



UFAM UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS-UFAM



**INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS-IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA-
PPGSCA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**ARTE RUPESTRE DA ANCESTRALIDADE KUBEO YURI PÃRÃMENA:
UM ESTUDO SOBRE OS PETROGLIFOS DO WAKAIPANI NA REGIÃO
DA COMUNIDADE AÇAÍ, ALTO RIO UAUPÈS/AM**

Mestrando: José Rodrigues Gonçalves

Bolsista: FAPEAM

Orientador: Michel Justamand

Coorientador: Raoni Valle

Manaus – AM

2025

JOSÉ RODRIGUES GONÇALVES (MANUDA)

**ARTE RUPESTRE DA ANCESTRALIDADE KUBEO *YURI PÃRÂMENA*:
UM ESTUDO SOBRE OS PETROGLIFOS DO WAKAIPANI NA REGIÃO
COMUNIDADE AÇAÌ, ALTO RIO UAUPÈS-AM**

Dissertação de Mestrado apresentado aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, sob a orientação do Prof. Dr. Michel Justamand e coorientação do Prof. Dr. Raoni B. M. Valle.

Manaus – AM

2025

José Rodrigues Gonçalves (Manuda)

Arte rupestre da ancestralidade Kubeo *Yuri Pārāmena*: um estudo sobre os petróglifos do *Wakaipani* na região comunidade Açai, alto rio Uaupès-Am

Dissertação de Mestrado apresentado aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de pesquisa 1, sob a orientação do Prof. Dr. Michel Justamand e coorientação do Prof Dr. Raoni B. M. Valle.

Aprovado em **30 de Maio de 2025**.

Prof.º Dr. Caio Augusto Teixeira Souto – Presidente
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof.º Dr. Sidnei Clemente Peres – Membro Interno
Universidade Federal do Amazonas – PPGSCA-UFAM e PPGA-UFF

Prof.º Dr. Pedro Dias Peralta – Membro Externo
Universidad Complutense de Madrid – UCM

Manaus- AM

2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

G635a Gonçalves, José Rodrigues
Arte rupestre da ancestralidade Kubeo Yuri Pārâmena: um estudo sobre os petroglifos do Wakaipani na região da comunidade Açai, alto Rio Uaupés/Am / José Rodrigues Gonçalves. - 2025.
128 f. : il., color. ; 31 cm.

Orientador(a): Michel Justamand.
Coorientador(a): Raoni Valle.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, Manaus, 2025.

1. povo Kubeo Yuri Pārâmena. 2. ancestralidade. 3. narrativas indígenas. 4. representação do lugar sagrado. 5. petroglifos. I. Justamand, Michel. II. Valle, Raoni. III. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia. IV. Título

AGRADECIMENTOS

Primeiramente quero agradecer a Deus por me guiar nessa jornada acadêmica, antes de tudo, de vencer essa etapa de grandes desafios, de dedicação, imprevistos que zeram nossos planos, os desafios que a natureza para nós indígenas coloca no nosso caminho e que nos faz escolher caminhos para navegar, driblar e alcançar nossos objetivos. Meu agradecimento a Universidade Federal do Amazonas - UFAM de oferecer esse curso interdisciplinar, o Programa de Pós Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA, em São Gabriel da Cachoeira, por um feito inédito no município mais indígena do país, pois não seria possível realizar esse curso sem a presença da UFAM aqui no interior do município, uma oportunidade para os povos originários de várias etnias apresentar a diversidade de temáticas de estudo na região. Além do mais, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM, pela bolsa de estudo para conseguir ir ao campo de pesquisa. Quero agradecer as pessoas que me ajudaram, direta ou indiretamente nessa jornada. Não poderia deixar de agradecer o meu primeiro contato na tomada de decisão para entrar no mestrado, o professor Diego Pedroso, na organização das ideias, a minha família, pilares que me sustentam nessa caminhada acadêmica, a minha companheira Márcia Paiva, que desde início esteve dando seu apoio moral, psicológico e com entendimento para enfrentar as dificuldades e desafios durante o desenvolvimento do curso, aos meus interlocutores, meu tio Manoel Vicente Saldanha, tia Silvina Gonçalves e minha avó Luisa Rodrigues. O primeiro orientador, o professor Dr. Alexandre com uma visão crítica a respeito da cultura, arte e sobre arte indígena, o segundo orientador professor Dr. Michel Justamand, com análise da arte rupestre/petroglifos e interpretação no contexto da ancestralidade indígena, o coorientador professor Dr. Raoni Valle, especialista em estudos da etnoarqueologia rionegrino, na qual me puxou no chão de pedra sagrada para caminhar no desenvolvimento do trabalho de pesquisa sobre simbologias petrográficas voltada as narrativas indígenas. O professor Dr. Agenor Cavalcante, que durante as aulas deu algumas direções para explorar no trabalho, a professora Dra. Iraildes, com determinação de escolher epistemes de análises conceituais para o desenvolvimento.

