a futura humanidade. Os tripulantes da Canoa de Transformação desembarcam em cada Casa de Transformação, levando seus

---

<sup>80</sup> Ao analisar o mito de origem do mundo e da humanidade narrado por homens Tukano *Oyé*, Andrello aponta a existência de outros operadores que estabelecem uma série de diferenciações, desde as mais gerais, até as mais específicas. Ver Andrello, 2006, capítulo 6.

bancos. Em cada Casa, sentam, fumam cigarro e mascam ipadu, enquanto pensam. A cada vez que fazem isso, se tornam mais humanos. Ao fim desta segunda viagem, os ancestrais já possuem corpo humano, mas ainda eram *invisíveis*.

É somente na terceira viagem que os demiurgos conseguem finalizar a transformação dos ancestrais da humanidade em verdadeiros seres humanos. Ao longo desta penúltima viagem, os ancestrais dos futuros grupos da bacia do Uaupés desembarcam mais uma vez em cada Casa de Transformação. Em cada parada, eles pegam seus bancos e entram na Casa. Sentam-se, mascam ipadu e fumam, enquanto pensam. Assim, vão desmanchando gradativamente as suas roupas de invisibilidade e começam a ser visíveis aos olhos. A cada vez que reembarcam, *Kisibi* e *Deyubari Gõãmũ* benzem a canoa para transformá-la em canoa de “desmanchar as roupas de invisibilidade e, ao mesmo tempo, para acalmar os ancestrais da humanidade” (Bayaru & Ñi, 2004: 171). Esse processo é repetido em todas as Casas até que os ancestrais cheguem no Igarapé Macucu (*Ehari Ya*), considerado o rio de transformação (*Pamũrĩ Dia*) dos Desana. Então, os ancestrais embarcam mais uma vez na Canoa, que retorna pela mesma trajetória até chegar perto do Buraco de Transformação – localizado na cachoeira de Ipanoré. *Kisibi* fixou a ponta de seu bastão cerimonial (*yegũ* em língua desana, *yaigi* em tukano) no fundo da água em *Dia Peramu Wi'i*, Casa que fica no remanso da cachoeira de Ipanoré. Tudo indica que essa casa se encontra embaixo da terra, porque sua ponta é fincada em *Dia Peramu Wi'i* para que os ancestrais passem em forma de líquido por dentro do *yegu* (osso de virar gente) de modo a sair por terra no Buraco de Transformação (*Dia Peragobe Pamũrĩ Gobe*).

Como os narradores explicitam, não seria possível passar pelo buraco com corpo humano, devido ao fato do buraco ser muito estreito. Por isso, os demiurgos tiveram que transformar os ancestrais da humanidade em líquido para poderem passar por dentro do bastão *yegũ*. Os autores da narrativa explicam que os demiurgos *Kisibi* e *Deyubari Gõãmũ* aguardavam a humanidade surgir assim como as pessoas esperam para receberem um bebê recém-nascido (*op.cit.*: 227). Assim, esse processo é como um parto e o buraco de transformação é como uma vagina. Quando saem do buraco de transformação, os ancestrais da verdadeira humanidade já possuem um corpo humano. Uma vez terminada a transformação da verdadeira humanidade, os ancestrais dos grupos da bacia do Uaupés partem para a última viagem na Canoa de Transformação, quando aprendem com os demiurgos a "cultura tradicional" (Bayaru & Ñi, 2004: 233). É somente nesta

quarta viagem que os ancestrais são deixados por *Kisibi* e *Deyubari Gõãmu* em seus lugares de origem específicos.

Tendo em vista o papel fundamental desempenhado pelos objetos rituais na constituição da verdadeira humanidade, gostaria de propor algumas reflexões acerca do estatuto de humanidade no contexto etnográfico do noroeste amazônico. Em Iauaretê, meus interlocutores foram enfáticos ao afirmar que grupos que ocupam uma posição hierárquica inferior no sistema regional do alto rio Negro nunca chegaram (nem chegarão, provavelmente) a possuir caixas de adornos cerimoniais. Veremos adiante um trecho da narrativa registrada por homens desana do clã *Guahari Diputiro Porã* que torna esse ponto ainda mais evidente: na perspectiva dos narradores, o ancestral dos grupos maku sequer teria participado das viagens da Cobra-Canoa, tampouco teria tido a chance de receber um conjunto de ornamentos. Nesse sentido, talvez seja possível sugerir certas peculiaridades próprias aos povos do Uaupés quanto à questão da perspectiva, pois, aqui também, não haveria como falar em humanidade de forma absoluta, tendo em vista a variabilidade dos processos de humanização em que se envolvem permanentemente grupos e pessoas. Como vimos no capítulo anterior, as diferenciações entre as gentes do começo constituem-se como modalidades de um mesmo princípio de base, sugerindo uma variação em intensidade de uma vitalidade compartilhada. A mesma lógica poderia ser aplicada no nível "intra-humano", ou seja, entre grupos e pessoas que habitam a região do noroeste amazônico. Como indica Andrello (2006: 421), pode-se sugerir que os adornos cerimoniais constituem-se como itens de riqueza precisamente porque são operadores de perspectiva: são eles que definem "os termos das relações internas à própria humanidade". Em outras palavras, os adornos cerimoniais, diferencialmente apropriados, guardam o poder de definir posições das pessoas e grupos uns com relação aos outros, apontando virtualmente para um gradiente de humanidade. Posições, no entanto, altamente variáveis e passíveis de muitas versões.

Considerando tudo o que foi dito neste trabalho, não é de espantar que, da perspectiva dos *Pa'mâri-Masa*, aqueles que pertencem a grupos de posição hierárquica inferior sejam tidos quase como animais. O fato de não disporem de caixas de enfeites cerimoniais é acompanhado de uma série de *habitus* que beiram à animalidade, os quais são expressos pelo modo como casam (com parentes próximos), o modo como habitam (pequenas moradias precárias e improvisadas), o modo como se alimentam etc.

A título de exemplo, evoco o modo como os grupos de línguas tukano e arawak se referem aos grupos de línguas Maku. Como salientei no primeiro capítulo, os povos maku são considerados como hierarquicamente inferiores por aqueles grupos. Um trecho de um suposto diálogo travado entre Jorge Pozzobon e um homem tukano ilustra de modo exemplar o tipo de perspectiva que muitas pessoas têm sobre os Maku. Nesta conversa, o interlocutor de Pozzobon afirma que os Maku são amigos de Boraró, entidade que protege e multiplica os animais de caça. Pozzobon questiona a inferência do homem tukano, defendendo que os Maku têm medo de Boraró, assim como qualquer outro indígena. E escuta a seguinte explicação fornecida por seu parceiro de viagem:

"Isso é verdade para os Maku da nossa vizinhança. *A gente ensinou eles a se comportarem como gente*. Foi conosco que eles aprenderam a plantar, a fazer casa, panela de barro, *tudo o que é coisa de gente*. Eles não aprenderam bem porque são teimosos. Mas pelo menos aprenderam a ficar longe dos maus espíritos da floresta" (Pozzobon, 2002: 51. Grifos meus).

Esse tipo de perspectiva sobre os grupos Maku também ressoa nas narrativas míticas dos povos da família linguística tukano oriental. No livro de autoria de homens do clã desana *Guahari Diputiro Porã*, a respeito do qual tratamos anteriormente, durante o episódio de surgimento dos ancestrais dos grupos indígenas do noroeste amazônico e do ancestral dos brancos, os narradores esclarecem que o ancestral de grupos Maku "não estava na Canoa de Transformação" (Bayaru & Ñi, 2004: 230). Este teria nascido da espuma gerada à medida que os ancestrais dos outros grupos saíam do Buraco de Transformação - e é por este fato que o nome cerimonial do ancestral dos Maku seria *Sūmuru* (termo trazido em português como "espuma"). Nessa versão da narrativa de formação do mundo e origem da humanidade, o ancestral dos Maku teria surgido até mesmo depois do ancestral dos brancos - que seria o penúltimo na ordem de surgimento. Assim, poderíamos inferir que, para os narradores do clã desana *Guahari Diputiro Porã*, o ancestral dos Maku seria fruto de uma transformação ainda mais incompleta do que aquela pela qual teria passado o ancestral dos brancos.

Esses elementos dão margem para construirmos um entendimento sobre o fato de que todos os meus interlocutores tukano e desana foram enfáticos ao afirmar que os grupos de línguas maku nunca teriam recebido, durante o processo de surgimento da humanidade, um conjunto de adornos por parte dos demiurgos. Na narrativa registrada pelos desana *Guahari Diputiro Porã*, durante o episódio que se passa logo após o surgimento dos ancestrais no Buraco de Transformação, os demiurgos *Kisibi* e *Deyubari Gõãmũ* pedem para que as pessoas se coloquem em fila de acordo com sua ordem de

surgimento. Os demiurgos queriam entregar certos objetos para os ancestrais: uma espingarda, enfeites cerimoniais, uma zarabatana e arcos e flechas. *Kisibi* e *Deyubari Gõãmu* pediram para que o primeiro da fila, *Boreka* (ancestral dos Desana), escolhesse a espingarda. *Boreka* sentiu medo e, então, escolheu o bastão cerimonial (*yegũ*, em língua desana). O mesmo aconteceu com os ancestrais dos grupos tukano: tendo medo de pegar a espingarda, escolheram diversos enfeites cerimoniais e arcos e flechas. Assim ocorreu, até chegar a vez do penúltimo da fila: o ancestral dos brancos. Sem sequer hesitar, este pegou a espingarda e foi logo atirando. Já ao ancestral dos grupos Maku, sem poder de escolha, restou uma única opção: a zarabatana, instrumento importante para as caçadas realizadas na mata.

Finalmente, a importância concedida aos ornamentos cerimoniais entregues pelos demiurgos nessas narrativas míticas, assim como o “idioma parental de criação” (Hugh-Jones, 2009:55) mobilizado por estas, parece revelar certa ênfase atribuída pelos grupos de língua tukano em temas como hierarquia, patrilinearidade e exogamia. Nas palavras de Andrello:

Aqui se trata de mensuração, antes que preensão, de perspectivas. Isso é o que responde, a meu ver, pela pregnância da ideologia de hierarquia entre os grupos do Uaupés. A hierarquia seria, assim, um modo particular pelo qual as pessoas podem oferecer perspectivas umas sobre as outras. Isto é, o perspectivismo interiorizado no domínio propriamente humano geraria aqui formações sociais verticalizadas, não igualitárias (Andrello, 2006: 421).

Cabe ressaltar, mais uma vez, que não se pode pensar no sistema hierárquico altonegrino como um constructo estático e inalterável. Mais apropriado, possivelmente, seria pensar na coexistência de tendências hierárquicas e contra-hierárquicas em tensão, tomando a forma de contestações, negociações ou mesmo reiteraões - na medida em que pessoas e grupos, continuamente, podem pleitear *status* e prestígio.

Em suma, a importância que os enfeites e instrumentos rituais ocupam no contexto do noroeste amazônico é suficiente para justificar a necessidade da elaboração de estudos que levem em consideração o “mundo dos objetos”. Não obstante, não se quer com isso dizer que as relações entre humanos e outros não-humanos (como animais e espíritos) deva ser subestimada. A única coisa que se quer apontar é algo previsto pelo próprio Viveiros de Castro ao escrever sobre o perspectivismo ameríndio. Tendo consciência de que seu texto sugere que a espiritualização de artefatos e plantas seria secundária com relação àquela dos animais, o autor adverte que há casos, como o

do Alto Xingu, em que a espiritualização dos artefatos “desempenha um grande papel cosmológico” (2002b: 357). Pelo que vimos até então, este também parece ser o caso do noroeste amazônico.

### 3.3. Os adornos cerimoniais e a constituição da pessoa

Desde meados da década de 1970, a literatura antropológica relativa aos povos indígenas das terras baixas da América do Sul tem enfatizado a temática da constituição da pessoa, sublinhando a importância que a corporalidade assume entre os ameríndios (ver, particularmente, Seeger *et al.*, 1979). Não obstante, como bem mostra Joana Miller (2009: 76), poucas análises antropológicas acerca das concepções nativas de pessoa levaram em conta o papel dos objetos na constituição de sujeitos. A presente seção constitui um esforço no sentido de lidar com tal lacuna, na medida em que apresenta apontamentos sobre a importância que determinados objetos podem assumir na constituição da pessoa. Miller aponta que, entre os Mamaindê (grupo de língua Nambikwara situado no noroeste do Mato Grosso), uma teoria dos objetos deve ser necessariamente uma teoria sobre a noção de pessoa - e vice-versa. Como veremos com maiores detalhes, o mesmo também poderia ser dito em relação ao contexto alto-rionegrino.

Andrello (2006: 269) explicita que na língua tukano há um nome genérico para designar tanto os nomes quanto os enfeites: *apeka*, sendo esta uma palavra formada por duas outras – *ape*, “outro”, *ka* “coisas”. Os nomes que são dados nos rituais de nomeação<sup>81</sup> (*wamê-yee*), assim como certos objetos rituais, foram obtidos pelos ancestrais nas casas aquáticas dos *wa'î-masa*<sup>82</sup>. Esses “nomes de benzimento” (*baseke-*

---

<sup>81</sup> Em artigo de 2002, S. Hugh-Jones elabora a análise de dados básicos sobre os sistemas de nomeação entre grupos de línguas tukano. Como o autor ressalta, a relevância dos nomes pessoais e dos sistemas de nomeação constitui uma das marcas distintivas da literatura etnográfica relativa às terras baixas da América do Sul. De acordo com o autor, no noroeste amazônico “assim como os indivíduos têm nomes de três tipos diferentes, os grupos exogâmicos e clãs também são conhecidos por uma combinação de nomes sagrados, apelidos e nomes de estrangeiro” (2002: 53). Como mencionado anteriormente, os nomes de espírito são envoltos de segredo, quase não são enunciados, constituindo um aspecto íntimo da pessoa. Assim, o autor demonstra que o sistema onomástico dos grupos da família linguística tukano oriental resulta de uma combinação de *exonímia* (nomes vindos do exterior e dos Outros) e *endonímia* (nomes enquanto bens herdados, mantidos no interior dos grupos). Vale adiantar ao leitor que essa questão será imprescindível para o desenvolvimento das considerações finais do presente trabalho, em que busco argumentar que, para os grupos de línguas tukano, o caráter centrífugo é tão relevante quanto o centrípeto, apesar do último ser frequentemente salientado nos estudos antropológicos feitos na região.

<sup>82</sup> Cabe lembrar o leitor de que os nomes e certos objetos cerimoniais, obtidos nas casas dos *wa'î-masa*, fazem parte do patrimônio material e imaterial próprio a cada clã. Como vimos anteriormente, os grupos do noroeste amazônico se esforçam para que estes itens de riqueza, cuja posse assegura uma continuidade

*wamê*), como são chamados em português, também são os nomes dos ancestrais do clã. O ritual de nomeação é realizado alguns dias após o nascimento, antes do primeiro banho de rio da criança junto a sua mãe. Preferencialmente, o nome do recém-nascido é dado por um homem de seu clã que conheça de forma pormenorizada a trajetória dos ancestrais do grupo agnático ao qual pertence a criança e, conseqüentemente, a origem do estoque de nomes do clã. Assim, quem geralmente concede um nome à criança, por deter esse tipo de conhecimento especializado, é um *kumu*, que profere encantações xamânicas (*basesehé*, termo imperfeitamente traduzido como "benzimentos") num cigarro, com cuja fumaça é soprado o nome do recém-nascido.

Ao portar um nome de benzimento, a pessoa torna-se veículo para a perpetuação e circulação de vitalidades ancestrais. Em um artigo bastante conhecido, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) apontam que a continuidade social entre os grupos ameríndios se daria de forma bastante distinta daquela que ocorre entre as sociedades africanas. Compostas por grupos corporados, as sociedades africanas recorreriam à linguagem juralista do controle sobre a terra e os recursos; enquanto que os grupos indígenas das terras baixas sul-americanas privilegiariam a circulação de substâncias, nomes, almas, etc. No noroeste amazônico, cada clã tem um estoque de nomes que são reiterados, preferencialmente, entre gerações alternadas (um menino costuma receber o nome do pai de seu pai, uma menina geralmente recebe o nome da irmã do pai de seu pai). Constitui exceção (cada vez mais frequente, vale dizer) o caso de crianças que recebem um nome por parte do pai de sua mãe, geradas a partir de relacionamentos entre mulheres indígenas e homens considerados caboclos ou brancos (Andrello, 2006: 155). Em Iauaretê, essas relações tornaram-se mais corriqueiras a partir da implantação do pelotão do exército no povoado, isto é, a partir do final dos anos 1980. Tal ajuste no sistema de nomeação é feito a partir de negociações que não são isentas de conflitos. Na medida em que, no noroeste amazônico, uma criança pertence ao clã e etnia de seu pai, os filhos de homens não-indígenas não são imediatamente incorporados à etnia de sua mãe. Geralmente, quando isso acontece, é porque o avô materno da criança aceitou conceder ao neto um nome de seu clã.

---

com o passado mítico, sejam mantidos dentro do grupo agnático. Seguindo esta lógica, podemos apontar aqui um paradoxo bastante interessante que poderia vir a atenuar a diferença apontada entre grupos do noroeste amazônico e aqueles que enfatizam a linguagem do canibalismo, pois mesmo que sejam vistos como relíquias ancestrais, as riquezas dos tukano orientais teriam um "componente de alteridade" a elas efetivamente intrínseco (Andrello, 2006: 269). Retomaremos essa questão adiante.

Quando um benzedor nomeia uma criança, ele percorre as Casas de Transformação até chegar ao lugar específico em que está alocado o nome que será concedido à criança. O benzedor faz esse percurso por meio do pensamento, adentrando nessas casas de *wa'î-masa*, onde “objetos (e substâncias) de transformação são tratados com o sumo de frutas doces” (F. Cabalzar, 2010: 115). Desse modo, fica evidente que as encantações xamânicas acionadas nos rituais de nomeação são retiradas das narrativas míticas sobre a formação do mundo e origem da humanidade. Do mesmo modo que, na trajetória da Cobra-Canoa, as paradas nas Casas de Transformação são fundamentais para a transformação gradual da verdadeira humanidade, o caminho percorrido pelo benzedor no transcorrer do ritual de nomeação é imprescindível para a formação da pessoa do recém-nascido.

Afirma-se, de modo geral, que o nome aloca uma alma<sup>83</sup> à pessoa. Assim como os ornamentos, a alma-nome também é considerada como uma espécie de “segundo corpo” (Andrello, 2006: 260; Hugh-Jones, 2009: 50) que fornece proteção aos humanos contra os ataques dos *wa'î-masa* e a feitiçaria de humanos inimigos. Nas palavras de Hugh-Jones:

(...) names and ornaments are like two versions of the same thing, both of them manifestations of the soul. Thus feather ornaments and the name-soul are both described as a "second body", and naming at birth also confers a protective covering (*küni oka* in the Barasana language) made up of invisible artifacts, split-palm screens, and shields. Artifacts are the material traces of thought and intentions, just as name and spirit point to artifacts. (*idem.*)

Nesse sentido, Flora Dias Cabalzar (2010) explicita que, para os Tuyuka do alto Tiquié, a alma (*yeripona* na língua tuyuka) é ela própria pensada como sendo conformada por objetos. Quando um conhecedor realiza o ritual de nomeação (*yeripona basere* em tuyuka) de uma criança com a intenção dela se tornar *baya* (especialista ritual em cantos e danças), ele impregna esse nome com os seus adornos rituais. Um de seus interlocutores explica que “a busca do nome da criança pelo benzedor envolve uma percepção da sua índole, profissão” (2010: 116). Ao perceber qual seria a “vocação” da criança, o benzedor coloca em sua alma os instrumentos que são importantes para o desempenho de seu trabalho. Uma das falas de Mandu,

---

<sup>83</sup> Como veremos adiante, *eheri porã* é a expressão usada em tukano para designar tanto “alma”, quanto “coração”. F. Cabalzar (2010) ressalta que na língua tuyuka os termos “alma” e “coração” também são intercambiáveis.



interlocutor-chave de Flora Cabalzar, revela o modo como o benzedor maneja objetos na alma da criança:

Ele por meio da reza pensava,  
será que esse menino pode ser *baya* ou rezador?  
Concentrava e, se desse bem, rezava para ser *baya*.  
O benzedor já sentia por meio da concentração na reza.  
Para a menina a mesma coisa, será que ela vai ser *yarige pako* totalmente?  
Se não desse certo, ele já rezava só um pouquinho.  
Uma pessoa que não é tanto *baya*, ou tanto mãe dos alimentos...  
Enquanto para ser *baya* mesmo,  
como vemos a pessoa dançando com todos aqueles adornos,  
*mapua, ukaro, yutaro, kamoka*, fazem o enfeite totalmente.  
Assim é feito para ser *baya*, já com aquela dança.  
Desde pequeno já tinha todos os enfeites completos.  
Assim a criança é feita por meio da reza.  
Se a mãe dele não cuidar direito, os adornos dele vão molhar, estragar, tudo.  
E a criança já vai ter doenças (*wisire*) e vai acabar morrendo. Era assim.