As pessoas que me ajudaram, confiaram e de alguma maneira contribuíram na ida e retorno da comunidade, ainda que de estudar e trazer a ancestralidade sagrada e simbólica dos Kubeo *Yuri Pārāmena* para apresentar ao mundo acadêmico a dimensão imensurável dos saberes e conhecimentos tradicionais, como os moradores da Comunidade Açaí, Paulinho Saldanha, Adelson Saldanha, Ricardo Saldanha e Afonso Moreira na qual aceitaram a proposta de trabalho quando apresentei o projeto de pesquisa durante a assinatura da carta de

anuência para entrar na comunidade. Não esquecendo também as pessoas que ajudaram na ida e volta de São Gabriel da Cachoeira e a comunidade Açaí, alto Rio Uaupés, como o Gabriel Saldanha e sua Filha Valdete Saldanha que me acompanharam durante a viagem, o professor da Comunidade Juqira, rio Uaupés que rebocou bote no imprevisto durante o percurso até distrito de Iauaretê, à família Garcia de Yauaretê em especial Tomás Garcia e Pastor Botero de disponibilizar motor tipo rabeta para chegar ao destino, na comunidade Açaí para realizar o trabalho, ainda sobre ajudantes conhecedores na parte das cachoeiras, a família Ferraz da Ilha de Japu e outros dois voluntários da comunidade Arara. Ainda na ida a campo agradecer ao avô Afonso Moreira, que estava disponível no momento, que com sua experiência na selva levou abrindo e reabrindo o caminho dos antepassados até o sítio Wakaipani para realização de registro fotográfico e arqueológico dos petroglifos. De volta a São Gabriel da Cachoeira, agradeço aos dois professores, o Marcos e Rabelo que me ajudaram a vencer as dificuldades da viagem de retorno, carregando bote e gasolina nas cachoeiras. Uma das aventuras que foi de muitas dificuldades, prejuízos materiais ao pesquisador, mas que podem ser substituídos. Por tanto, uma missão cumprida dentro dos objetivos propostos no projeto de pesquisa. Enfim, uma enorme gratidão em alcançar objetivos propostos para campo de pesquisa e do jeito que a pesquisa arqueológica poderia ser.

RESUMO

O presente trabalho traz uma introdução ao estudo dos Petroglifos relacionados à narrativa de origem dos povos indígenas Kubeo *Yuri Pārāmena*, moradores da comunidade Açaí, Alto Rio Uaupés, Amazonas. O trabalho, portanto, traz com uma composição de três etapas, consta a princípio a apresentação do autor e sua trajetória de formação indígena e não indígena. A introdução ao estudo da temática na primeira etapa teórica sobre estudos arqueológicos e antropológicos, pois essas áreas de conhecimento sempre de mão dadas nas histórias dos povos indígenas e nas narrativas mitológicas, esboçando assim as primeiras impressões sobre a arte rupestre e os petróglifos Amazônicos. Na segunda etapa uma breve apresentação dos Kubeo *Yuri Pārāmena*, no contexto de origem, formação e organização social desse povo e finalizando com a narrativa do *Wakaipani* e a representação de alguns petroglifos encontrados nesse lugar. Os rios da região do Rio Negro e seus afluentes, como os rios Içana, Aiari, Tiquié e Uaupés, os petroglifos são de grande representatividade simbólica, ancestral e mágica. O estudo então no momento traz os petroglifos do *Wakaipani* como parte da narrativa de origem e registros históricos dos eventos ancestrais. Na narrativa do *Wakaipani*, debruçamos o modo de ver o mundo dentro do modo de ver Kubeo, como ancestralidade e surgimento dos petroglifos por meio dos fatos ocorridos nesse lugar, e petroglifos, agora tratados como parte das narrativas mitológicas. Os estudos voltados sob a teoria indígena se tornou um tema relevante da arqueologia e antropologia, dando assim, um novo despertar da nova forma de tratar os petroglifos como sistemas simbólicos de significação imemorable da memória coletiva, ainda por possuir mensagens da teoria do mundo Kubeo *Yuri Pārāmena* da narrativa como seu real significado dos petroglifos, em que os mesmos são parte das narrativas de origem, eventos sagrados primordiais e representação dos ancestrais, e *Wakaipani* como casa de formação dos primeiros humanos Kubeo *Yuri Pārāmena*.

Palavras-chave: povos indígenas Kubeo *Yuri Pārāmena*; ancestralidade; narrativas indígenas; representação do lugar sagrado; petroglifos:

ABSTRACT

This work provides an introduction to the study of petroglyphs related to the origin narrative of the Kubeo Yuri Pārāmena Indigenous people, residents of the Açaí community, Upper Rio Uaupés, Amazonas. The work, therefore, is structured in three stages. The first stage includes an introduction to the study of the theme, which focuses on archaeological and anthropological studies. These areas of knowledge are always intertwined in the histories of Indigenous peoples and mythological narratives, thus outlining initial impressions of Amazonian rock art and petroglyphs. The second stage provides a brief presentation of the Kubeo Yuri Pārāmena in the context of their origin, formation, and social organization. The final stage concludes with the *Wakaipani* narrative and the representation of some petroglyphs found there. The petroglyphs of the rivers of the Rio Negro region and their tributaries, such as the Içana, Aiari, Tiquié, and Uaupés, hold significant symbolic, ancestral, and magical

significance. The current study focuses on the Wakaipani petroglyphs as part of the origin narrative and historical record of ancestral events. In the Wakaipani narrative, we examine the worldview within the Kubeo perspective, as well as the ancestry and emergence of petroglyphs through events that occurred there, and petroglyphs, now considered as part of mythological narratives. Studies focused on Indigenous theory have become a relevant topic in archaeology and anthropology, thus awakening a new way of treating petroglyphs as symbolic systems of immemorial significance of collective memory. They also contain messages from the Kubeo Yuri Pārāmena world theory of narrative as the true meaning of petroglyphs, in which they are part of origin narratives, primordial sacred events, and representations of ancestors, and Wakaipani as the home of the formation of the first Kubeo Yuri Pārāmena humans.

Keywords: Kubeo Yuri Pārāmena Indigenous people; ancestry; Indigenous narratives; representation of sacred places; petroglyphs:

RESUMEN

Este trabajo ofrece una introducción al estudio de los petroglifos relacionados con la narrativa de origen del pueblo indígena Kubeo Yuri Pārāmena, residentes de la comunidad de Açaí, Alto Río Vaupés, Amazonas. El trabajo, por lo tanto, se estructura en tres etapas. La primera etapa incluye una introducción al estudio del tema, que se centra en estudios arqueológicos y antropológicos. Estas áreas de conocimiento siempre están entrelazadas con las historias de los pueblos indígenas y las narrativas mitológicas, describiendo así las impresiones iniciales del arte rupestre y los petroglifos amazónicos. La segunda etapa ofrece una breve presentación del pueblo Kubeo Yuri Pārāmena en el contexto de su origen, formación y organización social. La etapa final concluye con la narrativa de Wakaipani y la representación de algunos petroglifos encontrados allí. Los petroglifos de los ríos de la región del Río Negro y sus afluentes, como el Içana, el Aiari, el Tiquié y el Vaupés, poseen un importante significado simbólico, ancestral y mágico. El presente estudio se centra en los petroglifos de Wakaipani como parte de la narrativa de origen y el registro histórico de eventos ancestrales. En la narrativa de Wakaipani, examinamos la cosmovisión desde la perspectiva Kubeo, así como la ascendencia y el surgimiento de los petroglifos a través de eventos ocurridos allí, y los petroglifos, ahora considerados parte de narrativas mitológicas. Los estudios centrados en la teoría indígena se han convertido en un tema relevante en arqueología y antropología, dando lugar así a una nueva forma de abordar los petroglifos como sistemas simbólicos de significado inmemorial para la memoria colectiva. También contienen mensajes de la teoría narrativa del mundo Kubeo Yuri Pārāmena como el verdadero significado de los petroglifos, en la que estos forman parte de las narrativas de origen, los eventos sagrados primordiales y las representaciones de los ancestros, y de Wakaipani como el hogar de la formación de los primeros humanos Kubeo Yuri Pārāmena.

Palabras clave: Pueblo indígena Kubeo Yuri Pārāmena; ascendencia; narrativas indígenas; representación de lugares sagrados; petroglifos.

ESCREVER KUBEO: A VIDA E TRAJETÓRIA DE UM *YURI PĀRĀMEKŪ*

Para começar, faço uma breve apresentação da minha trajetória de vida, formação como indígena e acadêmico, ainda relato a minha formação indígena e profissional. Meu nome é José Rodrigues Gonçalves, nascido no dia 29 de agosto de 1984 na comunidade de Açaí, Alto Rio Uaupés, Amazonas, na região fronteira entre Brasil/Colômbia, pertencente à etnia Kubeo (Pāmiwā) do Grupo *Yuri Pārāmena*¹ e clã *Yuriwawa*², meu nome étnico é *Manuda*³, que significa primeiro filho (primogênito) ou o primeiro a se transformar humano homem a surgir no mundo. Sou filho de uma indígena Kubeo de nome Carmem Rodrigues Gonçalves, pertencente do clã *Yuriwawa* e de nome étnico indígena *Toiko* que significa artes da vida, pinturas cerâmicas e pinturas corporais.

Fui criado pelos meus avôs desde a infância até a pré-adolescência, na comunidade de Açaí, alto Rio Uaupés, Amazonas, onde me ensinaram um pouco do sentido da vida indígena, das técnicas de sobrevivência e alguns conhecimentos sobre a natureza e seus benefícios, como por exemplo, observar os perigos da natureza, as formas de caçar, pescar e a confecção de artesanatos essenciais para a vida, como utensílios para o preparo de beiju, farinha e outros derivados de mandioca, a principal fonte de sobrevivência dos indígenas.

Fui orientado a seguir as tradições e cultura Kubeo e algumas práticas tradicionais de como aprender a benzer, aprender a cantar cantos de , tocar instrumentos musicais e danças, que na época da minha infância tinha muitos conhecedores das teorias do mundo como das origens, culturas e saberes Kubeo *Yuri Pārāmena*, as mitologias, rituais, conhecimentos do mundo cosmológico e suas representações da vida e benzimentos.