Para ser bom trabalhador, tem benzimento sim,  
mas é diferente do benzimento para ser *baya*.  
Ao invés de colocar adornos na cabeça,  
já dão seus instrumentos de trabalho, como se já fosse trabalhar.  
Dá o machado e o terçado para trabalhar (não para brigar).  
Hoje pode também benzer para ser bom estudante.  
Hoje em dia que é mais preciso agora, pode benzer também,  
dão como se um aluno estivesse estudando,  
dão um livro, lapiseira, todo tipo de lapiseira, cadernos.  
Dão para ele, para ele pensar em estudar.  
Se o cara fizer assim, ele não vai esquecer nada o negócio de livro,  
todo o tempo vai se lembrar de estudar com livro.  
Bom, tem que rezar também quando ele está pequeno, os alimentos.  
(F. Cabalzar, 2010: 174-175)

A fala deste conhecedor tuyuka deixa claro que os instrumentos que impregnam a alma-nome de uma pessoa são objetificações e índices de suas intenções, conhecimentos e capacidades. Em Iauaretê, meus interlocutores sugeriram ideias que apontam para essa mesma direção. Um amigo desana que tinha fama de ser um experiente e potente xamã,

perguntou-me mais de uma vez se eu já tinha passado por um ritual de nomeação em Iauaretê. Eu respondi que não. Então, ele explicou que, no meu caso, seria muito mais fácil entender e armazenar conhecimentos caso um benzedor me concedesse um nome. Em outro momento, ele insistiu na ideia, lançando mão da seguinte explicação, com o intuito de sugerir o quanto seria importante o ritual de nomeação para a minha pesquisa: o nome de benzimento serviria como uma espécie de "antena", a qual poderia captar melhor informações e conhecimentos. Meu interlocutor foi além, explicando que o xamã é como uma grande antena que distribui sinal para as antenas das casas<sup>84</sup>.

De acordo com Flora Dias Cabalzar (2010), quando uma criança é benzida com a intenção de ser *baya*, é preciso seguir um conjunto de prescrições para que os instrumentos rituais da alma da pessoa não se danifiquem. Não se pode perder de vista que o contato com poderes ancestrais implica em perigos que devem ser evitados por uma série de cuidados rituais e cotidianos. Quando a criança é pequena, é preciso que a mãe cuide de sua alimentação, pois, se ela quebrar jejuns e comer alimentos gordurosos, os adornos da alma da criança queimam e ficam impregnados de gordura. Os cuidados de alimentação se estendem por toda a vida da pessoa que recebe uma alma com a intenção de ser *baya*<sup>85</sup>, sendo necessário que siga a prescrições ela mesma quando crescer e passar pelo ritual de iniciação. Se a pessoa benzida com alma de grande conhecedor comer alimentos gordurosos na quebra de jejum, a gordura que impregna os adornos de sua alma faz com que seja vista como comida cheirosa para grandes predadores, como a gente-onça (F. Cabalzar, 2010: 143).

Quando uma pessoa quebra as prescrições e se coloca em uma situação de vulnerabilidade a ataques inimigos e a doenças graves, diz-se que ela “estraga a si mesmo<sup>86</sup>” (F. Cabalzar, 2010: 144). Em certos casos, os adornos da alma da pessoa se

---

<sup>84</sup> Tendo em vista que este meu interlocutor deixava muito claro que um xamã nunca pode oferecer os seus serviços, podendo trabalhar para os outros apenas quando requisitado, fiquei com a impressão de que este era o seu modo, marcado por rodeios e sugestões, de incitar a minha vontade de solicitar um ritual de nomeação para minha pessoa. Como não tinha clareza absoluta sobre quais seriam as implicações de escolher este homem (e não qualquer outro) para ser o oficiante de minha cerimônia de nomeação, tendo em vista que estabeleci relações com pessoas de diversos clãs e etnias em Iauaretê, preferi não solicitar um nome.

<sup>85</sup> Algumas mulheres recebem a alma com a intenção de serem um tipo de *baya*: são as mulheres-*bayarao* ou mulheres cantoras (F. Cabalzar, 2010: 136). Apesar de não usarem adornos rituais, essas mulheres se destacam por seguir a linha do canto dos homens entoando uma única nota musical – que é mantida por longos segundos. Geralmente, são filhas e/ou esposas de *bayarao* e de chefes de maloca. Essas mulheres-respondedoras do canto são as únicas mulheres que podem consumir em cerimoniais rituais as mesmas substâncias (como o caapi e o ipadu) que os grandes conhecedores.

<sup>86</sup> De acordo com Flora Cabalzar (2010), as pessoas comuns, que não foram nomeadas para serem grandes conhecedores, quando se estragam ficam vulneráveis apenas aos *wa'î-masa*. Somente os grandes

danificam de tal modo que a pessoa pode chegar a falecer. Nos casos mais graves, apenas um pajé (*yai*) pode recuperar a integridade dos adornos e restituí-los ao enfermo.

Um dos temas tratados na tese de Flora Cabalzar é a revisão cosmopolítica realizada pelos Tuyuka em relação ao manejo da alma. Conscientes de que, nos dias atuais, poucas pessoas seguiriam as prescrições necessárias para a formação de um grande conhecedor (como jejuns alimentares, abstinência sexual e outras regras de conduta), benzedores e pais das crianças têm preferido não mais fazer o benzimento da alma-nome da criança com a intenção dela se tornar um grande conhecedor. Segundo a autora, esses são “reajustes na composição das almas, pensamentos, nomes, corpos” (2010: 189). Segundo a autora, tais abrandamentos na nomenclatura têm como efeito a construção de corpos mais fracos, menos sábios e potentes; contudo, por outro lado, protegem as pessoas de perigos e doenças graves que podem causar uma morte súbita.

Com o intuito de demonstrar que as associações existentes entre determinados objetos e a constituição da pessoa não são exclusivas ao contexto etnográfico do noroeste amazônico, cabe desenvolver breves explicações sobre o estatuto dos objetos em outros contextos etnográficos. Joana Miller (2009) mostra que, entre os Mamaindê, um entendimento sobre a noção de pessoa não pode dispensar uma investigação acerca do estatuto dos objetos - mais especificamente, dos ornamentos corporais. De acordo com a autora, os Mamaindê estabelecem uma relação próxima entre seus ornamentos corporais e a constituição da pessoa, ligação que recebe ênfase particular no contexto do xamanismo e dos ritos de puberdade femininos. Neste contexto etnográfico, ornamentos corporais são frequentemente associados à noção de espírito, sendo, assim, considerados partes constitutivas da pessoa.

Miller explicita que os Mamaindê afirmam que há ornamentos corporais internos e externos. Os internos só podem ser vistos por xamãs, que os tornam visíveis a outras pessoas durante as sessões de cura. Segundo a autora, visibilidade e invisibilidade não seriam propriedades intrínsecas ao objeto, mas antes o resultado da capacidade visual do observador. Do ponto de vista do xamã, um ser capaz de adotar múltiplas perspectivas,

---

conhecedores que ficariam vulneráveis à gente-onça e outros grandes predadores. É possível que um benzedor consiga abrandar os riscos relativos à ingestão de certos alimentos por meio de procedimentos xamânicos que concedam à pessoa capacidades de animais carnívoros. “Nesse caso, incorpora-se a alma da criança como uma alma de um animal carnívoro para que, como tal, ela possa comer como estes animais, tornando-se resistente (pela alma) a comer carne de toda ordem, sem que sofra com isso fraqueza (*wisire*), fraqueza pela comida que poderia impregnar sua alma, através dos adornos da alma (*yawisire*), pelos atributos gordurosos dos alimentos” (F. Cabalzar, 2010: 143).

o corpo sempre se revela como um corpo adornado. Ademais, embora as linhas/colares que os Mamaindê carregam dentro de si sejam invisíveis aos olhos de pessoas comuns, eles podem se tornar visíveis durante as sessões de cura. Nesse sentido, para a autora, esses não são concebidos como fundamentalmente distintos daqueles colares que os Mamaindê usam externamente.

A autora ressalta que a enfermidade é descrita como a perda dos ornamentos corporais da pessoa. Entre os Mamaindê, a posse de ornamentos corporais define o sujeito, conferindo sua consciência, direção, intencionalidade e memória. Por essa razão, a doença, concebida enquanto um processo de transformação, é frequentemente descrita como a perda de adornos corporais - ou mesmo como a troca dos ornamentos corporais de uma pessoa com aqueles pertencentes a outros seres. Assim, as práticas xamânicas que buscam anexar o espírito ao corpo frequentemente envolvem adornar o corpo com numerosos colares de contas pretas. Conforme relata a autora, durante as sessões de cura, o xamã geralmente remove os adornos internos de seus pacientes, tornando-os visíveis. Esfregando a sua mão na cabeça do paciente, o xamã tira um fio de algodão (*kunlehdu*) que, para os seus olhos, é um colar de contas pretas (*yalikdu*). A autora aponta que, na perspectiva de seu interlocutor, um xamã mamaindê, não só a cabeça da pessoa é adornada com fios/colares: o corpo inteiro é, de fato, adornado com colares de contas pretas.

Assim como ocorre no contexto etnográfico do noroeste amazônico, o estado em que se encontram os adornos de uma pessoa está diretamente relacionado com a sua saúde. Miller descreve um caso de uma mulher idosa, acometida por fortes dores. Os interlocutores de Miller explicaram que a mulher estava doente porque os colares que ela tinha dentro de seu corpo haviam se rompido. De acordo com o xamã, isso teria acontecido porque a mulher havia guardado os seus colares em casa da maneira errada: dobrados, ao invés de esticados. A autora sugere que o que acontece com os ornamentos de uma pessoa a afeta da mesma forma, não importando se estes são externos ou internos. Ornamentos danificados podem causar sérias doenças, algumas das quais podem até levar a pessoa a óbito. No caso de uma enfermidade grave, cabe ao xamã consertar os colares quebrados, com o intuito de recolocá-los de volta dentro do corpo do doente. A autora explicita que o mesmo pode ser aplicado a outros adornos corporais. Uma interlocutora de Miller estava fazendo um adorno plumário que deveria ser utilizado por sua filha na festa que encerra o rito de puberdade feminino. A mulher

contou que, se alguém roubasse esse adorno, sua filha morreria instantaneamente, já que perderia o seu espírito (*yauptidu*).

A antropóloga relata um evento em que o próprio adorno concedeu informações essenciais para o processo de cura de seu dono. Em uma sessão de cura, um xamã removeu uma linha/colar da cabeça do enfermo. Esfregando o adorno em suas mãos, colocou-o então perto de seus ouvidos. As pessoas diziam que o colar estava falando com o xamã, contando a ele o que havia acontecido com o espírito do enfermo. Alguns chegaram a afirmar que aquele colar era o próprio espírito da pessoa. Após ouvi-lo, o xamã contou para todos o que havia acontecido com o doente, que só então recuperou sua memória e começou a recuperar a saúde.

De modo importante, Miller aponta que os Mamaindê entendem o poder xamânico como a posse de numerosos enfeites corporais, concedidos ao xamã por aquele que o iniciou nas técnicas do xamanismo e, sobretudo, pelos espíritos dos mortos. Dentre todas as pessoas de uma aldeia Nambikwara, o xamã certamente é aquela que possui a maior quantidade de adornos corporais. Ao receber adornos dos espíritos dos mortos, o xamã passa a ver o mundo a partir da perspectiva desses, adquirindo, dessa maneira, conhecimento xamânico. Nesse sentido, a autora infere que os enfeites do xamã podem ser considerados “objetificações” das relações estabelecidas com os espíritos dos mortos. Ao tornar-se xamã, o homem casa-se com uma mulher-espírito, tornando-se companhia para os espíritos, que são chamados por ele como "meus parentes". De acordo com a autora, a relação estreita existente entre o conhecimento xamânico e a aquisição de enfeites corporais é apontada pelos Mamaindê como o motivo pelo qual os "espíritos do mato" costumam roubar os seus enfeites corporais. De acordo com um xamã mamaindê, o espírito que seria “dono” do macaco-aranha (*dayukdu*) roubaria os enfeites dos Mamaindê com a finalidade de ter xamã para si. Nesse sentido, a autora indica que, do mesmo modo que os Mamaindê são impelidos a recorrer à perspectiva dos mortos para obter o conhecimento xamânico (que é “objetificado” na forma de enfeites corporais), os "espíritos do mato" adquirem o conhecimento xamânico por meio do roubo dos enfeites corporais dos humanos.

No caso do noroeste amazônico, as analogias entre corpo e objetos também são extensamente mobilizadas no âmbito do xamanismo. Segundo Hugh-Jones (2013), os xamãs tratam o corpo como um objeto - por exemplo, como um cesto a ser preenchido com conhecimento. Assim, determinados membros e órgãos internos (ossos, quadril,

coração e pele) são associados a um conjunto de objetos (flautas, bancos, cuias e cestos). Em procedimentos xamânicos, o conhecedor manipula objetos “mal-ajustados” na alma do enfermo para restabelecer a sua saúde. Contrariamente, para “estragar” uma pessoa, um xamã pode inverter a posição dos objetos que constituem a sua alma-corpo – virando de ponta cabeça a cuia que é o seu coração, por exemplo (Andrello, comunicação pessoal). Tais concepções são estendidas à arquitetura da maloca: a cumeeira é a coluna vertebral do demiurgo, os caibros são suas costelas, os cipós usados para amarrar a estrutura de madeira são suas veias, as palhas de caraná que forra o telhado são o seu cabelo.

No caso da arquitetura da maloca, a associação de partes de sua estrutura com seres prototípicos encontra paralelos com o modo como os Wayana pensam os seus objetos. De acordo com Lucia Hussak van Velthem (2003: 127), os objetos que são produzidos pelos Wayana, tanto os cotidianos quanto os rituais, apresentam as características formais de seus modelos, seres corporificados e arquetípicos. Segundo a autora, a estética corporal dos seres primordiais pode ser produzida nos objetos como um todo ou de forma parcial. Segundo Lucia van Velthem, seria por esse motivo que os artefatos seriam compreendidos e denominados no todo e nas partes constitutivas como se fossem corpos.

Assim, seriam possuidores de cabeças, membros, seios, troncos, genitais que revelariam características antropomórficas, zoomórficas ou estritamente sobrenaturais. É necessário enfatizar que não se trata de quaisquer corpos, mas sim da reprodução da estrutura física e/ou da estética, de forma integral ou parcial, de um ente arquetípico. Assim sendo, uma determinada peneira circular tem exatamente o mesmo aspecto do corpo enrolado da *anaconda*, assim como um cesto de trama aberta reproduz o papo do urubu-rei, entre outros possíveis exemplos (*op. cit.*: 127).

A autora revela que a estética corporal de seres primordiais produzida nos artefatos é concebida como sendo, concomitantemente, a decoração do arquetipo e do objeto. Nesse sentido, os próprios objetos feitos pelos Wayana são adornados: seus arcos e bordunas possuem "tornozeleiras", suas flechas são enfeitadas com brincos e os beijos são ornamentados com "escarificações" (*op.cit.*: 129).

Como mencionamos anteriormente, Lucia van Velthem aponta que os objetos produzidos pelos Wayana, assim como as pessoas, possuem um ciclo vital: nascem, adoecem e morrem. As associações estabelecidas pelos Wayana entre o ciclo de vida de pessoas e objetos são inúmeras. Assim, a autora aponta que o processo de fabricação

dos objetos é encarado sob a mesma ótica que a fabricação de pessoas, sendo relevante o fato dos Wayana aplicarem tecnologias e terminologias similares para a fabricação de artefatos e pessoas. De acordo com a autora, "os Wayana são fabricantes de corpos humanos, seus filhos, e de outros corpos, seus objetos" (2003: 63).

No contexto etnográfico do noroeste amazônico, os estágios de desenvolvimento das pessoas são marcados pelos objetos que elas geram e portam. Enquanto estive em Iauaretê, meus interlocutores apontaram que certos *basá busá*, como o colar de cilindro de quartzo (*i'ta bohô*) e a faixa emplumada de penas de tucano e arara (*maha poari*), só podem ser usados por especialistas em danças e cantos (*bayaroa*) que já atingiram certa idade. Aos jovens iniciandos, somente era permitido o uso de uma coroa radial feita de palha de arumã, adornada com poucas penas de pássaros - ver imagem 11. Segundo Hugh-Jones (2009), a habilidade de fazer objetos de valor é marca do *status* de adulto, sendo muito comum que chefes e especialistas rituais sejam exímios artesãos. Quando entram em reclusão após a primeira menstruação, as meninas passam dias produzindo cerâmicas. Já os meninos em fase de iniciação são treinados a produzir itens de cestaria. Para o autor, esse treinamento não se restringe ao âmbito técnico, pois também é uma educação moral, intelectual e espiritual. O aprendizado que envolve a produção de objetos belos é também um processo de transformar aqueles que os geram em pessoas belas. Nas palavras de Hugh-Jones: "making things is thus self-making and the mastery of technique is a mastery of the self" (2009: 49).

Finalizando, espero que tenha ficado claro para o leitor que, em certas cosmologias ameríndias, entender o a noção de humanidade requer uma investigação cuidadosa sobre os objetos (Miller, 2009). Como se pode notar nas narrativas míticas apresentadas, fica claro que não há separação entre pessoas e coisas, assim como as categorias de corpo, objetos, alma e nome são indissociáveis nos rituais de nominação. Nesse sentido, tendo em vista o que foi discutido até aqui, fica evidente a dificuldade de separar as categorias de "materialidade" e "imaterialidade". É preciso ter clareza de que não se pode distinguir de forma estanque as riquezas materiais das riquezas imateriais, pois tais dimensões são necessariamente interligadas. Em contraste com outros grupos sulamericanos, como os povos Jê e Bororo, entre os quais estilos distintivos de ornamentos diferenciam casas ou clãs, no noroeste amazônico os ornamentos cerimoniais são praticamente idênticos. Assim, o que parece conferir distintividade a conjuntos de enfeites aparentemente similares são qualidades invisíveis aos olhos de

peças comuns. Como vimos, os ornamentos de cada grupo são essencialmente diferentes, na medida em que são associados a partes do corpo de diferentes ancestrais e a diferentes *pedigrees* mitológicos que são entoados nos contextos em que esses artefatos são exibidos (Hugh-Jones, 2009) - e, quando são adquiridos de outros grupos, são indissociavelmente ligados à história de sua troca ou conquista. Desta forma, não se pode perder de vista que a distinção entre “materialidade” e “imaterialidade” só pode ter um valor metodológico e didático no contexto altononegrino.

No próximo capítulo, trataremos do retorno dos *basa busá* a Iauaretê. Veremos os ajustes elaborados por pessoas do povoado com o intuito de estabelecer relações com um conjunto de ornamentos que ficou guardado por décadas na reserva técnica de um museu, sem que houvesse sido elaborado um registro de quem seriam os detentores originais desses enfeites. O fato de ser impossível recuperar justamente as informações que permitem o estabelecimento de diferenciações entre os conjuntos de adornos de diferentes grupos - isto é, suas histórias de origem e aquisição -, engendra uma série de redefinições relativas ao tratamento dos ornamentos por parte de seus potenciais usuários.



## Capítulo 4 - O RETORNO DOS *BASÁ BUSÁ*

### 4.1 O processo de repatriação dos *basá busá*

Em agosto de 2006, o Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural<sup>87</sup> aprovou o registro da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio imaterial cultural brasileiro, em razão da importância que as corredeiras formadas pelo encontro dos rios Papuri e Uaupés assumem na mito-história de origem e fixação dos povos indígenas que habitam a região. O registro da Cachoeira de Iauaretê, sob a forma do Decreto nº 3551/00, inaugurou o livro de Lugares do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), tendo sido realizado no âmbito de uma parceria estabelecida pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o Instituto Socioambiental (ISA) e o IPHAN<sup>88</sup>.

A todo bem cultural reconhecido pelo Estado Brasileiro corresponde um conjunto de ações que têm como objetivo garantir a continuidade da produção e reprodução das práticas culturais que constituem tal patrimônio: tais medidas são chamadas de "ações de salvaguarda". Como foi apontado no início do presente trabalho, o retorno dos *basá busá* tornou-se possível após o reconhecimento da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio cultural de caráter imaterial. A principal atividade empreendida no contexto do "Plano de Salvaguarda da Cachoeira de Iauaretê" foi o longo processo de repatriação de um conjunto heterogêneo de ornamentos cerimoniais há décadas guardado no Museu do Índio de Manaus.

Ao todo, dos cerca de 1500 artefatos do rio Negro no Museu do Índio de Manaus, 108 peças foram disponibilizadas para repatriação, todas elas da reserva técnica. Nesse sentido, esta amostra fazia parte de uma coleção muito mais extensa, formada ao longo do tempo pelos próprios missionários. Esse museu foi concebido, inicialmente, pela Madre Inspetora Maddalena Mazzone, que queria fundar um Museu Indígena Salesiano. Esse museu funciona nas dependências do Patronato Santa

---

<sup>87</sup> "O Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural é constituído por nove representantes de instituições públicas e privadas e por 13 representantes da sociedade civil, indicados pela presidência do IPHAN e designados pelo Ministério da Cultura. O mandato dos conselheiros é de quatro anos, permitida a recondução. É presidido pelo presidente do IPHAN que o integra como membro nato". Fonte: <http://portal.iphan.gov.br/montarDetalheConteudo.do?jsessionid=9D803EB3CB79E957E5997B58887E5730?id=17255&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional> (acessado em 15 de março de 2013).