As brincadeiras ou as práticas de aprendizagem do dia a dia como, por exemplo, a pesca de pequenos peixes nos igarapés, na beira do rio e portos, que esses às vezes eram praticados com amigos ou individualmente, disputando quem pegava mais peixes, também tinham a brincadeira de caça a passarinhos com zarabatana e confecção de armadilhas para

¹ *Yuri Pārāmena*, esse termo se refere ao povo indígena Kubeo moradores das comunidades Açaí e Querarí, ainda, é grupo que tem como lugar de origem o Wakaipani. Ainda que, se refere aos povos Kubeo que tem como ancestral, o *Yuri*, ou o avô ancestral e *Pārāmena* significa *Netos*, sendo assim se refere aos “netos do *Yuri*” e que tem como lugar de origem e transformação, o Wakaipani.

² *Yuriwawa*: subgrupo ou clã dos Kubeo /*Pāmiwā Yuri Pārāmena*, neste caso, moradores da Comunidade Açaí, Alto Rio Uaupés, Amazonas. Ainda que tenha povo *Yuriwawa*, clã *Yuri Pārāmena*, nesse caso, moradores da comunidade Querarí, também no alto Rio Uaupés, ambas comunidades próximas.

³ *Manuda*: Nome étnico que se refere ao primeiro homem que surgiu na terra ou primeiro filho da terra, ainda se refere como filho primogênito de uma mãe, e é um nome do ancestral dos *Yuri Pārāmena*, e não tem uma tradução específica para esse termo.

pegar aves como pombos, inambus, jacus entre outros que andavam nas proximidades da comunidade, que após caça e pesca dependendo do resultado dava um cozido ou socado (moído) de caça, e depois mais banhos nos igarapés, que fazíamos quase diariamente.

Outros fatos marcantes foi diversão com amigos, de andanças no meio da selva desconhecida e perigosa com histórias contadas pelos velhos sobre a presença de seres míticos nessa área da natureza como onças, cobras venenosas e outros da mitologia Kubeo, de macaco homem entre outros, que os mais velhos sempre falavam dos perigos nessas aventuras vividas por eles. As andanças na maioria das vezes aconteciam com amigos e às vezes sozinho, que na época da infância era cheio de curiosidade querendo saber, descobrir e ver os bichos que os mais velhos sempre diziam que apareciam quando a pessoa estava sozinha na selva ou no rio, posso dizer que algumas vezes me dava arrepios e sensações que estava sendo vigiado e de perigos, mas que não apareciam seres míticos da natureza.

As cachoeiras também faziam parte das brincadeiras quando dava época de seca, verão na região e praias, que nessa época do ano era a oportunidade única de aproveitar as belezas das pedras e praias enormes em frente à comunidade, não faltava à diversão e alegria, como também de pescaria antes ou depois. As únicas reclamações dos velhos que a gente recebia eram ciência e a noção de perigo e acidentes, de forma que eram apenas arranhões em algumas partes do corpo e queimados do sol quente, que às vezes passávamos dos limites sem pausa, pelo menos sem voltar para casa, comer e beber alguma coisa.

Um das coisas que me faziam ser diferente dos outros da comunidade, era de que era criado pelos meus avôs, como também não gostava e não tinha interesses de participar das rodas de conversas dos mais velhos e participar em festas comemorativas e eventos tradicionais indígenas do povo Kubeo e das práticas tradicionais e culturais como de beber *unkũye*⁴.

Durante eventos de festas de comemorações eram feitos, apresentados ou repassados aos jovens os ensinamentos, as técnicas de tocar instrumentos musicais, cantos, danças, benzimentos e rituais para o bem viver da pessoa com o mundo e a comunidade, além do mais

⁴ Na língua Kubeo Yuri Pārāmena *ũkũye*, significa ou se refere de modo geral o “caxiri”, uma “bebida” tradicional indígena fermentada a base de mandioca e caldo de cana, e ainda misturada com batata doce, milho, cará entre outras misturas e consumida durante festas comemorativas, eventos tradicionais de dabucuri sagrada. Ver mais informação em, SZTUTMAN, Renato. **Caxiri, a celebração da alteridade**: ritual e comunicação na Amazônia indígena. 2000. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. Acesso em: 8 maio 2025.

de servia como preparo para o (re)conhecimento de quem somos perante a sociedade, ancestralidade e espíritos que guiam o povo afastando dos males da sociedade e da natureza.

O fato de não beber caxiri⁵ era de que meus ancestrais⁶, o bisavô Joanico Rodrigues e avô Elias Gonçalves sempre diziam que “caxiri” era coisa do diabo, pelos ensinamentos dos missionários e alguns patrões, em que diziam que a bebida seja ele com álcool ou não estragava a memória e pensamentos das pessoas levando ao mau caminho. Além do mais, não gostava mesmo de beber caxiri na época e também não gostava de gente bêbada perto de mim.

A participação nos eventos tradicionais e culturais era importantes para a formação como ensino e aprendizagem como indígena na comunidade, pois, nesses momentos eram repassadas muitas informações a respeito do povo Kubeo, seja das origens, mitologias, ancestralidade, cosmologias, rituais, danças de capiwaiya entre outras de suma importância para manter a memória do povo Kubeo. Nesse momento era o ensino das práticas de canto e dança no meio do ensino e aprendizagem das tradições culturais. Nos momentos desses às vezes estava ausente, mas sempre tinha curiosidade, e quando dava escutava de longe os meus bisavôs falando das tradições está na memória, e contavam as histórias da ancestralidade e ao mesmo tempo cantavam cânticos com sonorização de instrumentos vozes que dava para escutar de longo como sinal da prática de eventos.

Esses ensinamentos sobre saberes e conhecimentos meus avôs tentaram me repassar, mas que na época não tinham consciência da importância dos ensinamentos desses sábios anciões e conhecedores e que ainda não fazia ideia de que isso um dia acabaria. Pela falta de conscientização e interesse acabei esquecendo os conhecimentos repassados pelos meus ancestrais, de certa forma também acabei me mudando para São Gabriel da Cachoeira na tentativa de continuar estudos visando um futuro sem muito sofrimento.

A vida na comunidade traz histórias de vida e ensinamentos diferenciados, onde cada um aprende com a sua vivência, com as observações e com as aventuras vividas. Os

⁵ Caxiri: uma bebida típica indígena milenar, fermentada por meio do processo de preparo a partir da mistura a base de mandioca, milho, cará, batata doce entre outras e misturada com caldo de cana para a fermentação. Serve para os que bebem, seus efeitos trazem e fazem fluir os saberes internalizados dos mestres de cantos e danças, faz parte da cultura e espiritualidades das práticas ritualistas (Luisa em Agosto de 2023).

⁶ Aqui colocamos como “ancestrais” os meus saudosos Bisavô Joanico Rodrigues e avô Elias Gonçalves, *Yuri Pārāmena*, foram meus tutores, ensinaram o viver na comunidade, das práticas da vida como saberes e conhecimentos tradicionais, apresentamos neste trabalho as memórias como citação direta e indireta, são como legados desses sábios ancestrais que me guiaram na elaboração e escrita desse trabalho.

aprendizados, ensinamentos e lições para a vida toda são obtidos não em sala de aula, não com o professor formador, não em classes seriadas a cada ano. Como parte da formação social do povo Kubeo *Yuri Pārāmena*, cada jovem, menino passa por ritual de passagem sagrada com *Bukū Pōēwā*⁷ e surras de demonstração de respeito e reciprocidade.

Ao longo deste trabalho não utilizaremos o termo “Jurupari”, pois, se trata do sagrado da ancestralidade e respeito à vida espiritual que foi violada dos antepassados indígenas da Amazônia, portanto utilizaremos o termo como *Bukū Pōēwā* em todos os contextos da via de escrita, mas será colocada apenas nas citações de autores referentes à descrição ou relatos desses eventos sagrados.

Na época da minha infância esses eventos aconteciam com frequência devido à organização social dos mais velhos e as práticas de suas tradições milenares, mas que ao passar dos anos aconteciam algumas vezes, isso devido às novas gerações que surgem já não se preocupavam muito com as práticas tradicionais e do fato que os conhecedores sábios estarem nas idades mais avançadas com dificuldades de se locomover fazendo longas caminhadas no meio da floresta em busca de frutas silvestres para a realização dessas cerimônias sagradas, mas que sempre acontecia na época das frutas silvestres.

Um evento marcante foi o ritual de passagem sagrado com *Bukū Pōēwā* que aconteceu em uma época do ano que dava muitas frutas silvestres, que não tenho a data do evento, mas foi na época quando tinha 13 ou anos de idade, mais o *menos*. Recordo-me quando ocorreu esse evento memorável de ritual de passagem sagrado de dabucuri⁸ com *Bukū Pōēwā*, uma confraternização de união, repartição e troca dos alimentos da natureza com a participação das comunidades vizinhas e alguns convidados. Esse ritual sagrado de passagem me fez experimentar pela primeira vez o caxiri, mas que tinha experimentado um pouquinho em alguns casos pela curiosidade que sempre os velhos diziam que estava doce e bom, também estava na idade entre 13 e 14 anos de idade precisava desse tradicional e ancestral ritual de

⁷ *Bukū Pōēwā*: Esse termo “*Bukū Pōēwā*” (plural) se refere ao mais conhecido genericamente ou erroneamente que foi denominado como “Jurupari” pelos missionários e teoria ocidental. Para os Kubeo se refere também às pessoas ancestrais ou seres ancestrais. Além do mais, outro termo é usado para se referir ao *Bukū Pōēwā*, como o *abúhuku* (singular) ou *Abúhuwa* (plural) que se refere ao diabo, demônio, Bisiu entre outros nomes dependendo de cada grupo ou etnia indígena. Ainda que possa ser referido aos seres/pessoas ancestrais, pessoas velhas, pessoas primordiais, de certo que o *Bukū Pōēwā* ou *Bukū Pōēkū* (singular) se trata de pessoas ancestrais ou seres da transformação na qual pela narrativa dos *Bukū Pōēwā* percebemos pelo qual se fez surgir a organização social dos povos indígenas.