<sup>88</sup> Para maiores detalhes sobre o processo de patrimonialização da Cachoeira de Iauaretê, ver Oliveira & Andrello (orgs.), 2007.

Teresinha, mantido pelas Irmãs Filhas de Maria Auxiliadora, ordem religiosa que, até finais da década de 1980, se responsabilizava pelos internatos femininos nas Missões do Uaupés. A partir da década de 1950, as Irmãs Filhas de Maria Auxiliadora iniciaram a montagem do Museu do Índio de Manaus. As peças chegaram às mãos das religiosas através de diversos mediadores: padres salesianos residentes nas missões, indígenas e comerciantes que circulavam pela região. De modo geral, as peças foram obtidas de variadas formas: por doação, por troca entre artefatos e mercadorias (como, por exemplo, espingardas, sabão, material fotográfico, vestimentas, etc.) e, em alguns casos, comprados. Com efeito, tais transações se deram em circunstâncias muito específicas, marcadas pela intolerância dos religiosos e a violência de patrões seringueiros e comerciantes. De fato, tais "trocas" foram (e ainda são) compreendidas pela grande maioria dos indígenas da região como uma verdadeira usurpação da riqueza de seus antepassados<sup>89</sup>. Além disso, as pessoas da região parecem sentir que o "roubo" praticado pelos religiosos não é algo que tenha sido relegado ao passado, na medida em que todos os visitantes, até mesmo os indígenas da região, são obrigados a pagar a quantia de cinco reais como ingresso no Museu do Índio de Manaus. A indignação em ver-se obrigado a pagar para ver pessoalmente as riquezas e fotografias de seus antepassados soma-se à perplexidade dos indígenas da região frente ao destino dos artefatos "confiscados" pelos religiosos. Se os artefatos eram considerados coisas do diabo, por que os padres e freiras teriam optado por guardá-los durante tanto tempo? Por que os adornos e objetos rituais não foram destruídos no passado? Tais questões expressam as desconfianças que as pessoas da região têm a respeito de quais seriam as verdadeiras intenções dos religiosos em relação às riquezas de seus ancestrais.

Um episódio do período de formação do Museu é digno de nota. Quando a irmã Mazzone decidiu montá-lo, mandou uma carta ao padre Henrique Fiorani, que atuava no Uaupés, solicitando artefatos indígenas. O religioso atendeu o seu pedido, reunindo 24 caixas de objetos obtidos junto a comunidades da região. Em um relato a respeito do modo de obtenção das peças do Museu (s.d.), a Inspectora Maddalena Mazzone indica que pagaria pessoalmente pelos objetos quando estes fossem entregues pelo padre

---

<sup>89</sup> Lucia Hussak van Velthem (2012) aponta que, tanto nos museus da Europa quanto do Brasil, as coleções mais recentes de artefatos indígenas geralmente são frutos do trabalho de campo de antropólogos e pesquisadores de outras ciências. As coleções mais antigas, entretanto, frequentemente foram reunidas por naturalistas, viajantes, militares, comerciantes, missionários, entre outras pessoas que, por algum motivo, adentraram em territórios indígenas. Com efeito, muitas dessas coleções mais antigas são, como aponta a autora, testemunhos da história de contato entre indígenas e não indígenas, marcada em muitos momentos por elementos de violência.

Henrique Fiorani, que estava viajando pelo rio Negro e seus afluentes na lancha Aracaju. Não obstante, a lancha que transportava o padre, as 24 caixas e outros tripulantes sofreu um naufrágio, de tal forma que todos os objetos coletados foram levados para o fundo das águas do rio Negro. Esse acidente ainda é recordado pelos velhos de Iauaretê: para eles, a própria força de vida dos adornos transportados teria sido responsável pelo naufrágio da lancha, tirando a vida de mais de um de seus tripulantes. As pessoas sustentam essa hipótese levando em conta que, por mais que a carga transportada na lancha Aracaju fosse relativamente volumosa, seu peso seria muito inferior do que se costumava carregar naquela embarcação. Segundo os velhos de Iauaretê, o tremendo banzeiro que atingiu o barco nas proximidades de Manaus não haveria de ter sido fortuito, muito pelo contrário: teria sido provocado pelos poderes que emanavam da carga que era transportada (Andrello & Ferreira, no prelo).

Durante a etapa de estudos de campo relacionados ao registro da Cachoeira de Iauaretê, ocorrida entre 2005 e 2006, pessoas de diferentes localidades da bacia do Uaupés expressaram sua vontade de averiguar quais itens de riqueza de seus antepassados encontravam-se no Museu do Índio de Manaus. Para tanto, foram realizadas duas visitas, ocorridas em novembro de 2006 e em setembro de 2007, nas quais estiveram presentes o Sr. Laureano Maia (Tukano do clã *Oyé*, à época vice-presidente do CERCII), Adriano de Jesus (principal líder do movimento de revitalização da cultura entre os Tariano do clã *Koivathe*) e Luís Aguiar (professor tariano). Na segunda visita, os três visitantes realizaram a identificação de objetos reconhecidos por eles como sendo provenientes de comunidades indígenas da bacia do Uaupés. Tal seleção foi possível porque, como mostra Lucia Hussak van Velthem (1975: 2), há certas uniformidades condicionadas pelo emprego constante de certos materiais, identidades tecnológicas e variadas combinações cromáticas que estabelecem um aspecto formal determinado, tornando possível a identificação de um "estilo tukano". Dessa forma, artefatos associáveis a povos tukano podem ser diferenciados de criações materiais de outros grupos indígenas - especialmente quanto aos adornos plumários. Ainda seguindo a análise da autora acerca da cultura material de grupos de línguas tukano, vale ressaltar certas características distintivas dos artefatos plumários confeccionados por povos dessa família linguística. Apesar da grande diversidade de nuances cromáticas apresentada por tais adornos, Lucia van Velthem aponta que as combinações são pouco variáveis, fundamentadas em quatro cores: vermelho, preto,

amarelo e branco (*op. cit.*: 13). A autora destaca que, entre os ornamentos plumários tukano, observa-se uma preferência por cores puras e superfícies uniformes, as quais se destacam de forma nítida. Assim, penas pardacentas, multicolores ou estriadas são pouco utilizadas, jamais servindo de matéria-prima para adornos de cabeça - que são os mais visíveis, sendo confeccionados de forma a ficarem estáticos no corpo do dançarino. Segundo a autora, em decorrência dos adornos de tronco e membros não serem alvo de uma apreciação minuciosa durante as danças, devido à sua grande mobilidade, esses recebem um tratamento menos cuidadoso - como se fossem feitos a partir de sobras de materiais.

A saída desse conjunto heterogêneo de objetos do Museu do Índio implicou em um longo processo de negociação entre o IPHAN e o Patronato, que, após consulta à sua matriz no Vaticano, finalmente concordou em ceder as peças selecionadas. Antes de saírem do Museu do Índio de Manaus, cada peça fora inventariada. Lucia Van Velthem auxiliou o IPHAN na elaboração das "fichas técnicas de identificação de bens de acervos etnográficos para instrução de processos de inventário e salvaguarda de patrimônio cultural"<sup>90</sup>, e Flora Cabalzar ficou responsável pelo preenchimento de tais fichas. O IPHAN adotou a identificação das peças propostas conjuntamente por Flora Cabalzar e pelos senhores das etnias Tariano e Tukano, que classificaram os 108 objetos em 16 categorias: grampos de penas de araras; placa occipital emplumada; cordão de pelos de macaco e látex; chocalho de feira de sementes e fios de tucum; colar de sementes, dentes de mamífero e algodão; colar de quartzo leitoso e dentes de mamíferos; pingentes de penas de arara e garça, tucum e rabo de esquilo; coroa radial trançada e emplumada (coroa dos jovens); cinto de dentes de mamíferos (onça); grampos de penugem de garça; pingente occipital de osso com amarrilho de cordas de pelo de macaco; pingente dorsal de corda de pelos de macaco guariba, preguiça ou outro macaco barrigudo; pingente occipital de asa de garça; faixa frontal emplumada; braçadeira de pelos de macaco; flauta de osso de veado.

De acordo com Martini (2012: 345), alguns intelectuais classificam os *basá busá* em três categorias: 1) “enfeites originais”, que teria surgido no processo de transformação da humanidade; 2) “enfeites dos antigos”, confeccionados pelos antepassados antes do contato mais frequente com os brancos; 3) “enfeites feitos”, gerados no contexto do movimento de “revitalização cultural”. A classificação das

---

<sup>90</sup> Na seção de anexos (anexo II), apresento três exemplares de tais fichas.

peças baseia-se, entre outros fatores, na observação da qualidade artística do enfeite, bem como no tipo de material utilizado em sua confecção. Geralmente, os adornos originais são feitos de materiais duráveis, como metais e quartzo. No caso do brinco de metal (*siopihi*), alguns interlocutores informaram para o autor que seria impossível construí-lo usando os conhecimentos disponíveis, na medida em que seus antepassados não conheciam a habilidade de forjar metais. No caso dos “enfeites dos antigos”, as técnicas usadas em sua fabricação são de alta precisão e complexidade. Já os “enfeites feitos” possuem qualidade artística inferior, elaborados a partir de técnicas menos sofisticadas, podendo até mesmo ter em sua composição matérias-primas que não eram acessíveis aos antigos, como materiais industrializados. É de extrema relevância ressaltar que todos os enfeites repatriados são considerados “enfeites originais” ou “enfeites dos antigos”. Segundo o autor, “por isso, são usados na região de Iauaretê apenas por velhos conhecedores de alta hierarquia” (Martini, 2012: 346).

O Livro de Tombo contendo o arrolamento de todas as peças do acervo do Museu não especificava a origem precisa de cada uma delas, registradas apenas como sendo procedentes do “Rio Caiary”, antiga denominação do rio Uaupés. Ou seja, seria impossível saber ao certo a qual comunidade, grupo exogâmico ou clã aquelas peças selecionadas pertenceram no passado. No máximo, o código alfanumérico empregado no Livro de Tombo permitiria supor que determinadas peças eram tukano, bará, piratapuaia, graças às sequências de letras usadas para classificá-los (TK, BR, PT). Talvez por isso, as duas associações voltadas à revitalização da cultura de Iauaretê concordaram que a guarda dos objetos ficaria a cargo do CERCII, pois o Ceremak representava naquela ocasião exclusivamente o clã tariano *Koivathe*, que é originário do rio Içana.

Para formalizar o seu papel como fiel depositário dos ornamentos, o CERCII firmou com a Inspeção Santa Teresinha - Filhas de Maria Auxiliadora (Museu do Índio), com a interveniência do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), um Termo de Compromisso. Ali ficou estabelecida a *posse coletiva* dos objetos por parte dos povos indígenas da bacia do rio Uaupés, sob a guarda do CERCII. Além disso, caberá ao CERCII, com apoio do IPHAN quando solicitado: “zelar pelo bom uso, manutenção e guarda em local apropriado dos ornamentos sagrados; ceder mediante empréstimo os ornamentos sagrados aos povos indígenas da bacia do Rio Uaupés para uso ritual,

confeção de novos ornamentos, manutenção ou outra finalidade correlata, cabendo também a responsabilidade de reavê-los de quem de direito”<sup>91</sup>.

Antes mesmo do processo de repatriação ter sido concluído, o CERCII sinalizava a intenção de confeccionar um exemplar das antigas caixas de adornos, para que os objetos retirados do museu, uma vez reformados, pudessem ser guardados e conservados como no passado. Sob os cuidados de especialistas denominados *baya*, guardiões dos cantos próprios aos diversos grupos de línguas tukano no rio Uaupés, os ornamentos cerimoniais eram conservados em caixas especialmente confeccionadas de palha, as quais eram mantidas suspensas na parte superior das antigas malocas – ocupando um lugar proeminente em seu centro. As caixas de ornamentos eram baixadas e abertas somente para os ornamentos serem cuidados ou em ocasiões especiais, como os rituais de iniciação masculina e as cerimônias de dabucuri oferecidas para grupos aliados. Segundo Martini (2012: 332), de modo geral, as danças cerimoniais estão associadas ao ciclo anual que afeta todos os seres do cosmos, comandado pela passagem das constelações.

Antes de serem entregues ao CERCII em Iauaretê, os *basá busá* ficaram alguns meses expostos em São Gabriel da Cachoeira no Centro de Referências Culturais do Rio Negro (Pontão de Cultura/FOIRN). A exposição foi organizada em novembro de 2008, por meio de uma parceria estabelecida entre o IPHAN, a FOIRN e o ISA, com curadoria coletiva coordenada pela antropóloga Lucia Van Velthem. A abertura da exposição ocorreu em dezembro de 2008 e contou com a realização de danças rituais Tukano, Tariano e Tuyuka. Neste evento inaugural, estiveram presentes mais de 50 pessoas da cidade de São Gabriel da Cachoeira e das comunidades do interior. Pelo acordo firmado entre a FOIRN e as lideranças de Iauaretê, a mostra permaneceria aberta até fevereiro de 2009, quando, então, os ornamentos deveriam seguir para Iauaretê, onde ficariam sob a guarda do CERCII para utilização pelos povos indígenas da bacia do Uaupés. Não obstante, os adornos cerimoniais foram entregues em Iauaretê somente no fim de junho de 2009.

Em um belo texto sobre o retorno dos *basá busá*, André Martini buscou refletir sobre “as transformações que os ornamentos experimentaram durante o trânsito e

---

<sup>91</sup> Ver matéria “Foirn abre novo espaço em São Gabriel da Cachoeira (AM) com a exposição *Basá Busá – ornamentos de dança*” no sítio da Internet do Instituto Socioambiental (ISA) (<http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2828>, acessado em 03 de outubro de 2012 ).

mediações em diferentes espaços e tempos por meio de uma rede cosmopolítica extensa” (2012: 332). O relato do autor permite que tenhamos conhecimento de certas polêmicas envolvendo os adornos antes deles chegarem a Iauaretê. Para parte da diretoria da FOIRN, o melhor destino para estes ornamentos seria uma mostra permanente em São Gabriel da Cachoeira. Desta forma, os *basá busá* permaneceriam reclusos em suas vitrines de vidro enquanto “reliquias” do passado destruído pelos missionários salesianos e enquanto símbolo das conquistas do movimento indígena. Segundo Martini, as lideranças indígenas que defendiam esta opção argumentavam o seguinte:

os enfeites estavam *mortos*, sem força de vida (*heri po'rá* - coração, lit.) e, portanto, sem a potência necessária para desempenhar seu papel específico na sociedade indígena e no mundo (*katishehé* - vida, lit.) - logo, impróprias para uso ritual. A morte teria acontecido pelo longo afastamento de seus guardiões (setenta anos nas mãos dos padres) e pela consequente deterioração física dos mesmos (*op. cit.*: 337. Grifos do autor).

Não obstante, esta opinião não foi ratificada por lideranças do movimento de “revitalização cultural”. Creio que um elemento importante para elucidar esta divergência de posições é o fato de que costumam fazer parte do quadro de membros da FOIRN homens jovens, muitas vezes pertencentes a clãs de baixa hierarquia e que são apontados por lideranças ligadas ao movimento de “revitalização cultural” como pessoas que não têm muito conhecimento sobre a “tradição dos antigos”. Uma crítica dirigida pelo presidente do CERCII a um diretor da FOIRN explicita esta questão:

Parece que já faz nove anos que ele está trabalhando na FOIRN. E, assim mesmo, não sabe nem uma oração de benzimento. Finge de trabalhar lá só pelo interesse do salário. Disso que eu não estou gostando, não.

Apesar da opinião de certas lideranças indígenas da FOIRN, ficou definido que o destino dos *basá busá* continuaria a ser Iauaretê, onde ficariam sob os cuidados do CERCII. Mas, para a surpresa de André Martini e membros da FOIRN que transportaram os *basá busá* de São Gabriel da Cachoeira para Iauaretê, a chegada dos ornamentos àquela localidade no final de junho de 2009 não gerou a recepção solene que eles esperavam. Após uma longa espera dos recém-chegados por representantes do movimento de revitalização cultural na sede da COIDI, Martini e membros da FOIRN foram informados que a diretoria do CERCII havia decidido expor os ornamentos na maloca da organização indígena. Poucas pessoas apareceram para observar os enfeites, que foram exibidos sobre duas grandes mesas. Sempre que as pessoas eram convidadas

para verem os *basá busá*, algum motivo era indicado para justificar a ausência. Depois de certo tempo, ficou claro para Martini, que permaneceu no povoado por mais de um mês acompanhando os acontecimentos que se desenrolaram com o retorno dos *basá busá*, que havia uma “evitação sistemática” por parte de grande parte das pessoas em relação aos adornos cerimoniais.

Mesmo entre os líderes do movimento de “revitalização cultural”, a chegada dos ornamentos não parecia gerar uma atmosfera livre de sentimentos contraditórios. Sobre o discurso proferido pelo sr. Guilherme Maia na exposição dos *basá busá* na maloca do CERCII, Martini relata o seguinte:

Iniciou a fala dizendo que o retorno dos ornamentos era, ao mesmo tempo, um grande feito e uma grande responsabilidade, pois eles demandariam um tratamento especial e um cuidado cotidiano que aqueles Tukano não tiveram oportunidade de aprender com seus pais e avós, justamente pela repressão dos missionários - movimento do qual ele e seu irmão fizeram (e ainda fazem) parte. Agora tentavam corrigir este engano, mas se sentiam inseguros, pois não havia mais ninguém que pudesse orientá-los no sentido de retomar relações com os ornamentos e garantir a segurança deles e da comunidade. Continuou dizendo que essas peças eram vistas, naquele momento, como se fossem os corpos de seus avós mortos que estavam voltando, e que este retorno fazia com que eles se lembrassem de toda a tristeza e da violência que os povos indígenas do rio Negro haviam sofrido. Como se pensasse em voz alta, disse: - "*porque esse peso recaiu sobre nós?*" (2012: 340. Grifo do autor).

A partir dessas palavras, é possível notar que a volta dos *basá busá* forçou as pessoas do povoado de Iauaretê a pensarem sobre relações que há muito tempo foram rompidas de forma violenta, o que introduz uma série de dificuldades nesse processo. Nos dias seguintes à exposição dos ornamentos na maloca do CERCII, Martini pôde ouvir de vários interlocutores os temores que nutriam por suspeitarem dos males que os *basá busá* poderiam causar, caso os seus guardiões não tivessem a capacidade de reintegrá-los às redes de relações em que se inserem os humanos e os demais seres do cosmos. Segundo o autor, muitos temiam a possibilidade de *estragos* (encantamentos xamânicos maléficos) ainda estarem ativos nos *basá busá*, levando em conta que tais procedimentos xamânicos poderiam ter sido feitos pelos antigos donos dos ornamentos na época em que foram tomados pelos religiosos. O fato dos ornamentos serem repatriados com a proposta de serem de posse e uso coletivo também aparecia como algo que, além de inadequado, seria passível de causar danos. Esse temor está relacionado à ideia de que não seria recomendável que ornamentos daquele tipo fossem



usados por pessoas que não fizessem parte do clã aos quais essas riquezas pertenciam, na medida em que estas encapsulavam a força de vida de seus donos originais. Ademais, o poder contido nesses ornamentos torna o seu uso algo perigoso, de tal modo que os dançarinos devem seguir, desde tenra idade, uma série de prescrições e cuidados com o corpo para poder portá-los com segurança. Dessa forma, muitas pessoas achavam que o longo período que afastou os *basá busá* dos cuidados de seus donos poderia ter transformado "dóceis xerimbabos" em "canibais potenciais" (Martini, 2012), de tal forma que aqueles que portassem os adornos correriam o risco de serem devorados por estes. Os sintomas iniciais que indicam que os enfeites estão a devorar seus usuários são "o branqueamento e queda de cabelo, o surgimento de cáries, passando para problemas de visão e pele, e, finalmente, a morte" (*op. cit.:* 342). Segundo Martini (*op. cit.:* 351), essa relação de hostilidade é designada em língua tukano como *wa'pasehé*, termo que pode ser traduzido em português como "cobrança". Tal tipo de relação pode ser estabelecida entre pessoas, grupos humanos, humanos e animais, e humanos e espíritos, sendo instaurada sempre que a reciprocidade ou as regras de comportamento são negadas e/ou quebradas.

Assim, por meio do relato de André Martini, é possível saber que, ao chegar a Iauaretê, os adornos foram considerados "mortos", "perigosos". Tocava, pois, revitalizá-los e domesticá-los antes de usar. Como vimos, algumas pessoas do povoado levantaram a hipótese de que seria impossível tornar a aproximação com os ornamentos algo seguro. Entretanto, os temores iniciais diluíram-se após os *basá busá* terem sido delicadamente tratados – limpos, restaurados, benzidos – pelos dois senhores tukano que dirigiam à época o CERCII durante um mês. Pacientemente, os dois senhores travaram longas conversas com outros velhos do povoado a respeito dos ornamentos, examinaram com minúcia o estado de cada peça e aplicaram encantações sopradas com fumaça de tabaco sobre os objetos. Somente depois desse cuidadoso trabalho que os ornamentos foram reinsertos de fato no povoado, quando uma festa com eles e a eles dedicada veio a ser realizada. Martini presenciou a primeira vez em que estes adornos foram publicamente utilizados em Iauaretê, no dia 26 de julho de 2009, em uma grande festa que reuniu cerca de 400 pessoas. O autor identifica que o uso dos *basá busá* nesta chamada "festa cultural" foi feito a partir de determinados critérios:

apenas os Tariana do *sib* Koivate; Tukano do *sib* Oyé; e Desana do *sib* Diputiro Porã portavam os ornamentos, mesmo que a composição do grupo de dança fosse heterogênea, com a presença de pessoas de *sibs* de mais baixa

hierarquia, que, nesses casos, trouxeram enfeites "feitos" por eles próprios ou parentes. Além disso, os jovens *bayarua* e *kumua*, aprendizes, nem mesmo puderam comparecer à festa. Até hoje, quando os enfeites são usados em público, tenho notícias de que a restrição se mantém. "*Só quando eles [os jovens] estiverem prontos*", me disse certa vez o velho *kumu* Desana, sr. Severiano Castilho (*op. cit.*: 346. Grifos do autor).