⁸ Dabucuri: é uma festa tradicional indígena recheada de bebidas caxiri realizada para fins de eventos de compartilhamentos de frutas silvestres, relações de trocas comerciais, matrimoniais e familiares, com ou sem *Bukū Pōēwā*.

passagem para a formação do homem para entrar na representação com e para o povo *Yuri Pārāmena*, e assim foi realizado juntamente com outros jovens da mesma idade ou mais, posso dizer que isso mudou a minha visão de olhar mundo, coloco a seguir algumas etapas desse processo experiências e evento.

Os mais velhos da comunidade, no caso, meus avôs me orientaram a seguir alguns cuidados, recomendações e orientações como preparação para o ritual sagrado de passagem, a preparação foi feito como banhos de madrugada com plantas, folhas e raízes considerados resistentes compostos para o fortalecimento do corpo e bebidas feitas com cipó para a lavagem estomacal, no caso de beber e depois vomitar, como também de não comer peixe ou outros alimentos que fosse assado no fogo, comida feitas por mulheres novas na fase de menstruação, a batata doce entrou na lista, que a pele fica frágil durante surras na dança com *Bukū Pōewã*, assim para que não corresse risco de mal-estar e secagem da pele e dores no corpo durante a minha vida.

Chegado o dia da realização do evento, a comunidade festiva acordou de madrugada com o oferecimento de caxiri recém-coado para os parentes presentes e convidados como preparação para início do dia especial. Ao amanhecer do dia como manda a tradição indígena *Yuri Pārāmena*, é feito o tradicional café e mingau da manhã para a comunidade e convidados presentes, nesse momento da quinhapira foi oferecido uma alimentação reforçada com mingau, quinhapira, peixes e carnes de caça para todos os moradores da comunidade e pessoa presentes enquanto esperavam os demais convidados, visitantes e ao grupo que acompanhava os *Bukū Pōewã*.

Enquanto isso ocorria os momentos de preparação de alguns instrumentos de dança como cariçu, japurutu e flautas a serem utilizados durante a cerimônia de dança com *Bukū Pōewã*. Os cipós para surras como itens principais foram confeccionados sob medida para o corpo humano ou ao gosto da pessoa, amarrados com fibras específicas para essa finalidade de cerimonia ritualista de passagem e surras, alguns desses instrumentos são feitos de acordo com o gosto da pessoa como foi mencionado anteriormente. Também foram tirados alguns galhos finais pequenos desfiados de ingazeira e pequeno balaio com pimentas ardozas para *pupúyé*⁹, que posteriormente entregue aos que estão na passagem de ritual.

⁹ *Pupúyé*: Na língua Kubeo significa benzimentos, bahsesé em geral.

Após a chegada de todos os convidados, os dois grupos foram separados, um grupo que ia buscar os *Bukū Põẽwã* e outro à espera da chegada ao centro comunitário da comunidade, já fazendo rituais e benzimentos para um bom desenvolvimento da cerimônia sagrada e para que o ritual ocorresse de acordo com o horário previsto pelos mais idosos e conhecedores.

A vinda dos grupos de *Bukū Põẽwã* se escutava longe sob os sons marcantes e sagrados com simbologias significativos misturados com vibrações de acompanhamentos da natureza como recepção para os grupos de *Bukū Põẽwã*. Quando iniciaram os primeiros sons do *Bukū Põẽwã* todas as mulheres e crianças foram deslocados um lugar distante, como sempre de acordo com a organização da cerimônia em uma casa bem fechada e escolhida previamente de forma que a sacralidade dos *Bukū Põẽwã* seja isolado por rituais e benzimentos, ainda que por considerado sagrado não pode ser visto por mulheres, crianças e também dos homens que ainda não foram benzidos com ritual de passagem, pois se visto, os *Bukū Põẽwã* para a pessoa pode consumir seu estado da humanidade e pode ter sua alma trocado pelo animal ou pode até morrer por causa disso, isso foi adotado desde a ancestralidade e formação do povo Kubeo *Yuri Pārāmena*.

Para o povo Kubeo *Yuri Pārāmena* esse tipo de evento e os próprios *Bukū Põẽwã* é muito sagrado e jamais poderia e pode ser revelado, dito que os *Bukū Põẽwã* é um instrumento musical, instrumento de sopro ou uma flauta, etc, como ocorreu na época do dito civilização ou evangelização dos indígenas promovidos pelos missionários. Além do mais, jamais poderiam ser utilizadas ou expostas em desenhos, imagens relacionados a essa sacralidade mítica e muito menos colocados como atração turística em museus ou de apresentação como cultura indígena qualquer que fosse mencionado ou relacionado com *Bukū Põẽwã*.

Diziam meus ancestrais avós que se isso ocorresse algum dia com o povo Kubeo *Yuri Pārāmena* como ocorreram no baixo Rio Uaupés, aconteceria uma maldição que exterminaria o povo com todos os seus saberes, conhecedores e descendentes, e todos ficariam frágeis sob os males da natureza, dos homens e os ancestrais se distanciariam de seus netos pelas suas desobediências como ocorrera nos tempos primordiais do surgimento do sagrado *Bukū Põẽwã*.

Os eventos sagrados com *Bukū Põẽwã* são marcantes na minha trajetória, pois na infância tinha que ficar escondido durante essas festas sagradas com *Bukū Põẽwã*, esse

isolamento seguia de rituais e benzimentos ao longo desse evento. A organização ficava por conta das senhoras conhecedoras da ancestralidade, e durante a restrição era repassado ensinamentos as mulheres a jovens e crianças sobre a vida, orientações e recomendações para o bem viver de uma sociedade possuidora de sagrados da ancestralidade primordial, ainda que de manter em segredo do que são os *Bukw Põewã* para o povo Kubeo *Yuri Pãrãmena* e a sociedade indígena em geral.

O momento para a vida foi o que passamos por surras de galhos de ingá e cipós benzidos, como também o momento de mastigar biáh¹⁰ pimentas murupi e outras pimentas ardosas, as cinco pimentas cada um, que segundo sábios através da salivação as pimentas tiravam as impurezas no corpo e que isso seria como forma de liberar e lavar a as impurezas da alma e preparar o corpo para a vida e ao mundo.

A fase de formação do menino para o homem como meu avô Elias dizia teria como responsabilidade enfrentar os desafios da vida em uma sociedade indígena. Além de mastigar pimentas, outra fase marcante foi o momento de levar surras de galhos de ingá e cipós benzidos, que com isso, seria como se fosse deixando para trás a roupa de preguiça, desobediência e deixando assim o corpo de criança e saindo como pessoa pura perante ao sagrado da vida e pronto para o desafio para a vida.

A sequência da cerimônia ainda foi de levar mais surras com cipós especiais benzidos, a surra iniciou com os benzedores e na sequência com os parentes e outros participantes da festa, não foram apenas de levar surra, mas tivemos a oportunidade de revidar se igualmente, mostrando o respeito de que todos são iguais e de demonstrar nosso vigor e potencial perante os convidados e participantes. Assim o foi feito, algumas partes não lembro muito devido ao forte efeito de caxiri, éramos obrigados a beber, sentir e aguentar os efeitos das pimentas, surras e de bebidas, mostrando assim nossa força e resistência. São eventos com muitas recordações sobre a vivência na comunidade desde a infância até a formação, esses são apenas alguns momentos que compartilho com todos.

Os rituais de benzimentos e dabucuri com *Bukw Põewã* sagrado, são as formas e os processos de ensino e aprendizagem do povo Kubeo *Yuri Pãrãmena*, que, com esses conhecimentos adquiridos somos capazes de desenvolver algumas habilidades indispensáveis para vida. São formas que transformam a vida da pessoa a um novo modo de ver sob os

¹⁰ *Biáh*: se refere às pimentas, de modo geral.

saberes e conhecimentos repassados através da oralidade, muito significativo no desenvolvimento humano. Esses processos de ensinamentos e aprendizagem não param nessa fase de ritual de passagem, esse é apenas o começo e preparo para a aquisição de saberes e conhecimentos sagrados e milenares.

A formação profissional se deu de forma paralela, mas foi pelo fato de aprender a falar língua portuguesa e para o futuro. Lembro-me das vezes que tinha dificuldade de compreender e falar a língua portuguesa na tentativa de conversar com os brancos militares que visitavam a comunidade para as trocas comerciais com as frutas, às vezes teve momentos que me escondia deles com medo de não saber falar e entender ou que iam me perguntar, que na época não entendia na maioria das vezes as perguntas simples como “bom dia”, “onde está teu pai” e “tudo bem?”.

Comecei frequentar a escola na mesma comunidade Açaí, no Alto Rio Uaupés, Amazonas, de pré, alfabetização à antiga 4ª série do ensino fundamental, na década de 90 por incentivo dos meus avôs, que mesmo sem escolaridade sempre diziam que estudar seria bom no futuro e que serviria de muita coisa, poderia aprender muitas coisas e principalmente de conseguir trabalho dentro de casa, na sombra e ganhar dinheiro, que na época dizia que dinheiro era importantes para comprar as coisas que a gente precisa no nosso dia a dia e daria um futuro melhor para mim e para minha família, isso de acordo com a vivência deles com os brancos, observação dos mesmos e de alguns conselhos recebidos pelos missionários e patrões de seringais.

Estudei até a 4ª série, a última série que tinha na comunidade, não consegui prosseguir estudos na mesma comunidade pela ausência das etapas posteriores na época, passei alguns anos sem ir para a escola, mas acompanhava meus avós em alguns trabalhos na roça, pesca e caça.

Para continuar meus estudos, meus avós tiveram que me matricular na outra comunidade onde tinha recém-aberta uma escola de ensino no formato modular na comunidade de Jutica, alto Rio Uaupés, estudei pouco tempo, fiquei doente e tive que voltar para comunidade, fazer tratamento de saúde prolongado com cuidados e remédios caseiros e cuidados dos meus avôs, consegui recuperar minha saúde, mas não as aulas.