Assim, desde que retornaram, os adornos foram utilizados por diferentes grupos, respeitando o caráter de posse coletiva assumido pelos enfeites a partir do momento em que foram cedidos pelo Museu do Índio de Manaus. De acordo com indicações de meus interlocutores, a cada vez que são utilizados, cada grupo trata de aplicar suas próprias encantações sobre os ornamentos. Tais procedimentos xamânicos são de suma importância, pois somente assim se torna possível portar os ornamentos sem correr grandes riscos. Apesar das encantações próprias a cada grupo serem de um mesmo tipo, elas são fundamentalmente distintas, pois tratam de "harmonizar" (*op. cit.*: 342) a força de vida contida nos objetos àquela da pessoa disposta a usá-los - voltaremos a esse ponto adiante.

Finalmente, por ter observado que entre 2009 e 2011 os ornamentos foram usados diversas vezes, "tanto em contextos de afirmação política da cultura, como em contextos rituais internos", Martini pôde afirmar que, de modo geral, os *basá busá* "reencontraram seu lugar no cosmo múltiplo e complexo de Iauaretê" (*op. cit.*: 344). Vale reconhecer que os relatos etnográficos de André Martini foram imprescindíveis para que eu chegasse em Iauaretê com alguma noção do tipo de questões que haviam sido suscitadas pela repatriação dos *basá busá*. Na próxima seção, debruçaremos-nos sobre questões suscitadas pelo meu próprio trabalho de campo, ocorrido cerca de um ano após Martini ter feito sua última vista à região.

#### **4.2 Três anos após o retorno dos *basá busá***

Como mencionado no início do texto, cheguei a Iauaretê junto de outras pessoas, entre elas, Ana Gita de Oliveira, à época Coordenadora Geral de Identificação e Registro do Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN. Na reunião<sup>92</sup> realizada com o diretor de referência da bacia do Uaupés da FOIRN e lideranças do movimento indígena em Iauaretê, Ana Gita expressou o seu interesse em saber sobre os usos e

---

<sup>92</sup> As lideranças indígenas permitiram que eu acompanhasse esta reunião, por haver a possibilidade de poder ajudar o CERCII com algum tipo de "assessoria", em especial, no trabalho de escrever ofícios a serem destinados ao IPHAN.

cuidados destinados aos adornos, tendo em vista que a repatriação dos *basá busá* foi uma das mais importantes ações de salvaguarda empreendidas no contexto de patrimonialização da Cachoeira de Iauaretê. Tento reproduzir aqui algumas respostas fornecidas por lideranças de Iauaretê.

O coordenador da COIDI iniciou a reunião falando que, desde a festa de julho de 2009, os ornamentos foram usados pelos Wanano da comunidade de Caruru Cachoeira, pelos Pira-Tapuia da comunidade de São Gabriel do Papuri e pelos Tariano *Koivathe* de Iauaretê. Toda vez que os *basa busá* são emprestados, o presidente do CERCII anota em um caderno quais ornamentos foram retirados, por quem e em qual data foram cedidos e devolvidos. O coordenador da COIDI também contou que pediu para homens tuyuka da comunidade de Santa Cruz do Inambu confeccionarem uma caixa nos moldes tradicionais para que os *basá busá* pudessem ser guardados adequadamente. Entretanto, ele e o sr. Guilherme queixaram-se de que a “caixa tradicional” foi muito mal feita, cheia de vãos que permitiriam que “bichinhos” entrassem para devorar os enfeites. Por isso, decidiram manter os ornamentos na caixa de isopor que os trouxe para Iauaretê. Além disso, o artesão tuyuka que fez a caixa pediu como pagamento algo que, para eles, não corresponderia ao seu valor: uma moto-serra. Para o diretor da COIDI, o Tuyuka já deveria se dar por satisfeito pelos litros de gasolina recebidos em troca daquela caixa “tão feia”.

Na reunião diversas lideranças explicitaram que, de fato, as iniciativas de “revitalização cultural” estavam relativamente paradas porque os últimos tempos haviam sido marcados por muitas perdas. Em dezembro de 2009, a maloca do CERCII foi incendiada de forma criminoso; em julho de 2011, o antropólogo e assessor do ISA, André Martini, morreu subitamente em São Gabriel da Cachoeira aos 31 anos de idade. Segundo o coordenador da COIDI, a perda do André foi um choque para os seus amigos de Iauaretê e causou profundos impactos frente às iniciativas de valorização da “cultura”, porque ele sempre “animava e dava boas ideias”.

Atualmente, a inexistência de um centro de referência para a realização de “festas culturais” - lembrando que a maloca do CERCII foi incendiada e a dos *Koivathe* foi desmontada - também parece causar implicações no movimento local de “revitalização cultural”, especialmente em relação ao uso dos *basá busá*. Nas palavras de um interlocutor tukano:

Uma maloca caiu, outra maloca queimou! Onde que vão dançar? Vamos dançar no terreno dos padres? É ridículo isso aí. Essas coisas têm que ser respeitadas. Para mim, tem que ser respeitada.

Assim, tendo a crer que uma série de fatores contribuiu para a formação do cenário que encontrei em Iauaretê. Enquanto estive lá, pude ver os ornamentos apenas duas vezes. Ressalto que acabei criando uma expectativa de observar os *basá busá* como foco de discussões e ações, algo que não foi concretizado em campo (do modo como eu gostaria, talvez). Porém, essa quebra de expectativa deve ser vista como algo positivo, por revelar questões interessantes para a pesquisa e por fazer com que o(a) pesquisador(a) se obrigue a pensar sobre situações não previstas. Para a minha surpresa, o trabalho de campo me fez refletir sobre as razões envolvidos na pouca utilização dos *basá busá* pelas pessoas da região.

A partir do texto de André Martini mencionado acima, pudemos saber que muita gente do povoado preferiu manter distância em relação aos ornamentos cerimoniais por questionar a possibilidade das pessoas poderem estabelecer relações com os enfeites de uma forma segura. Devo dizer que este temor persiste atualmente, já que alguns acreditam que é impossível que os guardiões dos *basá busá* possuam os conhecimentos xamânicos necessários para “amansá-los”. O caso do sr. Guilherme Maia, presidente do CERCII, é patente: além de ter ficado muitos anos no internato salesiano (fator que, sem dúvida alguma, provoca rupturas em relação à circulação de conhecimentos entre parentes agnáticos), ficou órfão muito cedo, não tendo a possibilidade de aprender uma série de saberes e fazeres específicos dos Tukano do clã *Oyé*. Não é segredo para ninguém da região que o sr. Guilherme atuou durante anos junto aos missionários salesianos, tendo sido, inclusive, nomeado Ministro da Eucaristia. Atualmente, o sr. Guilherme tem uma visão retrospectiva bastante crítica em relação ao seu próprio passado:

Eu trabalhava com os padres ajudando a eles a expulsar as pessoas que tomavam caxiri<sup>93</sup>. Jogava fora caxiri, os potes de caxiri. Eu também rachava pote de caxiri, levava para dar comida aos porcos. Todas essas coisas eu ajudava. Então, pensando... Eu era mesmo que estava enganando na minha consciência. Em vez de dizer: "não, padre, não faça isso. Isso é da nossa cultura". Ao invés de dizer assim... Eu ajudava.

Desta forma, é compreensível que muitas pessoas duvidem que o sr. Guilherme conheça os benzimentos relativos aos *basá busá*, considerados, nas palavras de um

---

<sup>93</sup>Bebida fermentada de mandioca, que é consumida em grandes quantidades em festas e rituais.

interlocutor, “tão sofisticados, tão difíceis”. Para lidar com estes ornamentos, as pessoas devem respeitar as regras impostas às suas condutas, relativas a jejuns, resguardos sexuais, cuidados com a alimentação, etc.. Os cuidados relativos aos *basá busá* envolvem ainda encantações xamânicas; oferecimento de tabaco e ipadu (substâncias usadas em rituais que serviam como alimento para os demiurgos); limpeza e reforma das partes danificadas; e banhos de Sol após o uso<sup>94</sup>. Segundo Martini (2012), somente assim “os princípios vitais (*he'ri porã*) dos ornamentos se harmonizavam (*ni'ka nohó ninisé tisé*) com os de seus portadores”.

Seguindo o dicionário da língua tukano publicado pelo linguista Henri Ramirez (1997), podemos investigar o que seria essa operação de harmonização de vitalidades sugerida por Martini. A grafia sugerida por Ramirez é um tanto distinta daquela adotada pelo antropólogo, pois, tendo como base o dicionário elaborado pelo primeiro, a expressão em tukano mencionada acima aparece da seguinte forma: *Ni'kâro noho nisehetisehé*. Traduções possíveis para essa expressão são as seguintes: “uma mesma maneira de ser” ou “um mesmo (ser)”. O primeiro termo (*ni'k\_*) forma também a expressão *ni'ki-porã*, traduzida por “filhos de um (mesmo)”, e empregada para parentes que residiam no passado em uma mesma maloca (Andrello, 2006:119). A noção de “harmonização”, enquanto tradução livre, aproxima-se do sentido da referida expressão apenas parcialmente, na medida em que está associada a uma operação xamânica que tem como objetivo “igualar” (F. Cabalzar, 2010) o adorno e seu dono. Não obstante, dessa relação entre adorno e seu portador (e entre os pássaros criados com a finalidade de fornecer penas para os enfeites e seus donos, como veremos adiante) emerge uma assimetria, pois ao final desse procedimento xamânico o portador torna-se um “dono-controlador” (Fausto, 2008), ao passo que os ornamentos transformam-se em seus xerimbabos.

---

<sup>94</sup> Os cuidados dedicados pelos Wauja para o estabelecimento de um equilíbrio nas relações tecidas entre doentes e os *apapaatai*, por meio de grandiosos rituais de máscaras e aerofones, constitui um caso etnográfico interessante para iluminar a presente discussão. Para esse povo do alto Xingu, as máscaras são objetificações de seres prototípicos da alteridade, chamados de *apapaatai*, os quais são responsáveis tanto pela origem, quanto pela cura de muitas doenças. Tais artefatos são “roupas” que possibilitam que a potência e agência dos *apapaatai* sejam tornadas presentes e controláveis. O ritual que coloca esses seres-espíritos em cena é uma resposta à doença por estes provocados: o xamã identifica o causador da doença ao vê-lo em miniatura no corpo do doente, que, então, torna-se dono de uma festa em homenagem ao *apapaatai* que lhe agrediu. Ao conceder festas para o seu agressor, a vítima da enfermidade (e anfitrião da festa) torna-se aliado do *apapaatai* causador da doença. Para saber mais sobre esse complexo sistema de doença/xamanismo/ritual, ver Barcelos Neto (2008).

Certas aves e mamíferos eram criados pelos antigos especialmente para a confecção de adornos: araras, papagaios, japus, tucanos, mutuns, gavião-real, pavão-do-pará, macaco guariba e macacos-barrigudos (Ramos, 2012). Essas aves eram *xerimbabos* que, mesmo livres e capazes de voar, mantinham-se sempre por perto da maloca, considerada sua casa. Não havia necessidade de prendê-los, tampouco de cortar suas asas, pois os pássaros eram "benzidos". Segundo um interlocutor desana, os seus antepassados criavam cachorros quando também criavam gavião-real. O cachorro teria a função de ajudar na caça, de modo que o *baya* pudesse alimentar de forma apropriada o gavião-real. Como este ficava preso, era preciso que fosse alimentado com carne de caça.

Hugh-Jones aponta que as araras (*macaws*) são pássaros prototípicos e “*pets par excellence*” (2013: 73). Existem técnicas específicas para a retirada das penas de uma arara criada: as primeiras penas devem crescer naturalmente e, quando totalmente formadas, todas devem ser arrancadas. A ausência das penas faz com que a pele da arara apresente pequenos furos, sobre os quais passa-se ou pinga-se veneno de certas espécies de rãs ou sapos. As novas penas que crescem após a aplicação do veneno apresentam cores muito mais vivas e nítidas (Ramos, 2012: 94). De acordo com o livro de autoria de homens desana do clã *Guahari Diputiro Porã*, o nome em desana da rã que tem o veneno apropriado para auxiliar o crescimento das penas, e que também ajuda a fechar os pequenos furos na pele do pássaro, é *Dia nohã nima*. Segundo os narradores:

Pode-se também usar o sal vegetal (caruru) que cresce nas pedras das cachoeiras ou mesmo sal de cozinha. Derrete-se o sal na água derrama-se a água salgada no buraco para as penas crescerem mais. Com esses remédios, as penas de araras crescem mais rápido e bonito. Deve-se jejuar quando se arranca as penas de um pássaro e também depois de depená-lo, senão as penas novas custam para sair (Bayaru & Ñi, 2004: 347).

No episódio referente às primeiras malocas levantadas por *Boreka*, o "maior ancestral dos Desana", os narradores (Bayaru & Ñi, 2004: 323-366) contam detalhes sobre o processo de aquisição e confecção de novos adornos. Segundo narram, os adornos entregues pelos demiurgos para os Desana teriam sido perdidos em um incêndio. Quando soube que os brancos estavam chegando à bacia do Uaupés, um antepassado desana mandou esconder no meio do capim os enfeites originais. Num dia muito quente, crianças queimaram o capim, sem saber que os enfeites estavam escondidos em um balaios. Então, começa toda uma saga para tentar adquirir um novo conjunto de enfeites, por meio de saques a malocas de grupos inimigos e captura de

pássaros para obtenção de penas. Um antepassado desana, *Guahari Ye Ñi*, é especialmente importante nesse processo de elaboração de um novo conjunto de adornos, chegando quase a adoecer - tamanha obsessão que tinha em recuperar os adornos perdidos. Um acontecimento dessa saga é particularmente interessante: sabendo que os grupos que habitavam nas margens de grandes rios (como os Tukano, Tuyuka, Tariano etc.) conseguiam penas de garça sem grandes dificuldades, *Guahari Ye Ñi* decide criar uma represa na cabeceira do igarapé Ingá, tendo em vista a possibilidade de uma maior piscosidade atrair garças e outros pássaros. É curioso notar que os narradores esboçam que a construção da represa deveria seguir técnicas bastante específicas, pois, caso o nível de água subisse em demasia, a segurança alimentar da comunidade seria afetada, assim como apareceriam doenças (como malária) e seres sobrenaturais extremamente perigosos. Os narradores contam que o igarapé Ingá ficou como um lago e as piabas (pequenos peixes) se multiplicaram muito após a construção da barragem. Quando pássaros (como garças e tucanos d'água) pousavam para se alimentar dos peixes, os antigos desana aproveitavam para flechá-los, conseguindo penas para a confecção de muitos enfeites. A represa durou 8 anos, sendo desfeita quando começou a apodrecer.

Confeccionar adornos é uma atividade bastante perigosa e só pode ser feita por conhecedores maiores. A criação de pássaros com o intuito de retirar as suas penas para a confecção de adornos envolve um procedimento de “igualar” o dono com a Gente-Pássaros – que, na verdade, é também um tipo de *wa'î-masa*<sup>95</sup>, dono das penas e dos pelos utilizados na confecção de adornos (F. Cabalzar, 2010: 146). Para tanto, é preciso

---

<sup>95</sup> João Paulo Lima Barreto (2013) aproxima a categoria de *wa'î-masa* à noção de dono, marcando as especificidades que essa categoria assume no alto rio Negro. O autor sublinha que há uma associação equivocada entre a categoria de *wai-mahsã* e o animal peixe, a qual é reforçada pelo modo como esses "humanos invisíveis" são designados na língua tukano. Segundo o autor, os peixes "emprestam nome" para os *wai-mahsã*, que são chamados, por exemplo, como *wariã-mahsã* (acarã gente), *buhu-mahsã* (piranha gente), *hu-mahsã* (pacu gente) etc. Nesse sentido, o autor alerta que uma tradução muito literal gera confusões, pois chamar um *wai-mahsã* ("humano invisível") como "piranha gente" não significa dizer que o peixe que conhecemos como piranha é gente. De acordo com o autor, os *wai-mahsã* são designados a partir do nome dos peixes que vivem nas cercanias de suas moradas subaquáticas (*bahsakawi*), sob sua proteção. Assim, não se pode confundir o dono da habitação em que mora o animal que lhe empresta o nome e o próprio peixe. O autor sublinha que uma das características mais marcantes dos *wai-mahsã* consiste no fato de que esses "humanos invisíveis" são chefes ou donos de lugares. Em cada lugar em que circulam e vivem determinados animais existe um *wai-mahsã*, já que os animais têm seus responsáveis ou guardiões. Contudo, João Paulo Lima Barreto defende que, por mais que os *wai-mahsã* concedam proteção aos animais que vivem na região de sua habitação, o fato relevante é muito mais a relação desses seres com os seus respectivos lugares do que a relação estabelecida entre esses "humanos invisíveis" e os animais que transitam ou moram em seus ambientes. Nesse sentido, o autor chama atenção para o fato de que os *wai-mahsã* são os donos dos lugares e não dos animais, os quais, inclusive, não teriam um dono - apesar destes receberem proteção dos *wai-mahsã* em cada ambiente em que circulam ou habitam.

que o dono benza o coração do pássaro de criação para que ele tenha o mesmo nome que o seu. Assim, o pássaro “ficará sensível ao que o dono fizer, sentirá como o dono sentir” (Ramos, 2012: 94). Ao serem tornados equivalentes, tanto o dono quanto o pássaro de criação devem se submeter a certas regras e jejuns. Se não houver o cumprimento rigoroso de dietas - o dono não pode dar de comer para o pássaro sem estar de jejum, por exemplo -, o pássaro que compartilha o nome de seu dono pode adoecer ou até mesmo morrer. Sem os devidos cuidados, o pássaro enfraquece muito cedo, ficando com as penas sujas e/ou mofadas. Ao receber o nome/alma/coração do dono, o pássaro benzido fica vulnerável às mesmas doenças que os humanos, portanto, também sofre o perigo de ser atacado por *wa'í masa*. Por outro lado, os pássaros que não são benzidos, são eles próprios *wa'í masa* (*idem.*).

Assim, o procedimento de "harmonizar" ou "igualar" os ornamentos repatriados a seus novos usuários aplica-se igualmente aos pássaros que fornecem as penas para sua confecção. Atribuir-lhes nomes xamanicamente implica dotá-los com a própria alma/coração (*eheri porã*, literalmente “filho da respiração”) dos novos donos. De acordo com um interlocutor desana que utilizou os ornamentos repatriados, se o *basá busá* for benzido por um homem desana, nesse é “incorporado” um coração desana; caso o benzimento seja feito por um homem tukano, o coração “incorporado” no *basá busá* também é tukano. Ao que tudo indica, esse procedimento é similar ao benzimento de nomação – como vimos, é o nome que aloca uma alma à pessoa.

Caso os *basá busá* não recebam os cuidados físicos e xamânicos necessários e/ou sejam utilizados de formas inapropriadas, eles podem se tornar perigosos, chegando até mesmo a “devorar” o dançarino. Uma história contada por um homem tukano de um clã proeminente revela o potencial canibal dos *basá busá*. O clã de seu pai possuía uma caixa de adornos que continha certos tipos de ornamentos classificados como “originais”, ou seja, que não teriam sido feitos pelos homens, mas sim entregues pelos demiurgos no tempo mítico. Certo dia, um cunhado tuyuka de seu pai pediu para ser o novo dono de um adorno tido como “original”. Em suas palavras:

Aí o meu pai disse: “esse aí eu não posso te dar, não. Não posso te dar porque esse vai te comer. Esse aqui é minha vida, ele vive comigo e eu vivo com ele. Eu não posso te dar. Agora, eu posso te dar esse troço aí, esse aí eu posso te dar [aponta a imagem de uma acângatara mais simples, destinada ao



uso de dançarinos recém-iniciados<sup>96</sup>]. Mas esse aí eu não vou dar, porque depois vão dizer que eu fiz mal para você, como os caras falam, que eu te estraguei, te envenenei e tudo”. Ele disse assim e ficou isso. “Não posso te dar, não. Posso dar para os meus filhos, essa é a nossa vida. Isso veio desde o começo. Não veio assim, não foi inventado, não. Então, eu não posso te dar. Mas eu vou te dar esse aqui”.

(...)

Diz o meu irmão que meu pai dizia que isso aqui era a nossa vida. Porque talvez o meu irmão morreu por causa disso também, né? Os dois morreram por causa disso. Levou eles, comeu eles, porque se não souber, eles tiram a vida de uma pessoa. Meu irmão velho, meu outro primo-irmão, aquele que cantava, morreu. Outro também, irmão dele, morreu. Três.

A continuação da história desse interlocutor sugere que a potência canibal dos *basá busá* não era limitada àqueles considerados originais. O adorno oferecido por seu pai ao cunhado tuyuka, apesar de ser considerado mais “simples”, uma vez que fora feito por humanos, não seria isento de possíveis perigos. O uso de ornamentos cerimoniais só é tornado seguro por meio de encantações xamânicas, pois é somente assim que os *basá busá* reconhecem o dançarino como um *dono*:

O meu pai benzia, através do benzimento ele fazia de dono, dono para ele e tudo... Porque todas as coisas dos antigos eram benzidas. Enfeite em jejum... As mulheres não viam quando eles estavam montando essas coisas, eles montavam dentro de um mês, em jejum. Só apareciam essas coisas já antes da dança. Mandavam fazer caxiri, para montarem uma grande festa para usar. Como vocês brancos chamam de inauguração (risos). Mesmo assim, ele ainda acabou perdendo a vida do filho. Aí o meu pai chamou ele e disse: “está vendo o que aconteceu contigo? Porque você não deixou eu benzer, não deixou eu passar o meu nome para você. Para essas coisas dizer que você é dono. Eu não tinha passado ainda, não era para ti usar ainda”. Ele usou antes do meu pai benzer, passar como dono, através de benzimento. Aconteceu isso.

Um argumento apresentado por este interlocutor é digno de nota, pois ele parece problematizar a questão da associação entre a posse dos *basá busá* e a capacidade perlocutória de seus donos, afetando diretamente as relações hierárquicas entre os clãs. Esse senhor tukano foi enfático ao afirmar que seu clã possuía importantes ornamentos sagrados que não foram entregues por *Ye'pâ-õ'akîhi* (demiurgo tukano, personagem que ele traduz como “deus criador”) para grupos situados acima do seu na escala hierárquica, como os chefes tukano do clã *Oyé*. Segundo ele, somente os clãs que possuíam “o som para dançar e cantar” haveriam recebido os adornos “originais”. Por

---

<sup>96</sup> Na classificação adotada pelo o IPHAN, esse adorno é classificado como "coroa radial trançada e emplumada (coroa dos jovens)" - ver imagem 11.

isso, apenas cerca de três ou quatro grupos teriam posse de ornamentos “originais”. O critério de *Ye'pâ-ô'akîhi* foi claro e não teve a ver somente com a posição hierárquica do grupo, apesar deste ter sido um fator levado em consideração:

Quem não tinha som, ele não entregou. Por mais que fosse clã<sup>97</sup>. Então, por isso, os nossos clãs maiores como *Oyé* e o resto, não tinham, porque eles não tinha o som de cantar. Isso que os meus irmãos falavam para mim. Eles sempre diziam: os clãs nossos, esses aí não têm o que nós temos. Só nós e outros têm. Por quê? Porque eles não tinham aquele som de canto, o som, vamos dizer assim, o som agudo. Eles não tinham, ele [*Ye'pâ-ô'akîhi*] viu que eles não tinha, então disse: “você não tem para isso, então você vai ser só clã mesmo. Você vai ser falador, sim. Mas som para essas coisas você não vai ter”. Isso que foi feito. Daí entregou isso aí. Então, só os clãs que tinham essas coisas. Isso era um distinto, é uma identidade que o cara é clã, entendeu? Assim são as coisas.

Nesse sentido, pode-se dizer que a posse de ornamentos corresponderia a uma autenticação material do poder das falas, isto é, uma materialização do imaterial, ou uma visibilização do invisível. De qualquer forma, é preciso ter em mente que a associação apontada pelas narrativas míticas entre grupos específicos e conjuntos de adornos não é suficiente para o estabelecimento de uma relação pacífica entre os ornamentos e seus donos. O fato dos ornamentos serem “pessoas” dotadas de agência e necessidades engendra uma série de cuidados e protocolos que devem ser cumpridos à risca, sob o risco de causar infortúnios àqueles que entram em contato com a potência canibal dos *basá busá*.

No caso específico dos ornamentos repatriados, como seria possível controlar de fato a potência canibal dos *basá busá*, levando em consideração que é impossível recuperar informações sobre quem seriam os seus donos originais e sabendo que esses enfeites passaram aproximadamente sete décadas sem os cuidados necessários? É preciso apontar que existem pessoas que acreditam que estes ornamentos já não possuem potência alguma, pois todos os benzimentos “têm validade”. Por isso, nas suas palavras, as encantações xamânicas “teriam evaporado ao longo dos anos”. Obviamente, esta é uma opinião bastante polêmica e os entendimentos em torno deste tema são os mais díspares possíveis. Para um reconhecido e importante benzedor desana, o benzimento “nunca vai embora”, perdurando até mesmo depois da morte do benzedor que o ativou. Este interlocutor foi um dos homens desana do clã *Guahari Diputiro Porã*

---

<sup>97</sup> É interessante apontar o modo como esse interlocutor apropria-se do termo “clã” em suas falas, associando diretamente essa categoria aos grupos e subgrupos situados nos estratos mais altos das escalas hierárquicas.

que dançou com os ornamentos repatriados na festa de julho de 2009. Quando perguntei para esse *kumu* se seria possível os *basá busá*, mesmo depois de anos guardados no museu, ainda terem vida, ele concedeu a seguinte resposta:

Pode, tranquilamente (risos). É como esse ser supremo! É ser supremo, a vida. Eu já sonhei com eles quando eu usei. Eu usei uma vez esses instrumentos que chegaram. Ela me ensinou muita coisa, é por isso que eu estou dizendo: tem vida ainda até agora. Agora com o Raimundo nós defumamos mais ainda, com as nossas tradições. Antes de usar. São mais poderosos agora, por isso que Guilherme disse que ninguém pode brincar com ela.

(...) Esse instrumento, quando tu usa, quando tu vai cantar cantos tradicionais, por ela, ela te ensina. Ela vai te incorporando. Qualquer coisa que você está errando, ela vai te dizer que tu está errando. Você tem que corrigir. Tem alma, tem vida esse daí, esse instrumento que a gente tem. Tem vida. Por isso que é muito respeitado, ninguém pode brincar, não.

Esse homem não foi o único a dizer que os *basá busá*, quando utilizados de forma apropriada, transmitem conhecimentos para aqueles que os vestem. Em uma conversa que se desenrolou quando o sr. Guilherme mostrava para mim os adornos pela segunda vez, ele contou que seu tio dizia que, quando uma pessoa toma caapi (o cipó alucinógeno *Banisteriopsis caapi*) ao portar os *basá busá*, já começa a ter visões sobre as letras que vai cantar. Em suas palavras, “a gente, aí sem errar, já começa a cantar. Por quê? São esses enfeites que estão ajudando”.

Nesse sentido, podemos inferir que, mesmo depois de tanto tempo afastados do convívio de seus donos, os adornos continuam a produzir efeitos sobre as pessoas - e vice-versa. À medida em que pessoas e ornamentos tornam-se equivalentes, a agência exercida pelos objetos é controlada, passando a operar sobre as pessoas em sentido inverso: de potenciais canibais passam virtualmente a transmitir conhecimentos a seus novos portadores. Como espero ter ficado claro ao longo do presente trabalho, no contexto etnográfico alto-rionegrino (como em tantos outros), parece infrutífero e impossível separar agentes primários e secundários, ou agentes e pacientes - tal como esboçado na obra de Alfred Gell (1998) -, pois as interações entre pessoas e determinados objetos engendram efeitos em via de mão dupla. Vale ressaltar que essa dificuldade em precisar agentes primários e agentes secundários pode ser encontrada no episódio da má escolha das armas narrado no livro de autoria de homens desana do clã *Guhari Diputiro Porã* (Bayaru & Ñi, 2004: 230-232). Como vimos no capítulo anterior, logo após o surgimento da humanidade, os demiurgos exibem determinados

objetos para que estes sejam escolhidos pelos ancestrais dos diferentes grupos, os quais são dispostos em fila de acordo com a ordem de surgimento. O ancestral dos Desana, *Boreka*, era o primeiro da fila e os demiurgos pediram para que ele escolhesse a espingarda. *Boraka* teve medo e, então, escolheu um bastão de comando. O mesmo aconteceu com os ancestrais dos grupos do Uaupés: com receio de pegar a espingarda, escolheram ornamentos cerimoniais. O ancestral dos brancos, que era o penúltimo da fila (precedendo apenas o ancestral dos Maku), não hesitou em pegar a espingarda e foi logo atirando. Na perspectiva dos narradores, é justamente a espingarda que dá "sabedoria" para o ancestral dos brancos, permitindo que, no futuro, seus descendentes fabriquem diversas coisas; enquanto que a escolha pelos objetos cerimoniais feita pelos ancestrais dos grupos do Uaupés tem como efeito o fato de que "o índio não inventa nada", só fazendo "aplicar o que ganhou nas Casas de Transformação"<sup>98</sup> (*op.cit.*: 231).

Enfim, o sucesso nas interações entre uma pessoa e seus *basá busá* parece depender, em larga medida, de uma relação bem estabelecida de tipo dono-xerimbabo. De acordo com Stephen Hugh-Jones (2013: 73), tanto o jurupari quanto os ornamentos rituais são *minia*, *pets* dos homens. Essa relação de maestria-domínio é bem desenvolvida na tese de Paulo Maia (2009), especificamente acerca do modo como os Baré se relacionam com suas flautas de jurupari. Como vimos no capítulo anterior, os Baré preferem fazer referência aos instrumentos de jurupari como "animais", "ancestrais", "xerimbabos" e "bichos" - ao invés de chamá-los como "flautas" ou "trompetes". Maia aponta que, assim como os Tupinambá costumavam se referir aos seus prisioneiros de guerra, os Baré também tratam suas flautas - que geralmente são laçadas - como xerimbabos, sugerindo uma contiguidade metonímica entre a caça e a guerra (2009: 168). O autor ressalta que, evidentemente, em ambos os casos, tais "xerimbabos" não são animais domésticos propriamente ditos. Seguindo sugestões de Carlos Fausto, Paulo Maia entende que a relação de tipo dono-xerimbabo<sup>99</sup> estende-se muito além do âmbito das relações entre humanos e seus animais domésticos, sendo de

---

<sup>98</sup> Esse diagnóstico feito pelos narradores desana encontra ressonância na distinção lévi-straussiana de "sociedades quentes" e "sociedades frias", a qual, nas palavras de Lévi-Strauss: "se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história, às maneiras variáveis com que elas a concebem. Algumas acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: tais sociedades não escapam mais da história do que aquelas — como a nossa — a quem não repugna se saber históricas, encontrando na ideia que têm da história o motor de seu desenvolvimento" (Lévi-Strauss, 1998, p.108 *apud* Goldman, 1999).

<sup>99</sup> Sobre a inflexão particular que as noções de "donos" e "detentores" assumem entre os Wajãpi, povo de língua tupi-guarani do Amapá, ver Gallois (2012). A discussão desenvolvida pela autora é de especial interesse para o presente estudo, pois revela efeitos engendrados pelas políticas de patrimonialização que envolvem a arte gráfica wajãpi.

fato "um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas" (Fausto, 2008: 329). Nesse sentido, Fausto defende que a noção indígena de "dono" ou "mestre" constitui uma categoria-chave para a compreensão das sociocosmologias ameríndias, tão importante quanto a noção de afinidade - embora a relação de "maestria-domínio" tenha recebido relativamente pouca atenção por parte da literatura etnológica<sup>100</sup>.

De modo importante, Paulo Maia infere que a relação entre o oficiante de rituais e os objetos cerimoniais pode ser entendida como uma relação do tipo "dono-xerimbabo". Ao longo de seu trabalho de campo, Maia pôde notar que a relação dos tocadores com as flautas de jurupari deve sempre ser (re)atualizadas a partir de uma fórmula: "todo xerimbabo tem um dono, eu sou seu dono!" (2009: 169). Tendo em vista que os xerimbabos podem se comportar de forma indesejada, não cooperando com seu tocador por ter "preguiça", recomenda-se que este converse diretamente com o "bicho" antes deste ser tocado. De acordo com o antropólogo, os Baré afirmam que, assim, "o xerimbabo não enrola, não fica preguiçoso, e o tocador domina seu xerimbabo, obtendo do instrumento o som desejado" (*idem*).

Ao se relacionarem com as flautas de jurupari, os Baré devem lidar com a agência de seus xerimbabos, que, em determinadas situações, podem se tornar extremamente perigosos. No contexto das cerimônias de iniciação, chamadas pelos Baré como *kariamã*, os homens devem se submeter a um rigoroso jejum ritual. Caso esta prescrição seja quebrada, uma grande tempestade pode se formar sobre o transgressor, que, na tentativa de abrigar-se em alguma cavidade (como um pau oco ou uma caverna), é engolido pelo próprio Jurupari. Vale abrir um parêntese para explicitar o fundamento mítico desse poder predatório do Jurupari, a partir de um episódio que é amplamente difundido nas narrativas míticas dos povos do noroeste amazônico, referente a um ritual de iniciação que teria sido oficiado pelo próprio Jurupari. Antes de apresentar

---

<sup>100</sup> Fausto (2008) defende que um dos motivos que contribuiu para que as noções de "dono" ou "mestre" não tenham recebido atenção suficiente por parte dos estudos etnográficos decorre de uma imagem vastamente difundida a respeito dos povos que habitam as terras baixas da América do Sul, delineada a partir de contrastes estabelecidos com o "Velho Mundo" e o altiplano andino: o mundo ameríndio seria marcado pela igualdade e simetria, enquanto que nos Andes e nas metrópoles reinaria a hierarquia e a assimetria. Nesse sentido, Fausto sugere que, provavelmente, a noção de "dono" ou "mestre" teve pouco rendimento analítico na etnologia até então por contradizer justamente essa imagem atribuída aos coletivos das terras baixas - na medida em que tal categoria implica em uma relação de assimetria, quando não aponta precisamente para uma noção de propriedade.

brevemente esse episódio específico, cabe explicitar como o Jurupari reaparece na narrativa - recordando que, antes da primeira viagem da Cobra-Canoa, os homens perdem as flautas, pois elas são roubadas pelas mulheres, que, ao se recusarem em devolvê-las, as inserem em suas vaginas. Na narrativa tukano *oyé* (Maia & Maia, 2004), após os ancestrais surgirem na Cachoeira da Ipanoré e escolherem os objetos oferecidos pelo demiurgo, o ancestral dos brancos é deixado em outros continentes. Então, a Cobra-Canoa parte para uma segunda jornada, que assume grande relevância na constituição dos grupos - especialmente em decorrência dos eventos ocorridos em *Diâ-wi'í*, Casa de Transformação de fundamental importância por ter sido o palco de uma expressiva multiplicação dos viajantes e do surgimento de muitos elementos importantes para os povos da região. Ali, os ancestrais dos Desana e dos Tukano tornaram-se cunhados e surgem as diferentes línguas, estabelecendo-se, assim, a exogamia linguística. Ademais, nessa Casa de Transformação os ancestrais da humanidade veem, pela primeira vez, o modo como as pessoas surgiriam no mundo a partir de então: através do parto.

Nesta parada, os irmãos *Imîkoho-masi* e *Ye'pâ-masi* (como vimos, ancestrais dos Desana e dos Tukano, respectivamente) pensam em como fazer surgir as novas gerações. Um objeto central nessa passagem mítica é a cuia de vida, rodeada em suas bordas por uma série de insetos e aracnídeos peçonhentos que guardam o seu conteúdo. Ao lamberem o pó contido na cuia, esses seres trocam de pele, isto é, têm seus corpos renovados - ou melhor, revitalizados. Quando *Imîkoho-masi* e *Ye'pâ-masi* vomitam com o intuito de purificarem seus corpos, novas mulheres surgem - a partir do vômito dos irmãos. Intrigadas com a cuia, as mulheres aproveitam para investigar seu conteúdo quando os homens saem da Casa para tomar banho no porto. Então, as mulheres experimentam um pouco do pó contido na cuia e baforam algumas vezes o cigarro de *Imîkoho-masi* e *Ye'pâ-masi*. Ao experimentarem esses instrumentos de vida e de transformação, os insetos e aracnídeos que estavam nas bordas caem dentro da cuia e, concomitantemente, a vitalidade que havia nesses instrumentos penetra no corpo das mulheres. A partir desse momento, as mulheres adquiriram a capacidade de fazer surgir uma nova vida por meio da gravidez. Quando voltam do banho, *Imîkoho-masi* e *Ye'pâ-masi* logo percebem que os instrumentos de vida e de transformação estavam alterados e que a barriga das mulheres passava a crescer gradualmente. Depois de um tempo, elas começam a ter as dores do parto, entretanto, desmaiam porque ainda não têm vagina -

diferentemente das mulheres que roubaram as flautas. Ao saberem que as mulheres estavam estiradas no chão, *Imâkoho-masi* e *Ye'pâ-masi* preparam xamanicamente um líquido para que as mulheres recuperem a vitalidade. Elas bebem parte do líquido, mas outra porção escorre até a região em que se encontra o orifício urinário, indicando o lugar a partir do qual deveriam sair os novos seres gerados pelas mulheres. Com a ponta da forquilha em que estava encaixado o cigarro, é feito um corte a partir do orifício urinário, procedimento que dá origem à vagina.

Assim, as mulheres tornam-se capazes de dar à luz. A irmã mais velha pare primeiro: seu filho, chamado *Itâboho-õ'akîhi* (também conhecido por seu apelido, *Bîisû*), é levado diretamente para a Casa do Céu (*F'mîsehe-wi'î*). Sua mãe nem pôde vê-lo, ouvindo apenas o seu choro enquanto foi levado para a morada celeste. Essa criança veio a dar origem a todos os instrumentos musicais usados pelos povos do noroeste amazônico, inclusive as flautas de jurupari. Com efeito, do mesmo modo como essa mulher não pôde ver o seu filho, as mulheres não podem ver a flauta de jurupari. Em seguida, a mulher mais nova também dá à luz. Antes de parir o seu filho, saem de sua vagina todos os pássaros cujas penas são utilizadas na confecção dos *basá busá*, especialmente do enfeite *maha poari be'to* (traduzido literalmente como "círculo de pena de arara"). Depois que param de sair os pássaros, começam a surgir da vagina da mulher diversas cobras. Só depois nasce o filho da irmã mais nova, chamado *Kapêrinîhi*. Esta criança é a própria semente do cipó que é utilizado na preparação da bebida alucinógena caapi. Depois do parto, a mulher enfeita a criança e, enquanto pinta o seu corpo, os ancestrais dos humanos e os ancestrais dos animais começam a ter alucinações relativas a cada desenho que é feito no corpo do bebê. Em transe, os animais começam a comer seus próprios rabos, sendo que alguns têm até hoje o rabo mais comprido porque perceberam logo que estavam comendo a si próprios, enquanto outros, como a paca, a anta e a capivara, chegam a comer o rabo inteiro. Depois que a mulher termina de enfeitá-lo, entrega seu filho, já em forma de semente de caapi, para *Imâkoho-masi* e *Ye'pâ-masi*, que dividem o corpo do menino entre os ancestrais da humanidade: os grupos das cabeceiras dos rios, como os Carapanã e os Siriano, ficam com a cabeça do menino e, por isso, o tipo de caapi que eles produzem é mais forte. Após a divisão do corpo do menino caapi, a diferenciação entre os grupos da região é levada a cabo: estes passam a falar línguas diferentes. *Imâkoho-masi* e *Ye'pâ-masi* (anteriormente, irmão

mais velho e irmão mais novo, respectivamente) passam a se tratar como cunhados, o que significa que, a partir de então, podem trocar irmãs.

Agora que já sabemos como as flautas rituais reaparecem na narrativa tukano *oyé*, passaremos propriamente ao episódio mítico que explicita o poder predatório do Jurupari. Apesar dos narradores do clã tukano *Oyé* afirmarem que esse acontecimento envolveu ancestrais de grupos arawak (provavelmente, os Baniwa) na bacia do rio Içana (Geraldo Andrello, comunicação pessoal), esse episódio mítico aparece nas narrativas de vários povos da família linguística tukano. Segundo a narrativa registrada por esses homens tukano (Maia & Maia, 2004: 65-72), *Itâboho-ô'akîhi* permaneceu muito tempo na Casa de Mármore (*Itâboho-wi'i*), situada na Casa do Céu, onde desenvolveu plenamente suas capacidades e conhecimentos. Um dia, *Itâboho-ô'akîhi* percebeu que havia um grupo de meninos em Tunuí Cachoeira que já estava preparado para participar do ritual de iniciação e resolveu ir ao encontro deles. Três meninos acompanharam *Itâboho-ô'akîhi* na mata para recolher frutas e aprender a tocar as "flautas sagradas". Os garotos deveriam respeitar o jejum ritual, mas o mais novo deles não resistiu a vontade de comer uma fruta chamada uacu. Depois de comê-la, jogou o seu caroço para assar na fogueira. *Itâboho-ô'akîhi* logo sentiu o cheiro da semente queimada e resolveu punir a desobediência dos meninos: fez surgir uma grande tempestade, amedrontando os garotos, que logo procuraram um lugar para se abrigar. Então, *Itâboho-ô'akîhi* transformou-se em um pau oco e mandou que os meninos entrassem lá para se proteger da tempestade - ordem que não foi obedecida pelo mais novo, que se protegeu com uma folha de sororoca. A entrada do pau oco era, na verdade, o próprio ânus de *Itâboho-ô'akîhi*, que se contraiu quando meninos entraram dentro de seu corpo. Assim, essa espécie de predação invertida de *Itâboho-ô'akîhi* foi consumada e os dois meninos foram devorados.

Voltando ao caso dos Baré depois desse parêntese, nota-se que os instrumentos e enfeites cerimoniais requerem uma série de cuidados, pois, como bem mostra Paulo Maia (2009: 168), mesmo depois de domesticados ou familiarizados, esses xerimbabos ainda retêm "traços marcantes de alteridade". Assim, o modo como esses xerimbabos são domesticados remete à expressão cunhada por Carlos Fausto de "predação familiarizante - esquema pelo qual relações predatórias convertem-se em relações assimétricas de controle e proteção" (Fausto, 2008: 330).



Para finalizar o presente capítulo, gostaria de sugerir que as operações xamânicas aplicadas em instrumentos e ornamentos rituais, bem como sobre suas matérias-primas animais (os pássaros domesticados), revelam uma dinâmica complexa envolvendo processos de identificação e diferenciação - ou, melhor, uma co-presença virtual de similaridade e diferença. Como busquei explicitar ao longo do presente trabalho, esse jogo complexo entre similaridade e diferença, ou entre unidade e diversidade (Hugh-Jones, 2010), parece ser um aspecto central na constituição de coletivos no Uaupés (desde o nível mais inclusivo, até o mais exclusivo).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como mencionado na introdução do presente trabalho, linhas de pesquisa relativamente novas na Antropologia, como os estudos focados sobre os recentes movimentos de "revitalização cultural" e as políticas de patrimonialização, são vias profícuas para tratar também temas clássicos da etnologia - como organização social, cosmologia, xamanismo, as noções ameríndias de pessoa e de dono, etc. Assim, parece inapropriado separar tais linhas de pesquisa, pois, como mostra Gallois (2007), as etnografias revelam "práticas tradicionais configurando sujeitos novos, práticas novas fazendo reemergir sujeitos tradicionais", de tal forma que os estudos antropológicos a respeito de recentes processos de objetivação da cultura explicitam que esta temática jamais pode ser abordada a partir de uma "simples oposição entre o 'tradicional' e o 'novo'" (Gallois, 2007: 99).

Constituindo o ponto central a partir do qual desenvolvi a presente pesquisa etnográfica, os *basá busá* revelaram questões relevantes não só para o contexto etnográfico mais específico do noroeste amazônico, mas também para etnologia das terras baixas de modo mais amplo. Nesse sentido, ao invés de fazer algo como um resumo ou balanço dos capítulos que antecedem essas considerações, gostaria de remeter o leitor a questões etnológicas mais gerais, tendo em vista uma aproximação de questões apontados pela presente pesquisa e debates suscitados por etnólogos que trabalham em outros contextos etnográficos.

É fato reconhecido pelos especialistas em etnologia que as tentativas de elaboração de modelos mais gerais acerca dos coletivos ameríndios acabam se mostrando pouco consistentes, considerando que salta aos olhos dos estudiosos a diversidade de modos de socialidade e regimes de conhecimento existente entre os povos das terras baixas da América do Sul. Dessa forma, alguns autores buscam trazer a diversidade para dentro de seus modelos interpretativos de caráter mais generalista, na tentativa de não construir tipos ideais excessivamente homogêneos. Esse foi o caso do trabalho desenvolvido por Carlos Fausto (2001), que tentou pensar nos diferentes modos de socialidade existentes entre os coletivos ameríndios a partir de uma distinção entre sistemas "centrífugos" e "centrípetos", concebidos enquanto regimes ideais de

reprodução social. Os sistemas centrífugos estariam voltados para a predação continuada e expansiva do exterior (tal como se observa entre os Jívaro, os Yanomami e grupos indígenas do tronco linguístico Tupi); enquanto os sistemas centrípetos teriam como base a acumulação e transmissão interna de riquezas e capacidades (como os grupos kayapó/mebêngôkre e os povos de línguas tukano orientais).

Não obstante, no nível das pesquisas etnográficas, mesmo um modelo mais sensível à diversidade, como o proposto por Fausto, apresenta inequívocas dificuldades para se sustentar, levando em consideração a complexidade que é intrínseca às redes de relações ameríndias. Como bem mostra a excelente etnografia feita por Cesar Gordon (2006) entre os Xikrin-Mebêngôkre do Cateté, a distinção entre sistemas centrípetos e centrífugos merece ser revista e nuançada, já que as relações de alteridade são fundamentais para apropriação de riquezas e capacidades consideradas essenciais para a constituição de grupos e pessoas mebêngokrê - e, como espero ter mostrado ao longo deste trabalho, esse também parece ser o caso dos grupos da família linguística tukano oriental.

Entre os grupos mebêngôkre, há uma série de itens materiais e imateriais imprescindíveis para a constituição de pessoas e para o estabelecimento de diferenciações entre grupos, segmentos de grupos e pessoas - conhecidos como *nekrêtx* entre os Kayapó e *nêkrêjx* entre os Xikrin. Os *nêkrêjx* dizem respeito aos "nomes bonitos", assim como a um conjunto de objetos, adornos e prerrogativas cerimoniais, considerados enquanto "riquezas". Os nomes e *nêkrêjx* são transmitidos verticalmente em linha materna entre os Mebêngôkre, estabelecendo diferenciações entre pessoas belas (*mejx*) e pessoas comuns (*kakrit*). O índice por excelência de tal diferenciação são os nomes portados pelas pessoas, distinguidos entre "nomes bonitos"<sup>101</sup> (*idji mejx*) e "nomes comuns" (*idji kakrit*) (Gordon, 2006: 89).

Similarmente aos nomes portados por pessoas de grupos de línguas tukano - adquiridos nas Casas de Transformação que, na verdade, são moradas de *wa'î masa* -, os primeiros "nomes bonitos" foram adquiridos dos peixes (Lea, 2012). Não obstante, o

---

<sup>101</sup> Cesar Gordon (2006) indica que para que a pessoa se torne verdadeiramente bela, é necessária a elaboração de um ritual que confirme cerimonialmente o nome bonito de sua matrilinearidade. Tal ritual é bastante dispendioso e exige a mobilização de diversos parentes reais e classificatórios dos pais da criança, sem os quais seria praticamente impossível produzir as condições materiais e os alimentos da cerimônia. Assim, segundo o autor, a esfera ritual entre os Mebêngôkre, além de ser impregnada de aspectos simbólicos, revela também aspectos econômicos e políticos, em virtude do alto grau de mobilização necessário para a realização de um ritual grande e belo.

processo de aquisição de novos nomes é mantido em fluxo pelos xamãs, que os obtêm em suas viagens noturnas. Segundo Vanessa Lea, os nomes, assim como as prerrogativas a eles associadas, constituem propriedade de pessoas das Casas organizadas por descendência matrilinear. Em cada geração, caso não haja alguém disponível na Casa para portar um "nome bonito", este pode ser cedido (para usufruto vitalício) a pessoas de outras matricasas, com a condição de que os nomes retornem aos membros da Casa de origem. Nesse sentido, como indica Carneiro da Cunha a respeito do sistema de nominação mebêngôkre, "nomes podem ser emprestados, custodiados, roubados e, provavelmente, predados ou conquistados" (2009 :362).

De acordo com Gordon, os *nêkrêjx* são concebidos como "*importações do exterior*" (2006 : 95, grifos do autor), pois foram conquistados, roubados ou adquiridos de outros sujeitos não-mebêngôkre (humanos e não-humanos), tanto no passado mítico, quanto no tempo histórico mais recente. Nesse sentido, o autor ressalta o caráter centrífugo intrínseco à socialidade mebêngôkre, incluindo nesse movimento direcionado ao exterior a apropriação das mercadorias dos brancos (*kubê*) por parte dos Xikrin e outros grupos mebêngôkre. Vale aqui citar um excerto extraído do trabalho etnográfico de Gordon:

Sugiro, por conseguinte, que há um problema geral da incorporação pelos Xikrin e Kayapó de capacidades exteriores, que se manifesta em múltiplos domínios, e que, portanto, a atual apropriação da cultura material dos brancos não é um simples *efeito* de mudanças históricas, mas tem conexões profundas com a cosmologia, com os modos de conceber e experimentar a relação com a alteridade, e com a constituição da pessoa e da coletividade mebêngôkre (*op.cit.*: 97. Grifo do autor).

Contudo, o autor indica que há uma inflexão particular no modo como a incorporação e a predação são manifestas entre os Mebêngôkre, distanciando-os significativamente dos complexos guerreiros-canibais descritos na Amazônia. A socialidade mebêngôkre não se limita ao seu aspecto centrífugo, pois o que é importado do exterior passa a circular entre os grupos e pessoas a partir de um mecanismo de transmissão vertical de riquezas, expresso em contextos rituais - revelando, portanto, o seu aspecto centrípeto. De modo importante, cabe apontar que o caráter centrípeto da socialidade mebêngôkre retroalimenta sua dimensão centrífuga, na medida em que, com o tempo, os *nêkrêjx* tendem a ser tornar comuns e coletivos, deixando de ser índices de distinção entre os Mebêngôkre. Assim, muitos itens apropriados do exterior, em um primeiro momento, circulam entre os grupos de maneira exclusiva e restrita, sendo centrais para a marcação de relações de prestígio e hierarquia entre os Mebêngôkre,

entretanto, a tendência de "comunização" dos bens de valor gera a necessidade de incorporação de novos itens que sejam distintivos, impulsionando, mais uma vez, a abertura do sistema ao exterior<sup>102</sup>.

Enfim, assim como entre os Mebêngôkre, a constituição de coletivos e pessoas tukano também depende de uma combinação entre a apropriação de capacidades, bens e conhecimentos de Outros, e a circulação interna de elementos materiais e imateriais que são considerados pelos grupos do noroeste amazônico como suas verdadeiras "riquezas". Por mais que os grupos tukano e mebêngokrê tendam a ser indicados pela literatura como casos exemplares de sistemas centrípetos nas terras baixas da América do Sul, não se pode ignorar o estatuto ontológico que o movimento horizontal perante o exterior assume entre esses grupos ameríndios, indicando um tema etnológico mais geral, na medida em que "a questão da diferença e da relação com o Outro, codificada em uma simbólica da predação, adquire valor central na constituição dos coletivos indígenas" (Gordon, 2006: 97). As narrativas míticas, os eventos históricos mais recentes, o modo como são constituídos coletivos e pessoas, os distintos especialistas xamânicos tukano, as relações estabelecidas entre pessoas e seus ornamentos e instrumentos rituais; enfim, uma série de questões tratadas nessa dissertação revelam, de forma inequívoca, a importância que processos de identificação e diferenciação assumem entre os povos de línguas tukano. Assim, espero ter deixado suficientemente claro neste trabalho que, no contexto etnográfico do noroeste amazônico, transmissão vertical e apropriação horizontal são processos igualmente relevantes, pois, se, por um lado, os ornamentos rituais podem ser considerados "posses inalienáveis" (Hugh-Jones, 2009; 2010; 2013) de clãs específicos, por outro, o saque de adornos de outros grupos parece ter sido uma das principais motivações de ataques guerreiros no passado. Ademais, se trabalhos como o de Stephen Hugh-Jones (1979; 1993; 1995) apontam que os rituais masculinos de iniciação enfatizam o idioma da descendência e da transmissão vertical de "riquezas", a etnografia de Paulo Maia (2009) mostra que, caso os participantes do ritual descumpram certas prescrições (entre elas, o jejum ritual), os

---

<sup>102</sup> Para dar um breve exemplo, cito a situação contemporânea dos Xikrin do Cateté, tal como descrita por Cesar Gordon: uma vez que as coisas dos brancos (dinheiro e mercadorias) passaram a ser largamente acessadas pela grande maioria das pessoas, certos "bens de luxo" se tornam "marcadores de diferença que se prestam a uma distribuição desigual" (Gordon, 2006: 401), como roupas de grife, relógios, carros importados, celulares, eletrodomésticos, etc. Segundo Gordon, esses itens de luxo tendem a ser acessados apenas pelos chefes e alguns de seus familiares, de tal forma que a apropriação diferencial de capacidades e coisas belas está ligada a uma busca por grandeza e "poder" - entendido pelo autor num sentido restrito, visto que tal poder não se apoia em nenhum mecanismo formal de coerção.

transgressores podem ser engolidos pelo próprio Jurupari. Como vimos nesta dissertação, tal potencial canibal não é exclusivo às flautas, pois, caso os ornamentos não sejam tratados de forma apropriada, eles podem devorar o dançarino.

## Bibliografia

- ALBERT, B. 1997. Ethnographic situation and ethnic movements. Notes on post-malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology*, 17(1).
- ANDRELLO, Geraldo. 2006 *Cidade do Índio: Transformação e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- \_\_\_\_\_. 2006b. “Nossa História esta escrita nas pedras. Conversando sobre cultura e patrimônio com os índios do Uaupés”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* 32: 130-151.
- \_\_\_\_\_. 2008. Hierarquias e alianças: política indígena no rio Uaupés. *Teoria & Pesquisa* XVIII(2):81-96.
- \_\_\_\_\_. 2010. “Falas, objetos e corpos. Autores Indígenas no alto rio Negro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 25(73):5-26.
- \_\_\_\_\_. 2011. Transformações da cultura no alto rio Negro. In: Seminário Tecnologia, Arte e Patrimônio na Amazônia. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). São Paulo-SP.
- \_\_\_\_\_. 2012. Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés. *Revista de Antropologia*. Vol. 55, nº1. São Paulo: USP.
- \_\_\_\_\_. 2013. Peixes e Pessoas: problemas cosmopolíticos no Uaupés. Comunicação realizada no XXXVII Encontro Anual da ANPOCS, 2013. Ms.
- ANDRELLO, Geraldo (org.). 2012. *Rotas de criação e transformação*. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN.
- ANDRELLO, Geraldo; FERREIRA, Tatiana A. 2014. Transformações da cultura no rio Negro (no prelo).
- ÅRHEM, Kaj. 1981. *Makuna social organization: A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Uppsala.
- \_\_\_\_\_. 1993. “Ecosofia Makuna”. F. Correa (org.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico Colomniano*. Bogotá: ICAN/CEREC, PP. 111-126
- \_\_\_\_\_. 1996. The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. In: P. Descola e G. Pálsson (orgs.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge. pp. 185-204.
- \_\_\_\_\_. 2002. “Prefacio”. *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna*, p. 9-13. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- ATHIAS, Renato. 2000. Hierarquia e Fragmentação: Análise das Relações Interétnicas no Rio Negro. Comunicação realizada no XXIV Encontro Anual da ANPOCS, 2000. Ms.
- \_\_\_\_\_. 2008. “Conhecimento, Ciência e Sabedores Indígenas no Alto Rio Negro”. In Matos de Noronha, N.; Athias. R. (orf). Recife: Ed. Universitária da UFPE.

- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: UduSP/Fapesp.
- BAYARU, Tõrãmu (Wenceslau Galvão) & Ñi, Guahari Ye (Raimundo Galvão). 2004. *Livro dos Antigos Desana –Guarari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira/Comunidade do Pato: FOIRN/ONIMRP. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 7)
- BIDOU, P. 1979. *Les Fils de L'Anaconda Céleste (Les Tatuyo)*. Édute de La Structure Socio-Politique. Thèse de 3e cycle, Paris: Université de Paris IV.
- BUCHILLET, Dominique. 1983. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*. Tese de. Université de Paris-X Nanterre.
- \_\_\_\_\_ 1986. The Situation of the Tukano Indians. *IWGIA Newsletter*, n° 45, pp. 19-27
- \_\_\_\_\_ 1987. *Personne n'est là pour écouter*. Les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Uaupés brésilien. *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, n° 12, pp. 7-32.
- CABALZAR, Aloisio. 2009. *Filhos da Cobra de Pedra*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- CABALZAR, Flora Dias. 2010. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste amazônico)*. Tese de Doutorado apresentada ao PPGAS/FFLCH. São Paulo: USP.
- CAETANO DA SILVA, Aline Scolfaro. 2012. *Falas Waikhana: conhecimento e transformações no alto rio Negro (rio Papuri)*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2005. Introdução. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n° 32 (Patrimônio imaterial e biodiversidade). Brasília (DF): IPHAN, Ministério da Cultura.
- \_\_\_\_\_ 2009. *Cultura com aspas - e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif.
- \_\_\_\_\_ 2012a. Apresentação. *Revista de Antropologia*. Vol. 55, n°1. São Paulo: USP.
- \_\_\_\_\_ 2012b. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*. Vol. 55, n°1. São Paulo: USP.
- CARVALHO, C.; MAIA, G; MAIA, L.; MENEZES, M. ATHIAS, R (orgs.). 2004. *Pamari-Masa: a origem do nosso mundo*. São Paulo: Saúde sem Limites.
- CAYÓN, Luis. *Penso, logo crio: a teoria makuna do mundo*. 2010. vii, 409 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- CHERNELA, Janet. 1982. Estrutura Social do Uaupés. *Anuário Antropológico* 81:59-69.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2010. A vida material das coisas intangíveis. Lima, Edilene C.; Coelho de Souza, Marcela (orgs.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília (DF): Athalaia.



- COLLIER, J. & ROSALDO, M. 1981. Politics and gender in simple societies. *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. S. Ortner & Whitehead (ed.), 275-329. Cambridge: University Press.
- DESCOLA, Ph. 2001. The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia. GREGOR, T. e TUZIN, D. (Ed.). *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press. p.91-114.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". In: Descola, Ph. & Pálsson, G. (Coordenadores), *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- DIAKURU; KISIBI. 1996. *A mitologia sagrada dos antigos Desana do grupo Wari Diputiro Põrã*. Coletânea de narrativas míticas organizada por D. BUCHILLET. Cucura: Unirt; São Gabriel da Cachoeira: Foirn. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 2).
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14(2):329-366.
- GALLOIS, Dominique T (org.). 2005. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp.
- GALLOIS, Dominique T. 2007. "Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental". *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI*, Brasília, v.4, n.2, p.95-116, dez. 2007.
- \_\_\_\_\_. 2012. Donos, detentores e usuários da arte gráfica *kusiwa*. *Revista de Antropologia*. Vol. 55, nº1. São Paulo: USP.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- GOLDMAN, Irving. 1979 [1963]. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Cubeo Hehénewa – Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York: Columbia University Press.
- GOLDMAN, Marcio. 1999. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 223-238.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem*. Economia e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- HARRISON, Simon. 1995. Anthropological Perspectives: On the Management of Knowledge. In: *Anthropology Today*, Vol. 11, No. 5. (Oct., 1995), pp. 10-14.
- \_\_\_\_\_. 1992. Ritual as intellectual property. *Man* 27:225-44.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (orgs.). 2007. *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London and New York: Routledge.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ 1993. "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan social Organisation". *L'Homme* 126-128: 95-120, número especial, La remontée de l'Amazone.
- \_\_\_\_\_ 1995. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia". In J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*, pp. 226-252. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ 1996. Shamans, prophets, priests and pastors. In N. Thomas & C. Humphrey (eds.), *Shamanism, history, and the state*, pp. 32-75. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- \_\_\_\_\_ 2001. The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment. *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*. T. Gregor & D. Tuzin (ed.), 245-278. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_ 2002. Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nominção no Noroeste Amazônico. *Mana* 8(2): 45-68.
- \_\_\_\_\_ 2004. Afterword. In: GOLDMAN, I. *Cubeo Hehenewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Columbia University Press, 2004, p. 405-412.
- \_\_\_\_\_ 2009. The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia. Granero, Fernando Santos (org.), *The Occult Life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 33-59). Tucson: University of Arizona Press.
- \_\_\_\_\_ 2010. Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialization en Amazonie. *Cahiers des Amériques Latines* 63-64:195-227.
- \_\_\_\_\_ 2013. Pandora's box – Upper Rio Negro style. EPPS, Patience; STENZEL, Kristine (coord). *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, Museu Nacional.
- \_\_\_\_\_ s.d. "Brideservice and the Absent Gift. Inédito. 28 pp.
- JACKSON, Jean. [1972] 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. São Paulo: Topbooks.
- LANA, Firmiano, LANA, Luiz. 1995. *Antes o Mundo não Existia: Mitologia dos antigos Desana-Kehíporã*. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT/FOIRN.
- LASMAR, Cristiane. 2005. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- LATOUR, Bruno. [1991] 1994. *Jamais fomos modernos – ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. RJ:Editora 34.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis. Os M-ebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1979] 1981. *A via das máscaras*. Lisboa, Editorial Presença.
- \_\_\_\_\_ 1986. "A noção de casa (1976-1977)" In *Minhas Palavras*. São Paulo, Editora Brasiliense. pp. 185-187.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma cosmologia Tupi". In: *Mana* 2 (2): 21-47.
- \_\_\_\_\_ 1999. "Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(40):43-52.
- MAIA, Paulo. 2009. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro* (AM). Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro-Museu Nacional. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional.
- MAIA, Moisés; MAIA, Thiago. 2004. *O conhecimento de nossos antepassados*. Uma narrativa Oyé. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: Foirn/COIDI (ISA/H3000). (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 6)
- MARTINI, A.; VELOSO, G.; MAIA, A. 2010. *Katisehé - Informativo do Movimento Indígena do Distrito de Iauaretê*, vol. 2, ed.1, agosto. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira, Am: FOIRN.
- MARTINI, André. 2008. *Filhos do Homem: a introdução da piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iauarete, rio Uaupes*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/IFCH. Campinas: Unicamp.
- \_\_\_\_\_ 2009. O retorno dos mortos: Uma narrativa sobre a repatriação dos ornamentos de dança do Rio Negro, AM. Relatório ISA/FOIRN, inédito.
- \_\_\_\_\_ 2011. O retorno dos mortos. RICARDO, B., RICARDO, F (ORGS) *Povos Indígenas do Brasil 2006-2011*. São Paulo: ISA.
- \_\_\_\_\_ 2012. O retorno dos mortos. Apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança (basá busá) do Museu do Índio, em Manaus, para o Rio Negro. *Revista de Antropologia*. Vol. 55, nº1. São Paulo: USP.
- MILLER, Joana. 2009. Things as Persons. Body Ornaments and Alterity among the Mamaindê (Nambikwara). Granero, Fernando Santos (org.), *The Occult Life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- ÑAHURI (Miguel Azevedo); KÛMARÕ (Antenor Nascimento Azevedo). 2003. *Dahsea Hausirõ Pora ukũsehe wiophease merãbueri turi*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.
- OLIVEIRA, Ana Gita; Andrello, Geraldo. (orgs). 2007 - *Dossiê Iphan no. 7 - Cachoeira de Iauaretê*. Brasília: Iphan.
- OVERING, Joanna; PASSES, Alan. 2000. *The anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in North Amazonia*. London/New York: Routledge.
- POZZOBON, Jorge. 2002. "Vocês, brancos, não têm alma". Histórias de fronteira. Belém: Universidade Federal do Pará, Museu Goeldi.
- RAMIREZ, Henri. 1997. *A Fala Tukano dos Ye'pâ-Masa*. Manaus:Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia.

- RAMOS, Danilo P. 2013. *Círculos de coca e fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP.
- RAMOS, José Barreto (org). 2012. *Utapiñoṗona Kuye Poseminiã Niromakaraye. Pássaros-adornos dos Filhos da Cobra de Pedra (Tuyuka)*. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: ISA/AEITU.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- REIS, Olavo. *A cruz do Turi*. 2013. Uma contribuição à etnografia do profetismo no rio Uaupés. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar.
- SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. 1997. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (partes 1 e 2). *Mana* 3/1 e 3/2.
- SEEGER, A. *et al.*. 1979. “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, nº 32, RJ.
- SOARES, Renato M. 2012. *Das comunidades à Federação: associações indígenas do alto rio Negro*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.
- SORENSEN, Arthur P. 1967. “Multilingualism in the Northwest Amazon”. *American Anthropologist*, vol. 69(6).
- STRATHERN, Marilyn. [1998] 2009. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- TENÓRIO, Higino, João Bosco Rezende e Flora Cabalzar (orgs.). 2005. *Wiseri Makañe Niromakañe* (Casa de Transformação, origem da vida ritual *Utapiñoṗona Tuyuka*). São Pedro Alto Tiquié/São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: AEITU/FOIRN/ISA.
- VAN VELTHEM, Lucia H. 1975. Plumária Tukano. Tentativa de análise. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*. Belém, v. 1, n.57, p. 1-29.
- \_\_\_\_\_. 2003. *O Belo é a Fera*. A estética da produção e da predação entre os Wayana. Lisboa: Assírio & Alvim, Museu Nacional de Etnologia.
- \_\_\_\_\_. 2012. Amerindian Arts in the Northwest Amazon. Augustat, Claudia (Ed.). *Beyond Brazil*. Johan Natterer and the Ethnographic Collections from the Austrian Expedition to Brazil (1917-1835). Vienna: Museum für Völkerkunde.
- VILAÇA, Aparecida. 1998. “Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari’ à luz do perspectivismo”. *Revista de Antropologia*, vol.41, n.1.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2 : 115-114.
- \_\_\_\_\_. 2002a. Imagens da natureza e da sociedade. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif.
- \_\_\_\_\_. 2002b. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif.

- \_\_\_\_\_ 2004. “Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in amerindian ontologies”. *Common Knowledge*, 10: 463-484.
- WAGNER, Roy. [1975] 2010. *A Invenção da Cultura*. Cosac Naify: São Paulo.
- WEINER, Anette. 1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping while giving*. Berkeley: University of California Press. 196 páginas.
- WRIGHT, Robin. 1981. “History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley”. Tese de Doutorado, Stanford University.
- \_\_\_\_\_ 2005. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras. 2005.

## **ANEXO I - Caderno de imagens de André Martini**

O retorno dos mortos: uma narrativa sobre a repatriação dos ornamentos de dança do Rio Negro, AM (caderno de imagens)

André Martini



Imagem 1 – Comitê da FOIRN responsável por encaminhar os ornamentos até Iauaretê se reúne no Centro de Capacitação em São Gabriel da Cachoeira, onde as peças estavam expostas desde Novembro de 2008.



Imagem 2 – Renato Matos Tukano, Luís Aguiar Tariana e ??? abrindo as bancadas de exposição para recolher os enfeites. Abaixo (3), Flautas de Osso de veado marcadas com registro do museu.





Imagem 4 – Caixa preparada com todos os ornamentos e a lista com os patrimônios de todas as peças repatriadas. Abaixo (5), grupo responsável pelo trabalho de acondicionamento das peças.







Imagem 6 – Caixa lacrada com os ornamentos, esperando a viagem na sala da diretoria da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira. Abaixo (7), ornamentos são acondicionados na voadeira do ISA, sob responsabilidade de Miguel Pena (Tukano).





Imagem 8 – Transporte terrestre entre as comunidades de Ipanoré e Urubuquara, no Rio Uaupés, a fim de evitar a cachoeira de Ipanoré. Abaixo (9), pequena movimentação de lideranças a espera dos ornamentos no porto principal de Iauaretê, no Rio Uaupés.





Imagem 10 – Adriano de Jesus Tariana (a esq) e Nivaldo Castilho Desana (a dir) recebem a caixa com os ornamentos no porto de Iauaretê. Abaixo (11), Laureano Maia Tukano e pequena comitiva retiram os ornamentos da COIDI e o transportam até a maloca da CERICI.





Imagem 12 – Laureano Maia, Erivaldo Cruz e Miguel Pena seguem o cortejo das peças até a maloca da CERCÍ. Abaixo (13), Erivaldo registra a chegada dos ornamentos, carregados por Laureano Maia.





Imagem 14 – Caixa com enfeites esperando dentro da maloca do CERCI a presença do público para ser aberta. Abaixo (15), Renato Matos, Guilherme Maia e Luis Aguiar rompem o lacre da caixa.





Imagem 16 – Sob as lentes do cinegrafista João Arimar Tariana, Guilherme Maia (dir, camisa branca) e Luis Aguiar (esq) distribuem os enfeites, que recebem basesehé de Laureano Maia (Dir, com cigarro); em primeiro plano, um pote de cerâmica originalmente usado para distribuir o alucinógeno Kaapi.



Imagem 17 – Os poucos moradores de Iauaretê que apareceram no dia da chegada dos enfeites se aproximam da mesa que os expõem.



Imagem 18 – Luis Aguiar (esq) transmite aos novos guardiões dos enfeites, Laureano e Guilheme Maia (centro) os procedimentos necessários para restaurar parte das peças, estes ensinados pelos Tuyuka residentes em São Gabriel da Cachoeira.





Imagem 19 – Os diferentes sentimentos que os enfeites provocaram: a melancolia de dona Maia do Socorro e a curiosidade da pequena Stefania, sua neta.



Imagem 20 – Guilherme Maia e Laureano Maia na antiga capela do Hospital São Miguel, trabalhando para trazer os enfeites de volta a vida. Abaixo (21), Guilherme Maia trocando as penas de garça do adorno de cabeça dos Baiaroa.





Imagem 22 – Laureano Maia limpando as penas de garça com mais de 75 anos de idade dos ornamentos de cabeça dos baiaroa; Abaixo (23), jogo completo de enfeites de cabeça dos baiaroa totalmente restaurados (física e xamanicamente) na primeira festa utilizando os enfeites.





Imagem 24 – antes do início das danças rituais de baiaroa Desana, Tukano e Tariana, jovens de lauretê observam maravilhados os enfeites recuperados. Ao fundo, iluminado, Laureano Maia com pré-para mentação para receber os convidados.



Imagem 25 – a esquerda, Baia Raimundo Galvão Desana recebe caxiri das mulheres antes de iniciar a primeira dança com os Basá Busá; abaixo (26), o grupo baiaroa Desana dançando Kapiwaia, enquanto as mulheres se preparam para fazerem companhia aos homens.





Imagem 27 – grupo Desana dançando Kapiwaia com os ornamentos repatriados. A direita, cinegrafista João Alimar registra a festa. Abaixo (28), grupo baiaroa Tariana recebe as peças usadas pelos Desana para dançarem seu Kapiwaia.





Imagem 29 – Adriano de Jesus Tariana é ajudado por Miguel de Jesus Tariana.



Imagem 30 – Adriano de Jesus mostrando a alegria, tema da festa com os enfeites restaurados. Em primeiro plano, jovem fatasmagórico observa os velhos em seu dia. Abaixo (31), Severiano Castilho, Kumu Desana (em pé) agradece ritualmente à hospitalidade ao sr. Guilherme Maia.

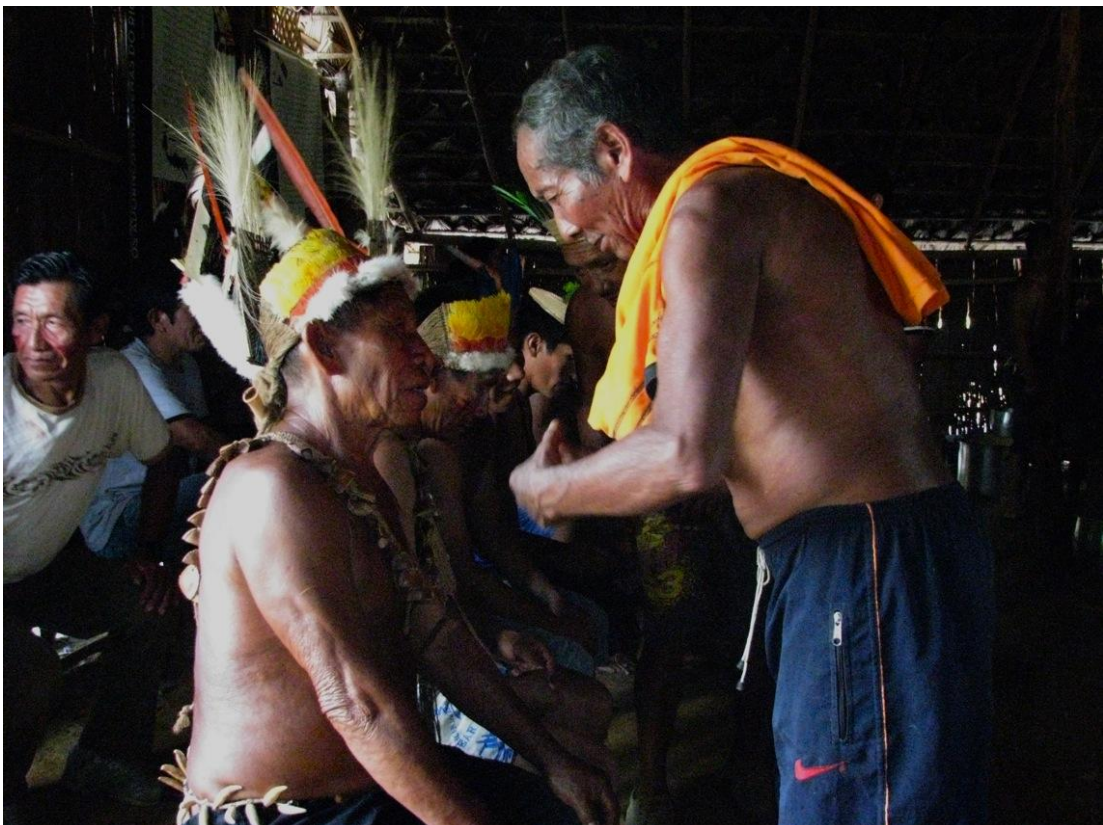






Imagem 32 – Sob as lentes do cinegrafista João Alimar, Kumu Desana faz um dos muitos discursos de regozizo pela reapropriação dos ornamentos sabrados; abaixo (33) grupo Tukano amarra os Kitio antes de iniciarem seu Kapiwaia.





Figura 34 – Laureano Maia (centro) e Guilherme Maia (dir) dançando o Kapiwaia Tukano paramentados.  
Abaixo (35), todo o grupo Tukano.



**ANEXO II - Fichas técnicas de identificação de bens de acervos etnográficos para instrução de processos de inventário e salvaguarda de patrimônio cultural**

**DEPARTAMENTO DE PATRIMÔNIO IMATERIAL / IPHAN**

**FICHA TÉCNICA DE IDENTIFICAÇÃO DE BENS DE ACERVOS ETNOGRÁFICOS PARA INSTRUÇÃO DE PROCESSOS DE INVENTÁRIO E SALVAGUARDA DE PATRIMÔNIO CULTURAL**

**INSTITUIÇÃO ONDE É FEITO O INVENTÁRIO:** Patronato Santa Terezinha / Irmãs Maria Auxiliadora

**NÚMERO DA FICHA:**

**NÚMERO DOS ARTEFATOS:**

**NÚMEROS DE TOMBO:**

“faixas frontais emplumadas”

TK 63261

BR 63325

BR 63724

TK63228

TK 63260

“hastes de pluma branca (parte inferior da plumária)”

63723

63722

S/N

63720

63 718

63724

**REGISTRO GERAL:** **tem que ver o que está escrito sobre a peça no livro de Tombo**

<b>1. IDENTIFICAÇÃO DA PROCEDÊNCIA</b>	
A) COMUNIDADE:	sem indicação da comunidade de origem
B) LOCALIZAÇÃO:	Uaupés (Caiari) <b>checar</b> , boa parte deles vem dos Bara do Alto Rio Tiquié
C) COMPLEMENTO:	Estes objetos são reconhecidos como originários de povos indígenas da região do rio Uaupés / Caiari, do lado brasileiro, incluídos os povos da família lingüística Tukano Oriental (Tukano, Wanano, Barasana, Desana, Tuyuka, Arapaso, Mirititapuya, Piratapuia...) e povos da família lingüística Aruak (Baniwa, Kuripako, Tariana). Conhecedores da história deste acervo poderiam oferecer detalhes sobre a procedência. Segundo o Livro de Tombo,
<b>2. IDENTIFICAÇÃO DO ARTEFATO ETNOGRÁFICO</b>	
A) IDENTIFICAÇÃO:	mapua ou pesaro (cangatara)
B) CLASSIFICAÇÃO:	adorno ritual  Categoria artesanal: objeto ritual / adorno plumário  Denominação: faixa frontal emplumada
C) AUTOR:	sem indicação de autoria
D) DESCRIÇÃO SUMÁRIA (MATERIAL, TÉCNICA)	<p>Tira ou faixa emplumada, que se usa na frente, amarrada no occipício, em combinação, no caso dos índios tukano, com vários adornos occipitais (plumárias, osso e cordas de pelo de macaco). A faixa corresponde a um tecido de tucum ( sendo que a urdidura predomina aparente em ambas as faces, ocultando a trama), tecido em tear. A partir do acabamento do tecido (<u>costura transversal, algumas vezes englobando uma vareta roliça de paxiúba para melhor sustentação da faixa</u>), os <u>fios da urdidura ficam livres, sendo unidos pelas extremidades através de amarração de tucum</u> ou fio de curauá untado com breu. Através dessa mesma amarração estaria fixada, de cada lado, uma corda mais ou menos fina de pelo de macaco. Estas cordas servem para amarrar o adorno no occipício</p> <p>Na emplumação, segundo Koch-Grunberg, “uma faixa de penas vermelhas é circundada, na parte superior por uma faixa de penas amarelas e, na parte inferior, por uma faixa de penugem branca de urubutinga ou outro”. Fieiras e hastes emplumadas elaboradas separadamente (duas fieiras de penas amarelas superiormente, uma fieira de penas vermelhas abaixo, uma haste de plumas brancas inferiormente) são costuradas ao tecido de suporte.</p> <p>Inferiormente a emplumação branca é costurada com fina fibra em apenas uma das faces de uma</p>

haste ou tala fina de tururi, mais flexível, segundo técnica de amarração em apenas uma das faces da haste, de plumas, chamada emplumação embricada.

E) MOTIVOS DECORATIVOS - comentários gerais sobre o conjunto

F) OUTRAS PARTICULARIDADES:

Aparentemente, são feitas fieiras de pena sem cordel base, a amarração entre elas sendo feita com cordel intermediário, na parte inferior da pena. Nessa mesma altura as fieiras são costuradas ao tecido, em intervalos maiores. Ajuda na fixação destas fieiras ao forro ou suporte tecido a técnica aparente onde o cálamo de cada pena é encaixado numa linha longitudinal da trama. (fieira de penas com cordel intermediário, com encaixe do canhão das penas; Berta Ribeiro pág. 137: “técnicas de amarração”)

No entanto, segundo Koch-Grunberg, “as penas com suas hastes dobradas estão amarradas, sobrepostas na maneira de telhas, na faixa tecida com fios de fibras”

Penas das fieiras amarelas e vermelha são cortadas horizontalmente nas pontas.

Na fieira amarela inferior, bem no meio da faixa, existe sempre uma pena vermelha, chamada de “porta do mapua”, ou mapua sope em tuyuka.



FORMAS DE USO: Uma série de adornos cerimoniais dorsais são complementares à faixa emplumada usada na frente (BR).

G) MATERIAS-PRIMAS NATURAIS:

Em geral, estes artefatos apresentam **fios de tucum tecido, fios de fibras de tucum ou curauá mais grosso, penas de arara vermelha e amarela; penugens brancas de garça, pato ou urumutum; cordas de tucum e pelo de macaco.**

H) MATÉRIAS-PRIMAS INDUSTRIAIS: ausentes matérias-primas industriais

I) DIMENSÕES (cm):

TK 63261 46.5X11,5cm

Corda solta n. TK 63391 129cm

Corda presa n tm 63392 117cm

BR 63325

79X13cm

BR 63724

66X10cm

PESARO

TK63228

50X12cm

TK 63260

PESARO

Hastes de plumas brancas

BR 63723

45,5cm

BR 63712

40cm

BR 63722

43,3cm

SEM NUMERO

38X5cm

ESTADO DE CONSERVAÇÃO:

TK 63261 46.5X11,5cm RUIM

Corda solta n. TK 63391 129cm

Corda presa n tm 63392 117cm

BR 63325 REGULAR

79X13cm

BR 63724 PÉSSIMO

66X10cm

PESARO RUIM

TK63228

50X12cm

TK 63260 RUIM

PESARO

#### OBSERVAÇÕES:

##### **Comentário geral sobre o estado de conservação**

O suporte tecido, os informantes avaliam que estão em boas condições, embora o tecido apareça em geral escurecido e bem amaciado. Não há avarias no tecido, embora estejam faltando em vários casos as varetas de sustentação nas costuras laterais de acabamento do tecido; ausentes também em alguns casos a amarração das extremidades livres dos fios da urdidura. Na maioria dos casos esta amarração está presente, mas as cordas que também são aí fixadas estão ausentes ou avariadas.

Quanto à plumária, a conservação é bem pior. Em todos os casos as penas estão escurecidas, manchadas e sem brilho, exceto em um artefato que mantém o brilho das penas. Penas vermelhas e amarelas pouco, ou muito conforme o caso, corroídas nas bordas.

Falhas (penugens ausentes) frequentes de penugens brancas nas hastes inferiores. Às vezes esta haste está descosturada do suporte. Observamos em um dos artefatos que a faixa de penas vermelhas também está amarrada sobre uma haste flexível costurada ao tecido, enquanto as faixas amarelas corresponderiam sempre a fieiras de penas costuradas ao tecido. No caso das penas amarelas, há casos em que restaram apenas o cálam e base das penas, deixando aparente a amarração, em geral oculta no adorno bem conservado.

As talas de pluma branca que compõem a linha inferior da faixa emplumada, aparecem muitas delas relativamente conservadas, apenas com manchas de escurecimento e indícios de prensamento (amassadas em um só sentido). Em algumas, no entanto, as fibras que amarram as plumas na haste estão entrecortadas e dessa forma, as plumas caíram nestes segmentos. A haste de uma delas está quebrada ao meio.

### **3. IDENTIFICAÇÃO DO OBJETO MUSEAL**

#### **4.**

A) LOCALIZAÇÃO DO OBJETO (EXPOSTO, ARMAZENADO, OBSERVAÇÕES):

## B) DOCUMENTAÇÃO ESCRITA

Não pudemos consultar o livro de tombo na ocasião da visita. Posteriormente acessamos duas cópias xérox, uma de consultor do IPHAN Manaus, uma de Geraldo Andrello (ISA).

### Termos mais usados no livro de tombo

faixa frontal emplumada

faixa frontal emplumada - coroa dos velhos penas vermelhas, amarelas e branca

faixa frontal emplumada (coroa dos velhos)

faixa frontal emplumada (coroa dos velhos)

faixa frontal emplumada (coroa dos velhos)

### Termo mais usado no livro da Berta Ribeiro

“faixa frontal emplumada – coroa dos velhos, penas vermelhas, amarela e branca sobre tecido”

## C) DOCUMENTAÇÃO GRÁFICA

Tanto para documentação escrita quanto gráfica, consultar especialmente:

i) Dicionário do Artesanato Indígena de Berta Ribeiro, contendo muitas ilustrações (de Hamilton Botelho Malhano), publicado pela Editora Itatiaia (Belo Horizonte) e Edusp (São Paulo), em 1988. (grampo da cabeleira)

ii) Koch-Grunberg, Dois Anos entre os Índios. Especialmente capítulo da viagem a Pari-Cachoeira e Alto Rio Tiquié.

iii) ....

## D) INFORMAÇÕES VERBAIS

Consultar irmãs, outros estudiosos destas coleções, etc. Na ocasião não foi possível.

Os informantes neste inventário comentam que os mesmos fios da urdidura, que ficam livres nas extremidades, poderiam ser torcidos entre si resultando nas cordas que amarrariam a faixa frontal no occipício. No entanto, em todos os artefatos, o que se observa são cordas independentes com este fim, de pelo de macaco, fixadas à faixa frontal através da mesma amarração das extremidades livres do conjunto de fios da urdidura.

As penas vermelhas são de arara. Quanto à origem das penas amarelas e brancas na emplumação da faixa, informam ser a amarela de arara ou de japu, e a branca, penugem de garça ou pato. Depois de alguma reflexão, de que esse conjunto de penas coloridas pode ser chamado de mahapuari, deduzem que as amarelas devem ser também de arara.

A tala emplumada de penugem branca, agora dizem que são de garça, mas ontem diziam, para hastes localizadas isoladamente, ser penugem de pato, gavião...

“A principal arara é a vermelha. Amarela é arara de segunda categoria”.

“Vai ser fácil hoje [reformular estes artefatos], porque as mulheres têm agulha, vai ser fácil agora. Eu nunca conheci isso, para tecer. É fácil tecer”, está dizendo seu Laureano, “só com um novelo de tucum já dá para fazer. Estende no tear. Quando o tecido estiver pronto, completo, começa a colocar essas penas de arara. Terminado tudo, tem que preparar a haste de penugens brancas”.



Quando os informantes viram estas hastes isoladas da faixa frontal, em alguns “pacotes” de “grampos de pluma de garça”, disseram que seriam usados como adorno dorsal por jovens ainda não iniciados, no lugar dos outros “grampos” que descrevemos.

#### **4. IDENTIFICAÇÃO DO INVENTÁRIO**

A) IDENTIFICAÇÃO INDÍGENA: Laureano Maia (Tukano), Adriano de Jesus(Tariano), Luis Aguiar (Tariano).

B) INVENTARIANTE: Geraldo Andrello (ISA), Flora Dias Cabalzar, Ana Gita de Oliveira (IPHAN).

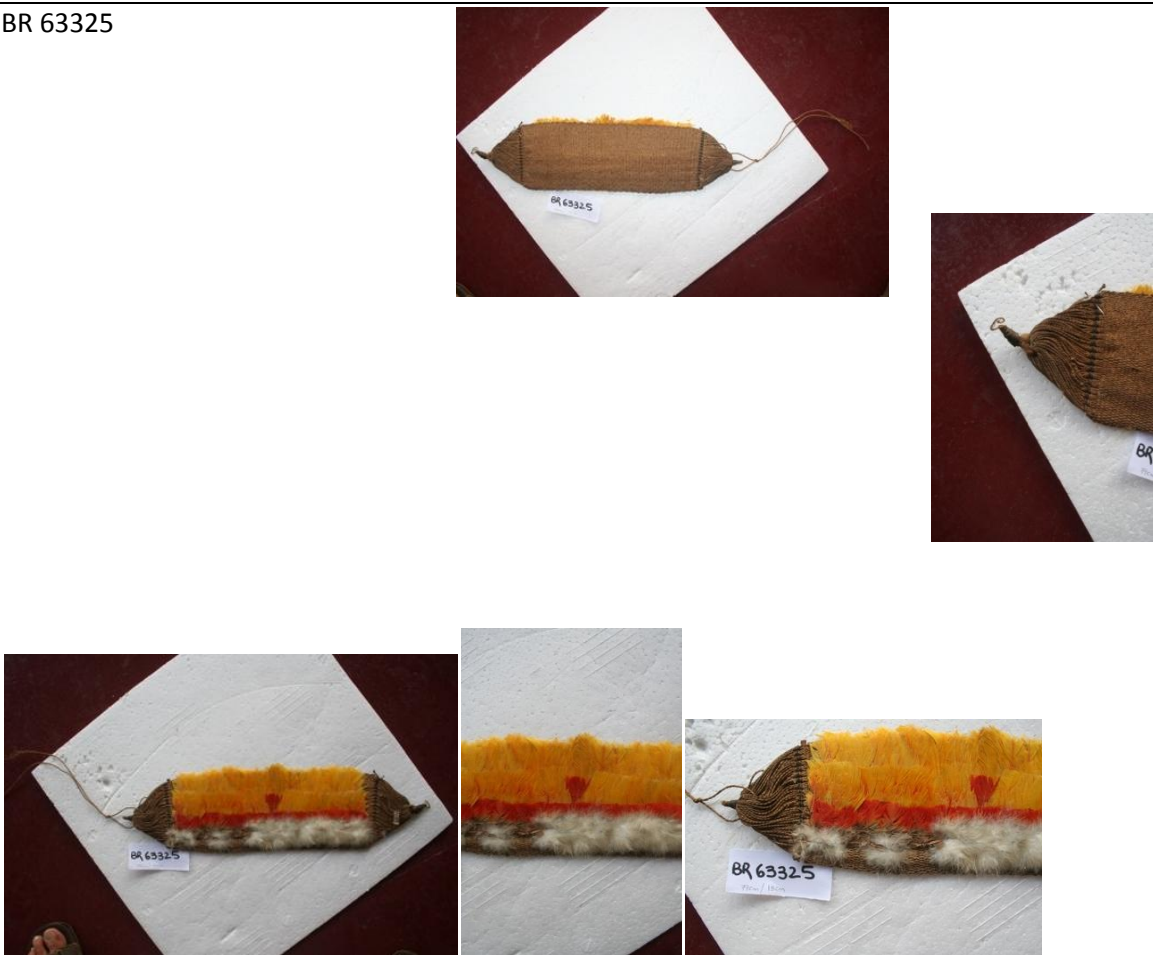
C) LOCAL E DATA DO INVENTÁRIO: Manaus/AM, 10 a 12 de setembro de 2007.

Fotos de cada artefato

TK 62261



BR 63325



BR 63724



TK 63228 (dia 3)





TK 63260 (dia 3)



TALAS EEMPLUMADAS DE GARÇA

63723



63722



S/N



63720



63 718



63724



DEPARTAMENTO DE PATRIMÔNIO IMATERIAL / IPHAN

FICHA TÉCNICA DE IDENTIFICAÇÃO DE BENS DE ACERVOS ETNOGRÁFICOS PARA INSTRUÇÃO  
DE PROCESSOS DE INVENTÁRIO E SALVAGUARDA DE PATRIMONIO CULTURAL

**INSTITUIÇÃO ONDE É FEITO O INVENTÁRIO:** Patronato Santa Terezinha / Irmãs Maria  
Auxiliadora

**NÚMERO DA FICHA:** 010.07

**NÚMERO DOS ARTEFATOS:** 010.01.07

**NÚMEROS DE TOMBO:** TK 63549

**REGISTRO GERAL:** **tem que ver o que está escrito sobre a peça no livro de Tombo**

<b>2. IDENTIFICAÇÃO DA PROCEDÊNCIA</b>
A) COMUNIDADE: sem indicação da comunidade de origem
B) LOCALIZAÇÃO: Uaupés (Caiari)
C) COMPLEMENTO: Estes objetos são reconhecidos como originários de povos indígenas da região do rio Uaupés / Caiari, do lado brasileiro, incluídos os povos da família lingüística Tukano Oriental (Tukano, Wanano, Barasana, Desana, Tuyuka, Arapaso, Mirititapuya, Piratapua...) e povos da família lingüística Aruak (Baniwa, Kuripako, Tariana). Conhecedores da história deste acervo poderiam oferecer detalhes sobre a procedência. Segundo o livro de Tombo, as iniciais TK correspondem a artefatos originários do rio Caiari (Uaupés).
<b>2. IDENTIFICAÇÃO DO ARTEFATO ETNOGRÁFICO</b>
A) IDENTIFICAÇÃO: colar de quartzo
B) CLASSIFICAÇÃO:

<p>Categoria artesanal: objeto ritual / adornos de materiais ecléticos do tronco</p> <p>Denominação: colar de pingente de quartzo</p>
<p>C) AUTOR: sem indicação de autoria</p>
<p>D) DESCRIÇÃO SUMÁRIA (MATERIAL, TÉCNICA)</p> <p>Segundo Berta Ribeiro (pág. 167) . “Adorno do pescoço constituído de um cilindro de quartzo leitoso, perfurado junto ao ápice, ladeado de um feira de contas graúdas negras, perfuradas e enfiadas num cordel: . no entanto neste caso o quartzo está ledeado por um feira de uma conta negra e um dente de mamífero, de cada lado.</p>
<p>E) MOTIVOS DECORATIVOS - comentários gerais sobre o conjunto</p> <p>Segundo sr. Laureano, “Esse dente é muito original, muito diferente dos dentes do cinto. Esse é original, o outro é de queixada, porco, onça. Ele é original mesmo. Nossos avos não tinham espingarda, só zarabatana... então onde iam conseguir esse dente? Gente-Onça vira onça só para matar pamuri masa, e tirar os dentes deles. Esse é original mesmo”.</p> <p>A semente seria, segundo estes informantes: “ de .... qualquer frutazinha dura que tiraram cortaram e colocaram aí”.</p>
<p>F) OUTRAS PARTICULARIDADES:</p> <p>Segundo Tenório (org),2005 “Os antigos quebravam o quartzo com machado de pedra. Homens que têm mais filhas mulheres conseguem tirar pedaços maiores. No mesmo local racham e lascam o quartzo, com pedra mesmo. Em casa, vão polindo pouco a pouco, sixando com folhas de língua-de-onça (yai yemerō). Gente de muito longe vinha buscar essas lixas nesse igarapé Cabari do alto Tiquié. ...Para furar o quartzo, marcam o local com cinza e um pouco de sal ou areia. Depois friccionam com talo de sororoca, que é duro com opaxiúba, mais forte que um vergalhão de ferro. Pode levar de dois meses até um ano para furar. Quando acabam de furar, começam a procurar sementes pretas de kirika, um cipó com folha parecida com maniva, para compor o colar. ... O cordão do colar é fado com curaúa vermelho ou curauá Waipu (surubim. Como dava muito trabalho para fazer, ... eles são hoje muito valorizados. Por isso é caro para comprar ... Só o baya deve usar esse colar”.</p>
<p>G) MATERIAS-PRIMAS NATURAIS:</p> <p>Quartzo, semente, tucum</p>
<p>H) MATÉRIAS-PRIMAS INDUSTRIAIS: ausentes matérias-primas industriais</p>
<p>I) DIMENSÕES (cm): quartzo 10 cm; dentes 7 cm; cordel 20 de comprimento</p>

J) ESTADO DE CONSERVAÇÃO: bom
K) OBSERVAÇÕES: -----
<b>5. IDENTIFICAÇÃO DO OBJETO MUSEAL</b>
A) LOCALIZAÇÃO DO OBJETO (EXPOSTO, ARMAZENADO, OBSERVAÇÕES): Armazenado em embalagem tendo isopor como base, embrulhado com papel manteiga.
B) DOCUMENTAÇÃO ESCRITA Não pudemos consultar o livro de tombo na ocasião da visita. Posteriormente acessamos duas cópias xérox, uma de consultor do IPHAN Manaus, uma de Geraldo Andrello (ISA). Vocabulário mais presente nas fichas de Tombo: “quartzo” ou “mica(mineral) uso ritual do pagé; quartzo (mineral de rocha) usado do pagé; quartzo (mineral) usado pelo pagé em rituais de cura; seixo usado pelo pagé em rituais”.
C) DOCUMENTAÇÃO GRÁFICA Tanto para documentação escrita quanto gráfica, consultar especialmente: i) Dicionário do Artesanato Indígena de Berta Ribeiro, contendo muitas ilustrações (de Hamilton Botelho Malhano), publicado pela Editora Itatiaia (Belo Horizonte) e Edusp (São Paulo), em 1988. (grampo da cabeleira) ii) Koch-Grunberg, Dois Anos entre os Índios. Especialmente capítulo da viagem a Pari-Cachoeira e Alto Rio Tiquié. iii) Tenório (org), 2005. Wiseri makañe niromakañe. Casas de Transformação. Origem da vida ritual Utapinozona Tuyuka.
D) INFORMAÇÕES VERBAIS Consultar irmãs, outros estudiosos destas coleções, etc. Na ocasião não foi possível.
<b>4. IDENTIFICAÇÃO DO INVENTÁRIO</b>
A) IDENTIFICAÇÃO INDÍGENA: Laureano Maia (Tukano), Adriano de Jesus (Tariano) , Luis Aguiar (Tariano).



B) INVENTARIANTE: Geraldo Andrello (ISA), Flora Dias Cabalzar, Ana Gita de Oliveira (IPHAN).

C) LOCAL E DATA DO INVENTÁRIO: Manaus/AM, 10 a 12 de setembro de 2007.



E) FOTOS: Flora Dias Cabalzar.

DEPARTAMENTO DE PATRIMÔNIO IMATERIAL / IPHAN

FICHA TÉCNICA DE IDENTIFICAÇÃO DE BENS DE ACERVOS ETNOGRÁFICOS PARA INSTRUÇÃO  
DE PROCESSOS DE INVENTÁRIO E SALVAGUARDA DE PATRIMONIO CULTURAL

**INSTITUIÇÃO ONDE É FEITO O INVENTÁRIO:** Patronato Santa Terezinha / Irmãs Maria  
Auxiliadora

**NÚMERO DA FICHA:** 011.07

**NÚMERO DOS ARTEFATOS:**

011.01.07

011.02.07

**NÚMEROS DE TOMBO:**

011.01.07	RI 63 4222
011.02.07	RI 631223

**REGISTRO GERAL:** tem que ver o que está escrito sobre a peça no livro de Tombo

<b>3. IDENTIFICAÇÃO DA PROCEDÊNCIA</b>
A) COMUNIDADE: sem indicação da comunidade de origem
B) LOCALIZAÇÃO: Uaupés (Caiari) <b>checar</b> pois as iniciais nos números de Tombo têm algum sentido... não será RI correspondente a Rio Içana??
C) COMPLEMENTO: Estes objetos são reconhecidos como originários de povos indígenas da região do rio Uaupés / Caiari, do lado brasileiro, incluídos os povos da família lingüística Tukano Oriental (Tukano, Wanano, Barasana, Desana, Tuyuka, Arapaso, Mirititapuya, Piratapuia...) e povos da família lingüística Aruak (Baniwa, Kuripako, Tariana). Conhecedores da história deste acervo poderiam oferecer detalhes sobre a procedência. Segundo o Livro de Tombo,

<b>2. IDENTIFICAÇÃO DO ARTEFATO ETNOGRÁFICO</b>
A) IDENTIFICAÇÃO: cinto de dente de onça
B) CLASSIFICAÇÃO:  Categoria artesanal: objeto ritual / adornos de materiais ecléticos do tronco  Denominação: cinto de dentes de onça
C) AUTOR: sem indicação de autoria
D) DESCRIÇÃO SUMÁRIA (MATERIAL, TÉCNICA)  “Atavio de cintura de dentes de mamífero feito exclusivamente de dentes e onça e macaco... perfurados na raiz, são depois enfiados numa corda, apresentando a fieira de dentes em toda a volta (Berta Ribeiro).  Segundo os inventariantes tukano e tariana: “Cordão grosso da base do cinto, de curauatá. Amarração dos dentes por cima também de fibra de curauá. Os dentes são de diferentes animais, maiores no centro e menores na beira (queixada, onça,...)”  Os dentes têm um orifício na base, por onde teriam sido limpados, para então poder se fazer os furinhos laterais finos por onde passa o cordão base. dente apresenta na base dois furinhos que são atravessados pelo cordão fino. Um fio de tucum ou curaua bem fino faz, supostamente, um cordel de dentes para pendurar do cordão base do cinto. Cada
E) MOTIVOS DECORATIVOS - comentários gerais sobre o conjunto
F) OUTRAS PARTICULARIDADES:  Segundo Tenório (org, 2005): “Estes cintos podem ser feitos com dentes de onça-de-bando (neniroa), de onça pintada, onça folha-de-sororoca, onça piontada grande, onça vermelha, onça eōyaiwa, ou com dentes de porco-queixada. Para faze-os, nossos avós matavam as onças neniroa, aquelas que andam em bando. .. Faziam um cercado bem resistente. Quando elas entravam nessa armadilha, fecharam o cercado, matando-as para tirar os dentes.... Depois de montar a armadilha, matavam cotia, colocavam para cozinhar e deixavam derramar o caldo. Ao anoitecer, vinha trovoes, ventanias, paus caindo. Camarões, caranguejos e peixes vinham subindo pelo rio, transformando-se em onças-de-bando. Assim conseguiam matar muitas onças.... Cozinha-se a cabeça para afrouxar os dentes. Ainda deixam secar no sol e, só depois, extraem os dentes. Furam os dentes e enfiam no cordão de curauá fiado com pelo de macaco. Depois de tirar os dentes, também tiram ossos da coxa e do antebraço para outros usos” (2005, pág. 174).  FORMAS DE USO:  Segundo Koch-Grunberg: “Sobre as ancas usavam como um cinto precioso um enfiada de dentes de onça ou de porco selvagem [167 <b>cintos para dança, feitos de dentes de macacos, javali e onça</b> ], na parte da frente do cinto prendia um <b>avental largo de entrecasca</b> branca, pintado com motivos de cor vermelha e raras vezes desenhos azuis [fig 168 aventais de dança, feitos de entrecasca pintada, usados pelos homens. A parte do meio do avental é plissada; a parte do alto

dobrada, fica presa debaixo do cinto.‘; fig 169 tanguinhas de miçangas para as mulheres].”
G) MATERIAS-PRIMAS NATURAIS: dente de onça, dente de queixada, curauá
H) MATÉRIAS-PRIMAS INDUSTRIAIS: ausentes matérias-primas industriais
I) DIMENSÕES (cm): 1m a 140 cm de comprimento
ESTADO DE CONSERVAÇÃO: péssimo
<p>OBSERVAÇÕES:</p> <p>Os dois artefatos apresentam vários dentes faltando, a amarração dos dentes por cima do cordão-base estando danificadas em vários pontos. Em um deles um dente está solto ao lado do artefato. Em ambos aparecem em certos trechos, apenas vestígios da amarração que sustenta os dentes. Inscrição do numero de Tombo num dos dentes de cada cinto, em um caso apenas no dente, e não na embalagem do museu, onde consta estar sem número (S/N).</p> <p>RI 63 4222 inscrito num dos dentes, mas não na embalagem do museu</p>
<b>6. artefato apresnetalIDENTIFICAÇÃO DO OBJETO MUSEAL</b>
<p>A) LOCALIZAÇÃO DO OBJETO (EXPOSTO, ARMAZENADO, OBSERVAÇÕES):</p> <p>Armazenado sobre placas de isopor, o conjunto embrulhado com papel manteiga.</p>
<p>B) DOCUMENTAÇÃO ESCRITA</p> <p>Não pudemos consultar o livro de tombo na ocasião da visita. Posteriormente acessamos duas cópias xérox, uma de consultor do IPHAN Manaus, uma de Geraldo Andrello (ISA).</p> <p>Vocabulário mais presente nas fichas de Tombo: : “cinto de dente de mamífero”</p>
<p>C) DOCUMENTAÇÃO GRÁFICA</p> <p>Tanto para documentação escrita quanto gráfica, consultar especialmente:</p> <p>i) Dicionário do Artesanato Indígena de Berta Ribeiro, contendo muitas ilustrações (de Hamilton Botelho Malhano), publicado pela Editora Itatiaia (Belo Horizonte) e Edusp (São Paulo), em 1988. (grampo da cabeleira)</p> <p>ii) Koch-Grunberg, Dois Anos entre os Índios. Especialmente capítulo da viagem a Pari-Cachoeira</p>

e Alto Rio Tiquié.

iii) Tenório, org. (2005). Wiseri makañe niromakañe. Casas de Transformação. Origem da vida ritual \*tapinopona Tuyuka.

#### D) INFORMAÇÕES VERBAIS

Consultar irmãs, outros estudiosos destas coleções, etc. Na ocasião não foi possível.

### 4. IDENTIFICAÇÃO DO INVENTÁRIO

A) IDENTIFICAÇÃO INDÍGENA: Laureano Maia (Tukano) Adriano de Jesus (Tariano), Luis Aguiar (Tariano)

B) INVENTARIANTE: Geraldo Andrello (ISA) Flora Dias Cabalzar, Ana Gita de Oliveira (IPHAN).

C) LOCAL E DATA DO INVENTÁRIO: Manaus/AM, 10 a 12 de setembro de 2007.

RI 63 4222





RI



631223