Passando dois anos ou mais, sem estudar recebi notícia da reabertura da escola de ensino fundamental e médio regular na comunidade Querarí, 2º PEF- (Pelotão Especial de

Fronteira), alto Rio Uaupés, Amazonas, na escola estadual Nossa Senhora da Imaculada Conceição no ano de 2000. Com incentivo dos meus avôs resolvi me matricular para continuar os estudos, era um lugar não muito distante da comunidade onde eu morava. Estudei nessa escola de 6ª e 7ª série do antigo ensino fundamental, assim dando início novamente a vida escolar.

As dificuldades foram muitas no decorrer do ano letivo, e como a distância da comunidade não era grande, meu avô resolveu construir uma canoa pequena que desse de navegar com minhas “coisinhas” e enfrentar as cachoeiras no trecho do rio entre a comunidade de Açaí e Querarí. Com isso, todo final de semana depois das aulas na sexta feira, retornava para comunidade remando para passar o final de semana com meus avôs e em busca de suprimentos como; farinha, beiju e pescar peixes para a próxima semana de aulas. Algumas vezes enfrentava tempestades durante as minhas idas e vindas, além das cachoeiras nas variadas épocas do ano, que certos momentos pelo descuido quase alagam na cachoeira.

Devido os obstáculos e falta de seguir os estudos e necessidade básica da família como atendimento a serviço de saúde, na época era bastante precária nas comunidades na região. A minha tia e família resolvemos mudar para o município de São Gabriel da Cachoeira no ano de 2003, em busca de continuação dos estudos e uma vida melhor. Como não tínhamos moradia e recursos para se estabelecer na cidade, ficamos na casa da vovó Marta e trabalho na roça, além de vendas de artesanatos que tínhamos trazido para a emergência.

Na escola tentei me matricular no Colégio São Gabriel, em São Gabriel da Cachoeira em 2004, fiquei muito feliz em retomar os estudos, ao conseguir uma vaga na escola, no início das aulas resolvi ir para escola apenas com roupas normais como uma camisa branca e uma bermuda longa azul e sandália no primeiro dia, que não tinha uniforme completo, e tinha conseguido comprar com bastante esforços, entrei na sala e sentei numa cadeira no fundo da sala, mas não tive oportunidade de assistir às aulas, devido de estar sem uniforme completo, e tive que voltar para casa e como não tinha como comprar uniforme, fiquei sem escola

No ano seguinte, em 2005 com ajuda da minha tia consegui me matricular na antiga escola estadual Dom João Marchesi, ainda no município de São Gabriel da Cachoeira, sorte que tive uniformes escolares doados pelo governo estadual na época e consegui estudar e terminar a antiga 7ª e 8ª série do ensino fundamental. Após terminar o ensino fundamental continuei os estudos conseguindo uma vaga na Escola Estadual Irmã Inês Penha também no município de São Gabriel da Cachoeira, assim concluindo as etapas do ensino médio após três

anos. Os três anos no ensino médio foram de muito aprendizado, desafios, aquisição de conhecimentos, experiências e oportunidade de conhecer novos amigos, colegas de sala de aula.

Terminado o ensino médio resolvi viajar a Belém, capital do Pará, permaneci quatro anos, conheci outras culturas, modos de viver e presenciar de perto o contraste na vida das pessoas da cidade grande, que via apenas pela televisão, presenciei várias situações das pessoas em risco de vida, principalmente moradores de rua pedindo dinheiro para sobreviver, a impressão que tinha no momento foi que o dinheiro era tudo e para tudo, assim como meu avô dizia, que na cidade se não trabalhar morria de fome.

Lembrei-me dessas palavras quando um morador de rua veio me pedir dinheiro para comprar pão para os filhos, essa cena me fez pensar sobre a vida e o futuro, de que a pessoa tinha que ter trabalho e dinheiro para sobreviver e também adquirir coisas do dia a dia, mas primeiro tinha que ter estudos ou se esforçar trabalhar para conseguir algo.

Estude meu neto para você ser alguém na vida, você não vai querer ficar trabalhando na roça, no sol quente pelo resto da sua vida né, termine seus estudos e quero que você trabalhe dentro de casa na sombra como a gente vê na televisão e ganhe dinheiro para sustentar sua família no futuro e ter todas as coisas que a gente precisa do dia a dia. (Elias, in memoriam)

Tentei me inscrever nos vestibulares para entrar na graduação e ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio), mas sem sucesso, pois tinha muita concorrência e candidatos com alto nível de treinamento. Com esforço com minha mãe, paguei passagem de volta para o município de São Gabriel da Cachoeira no ano de 2012. Trabalhei como auxiliar de obras, serviços gerais, ajudante de eletricista, artesão autônomo e agricultor. Sempre pensei em seguir estudando, mas na época não tinha muita oportunidade de entrar numa graduação, nem mesmo Educação a Distância (EAD).

Para minha surpresa numa caminhada à tarde na rua encontrei colega do ensino médio fazendo estágio de graduação de educação física a UEA (Universidade do Estado do Amazonas), atravessando a rua, no mural do estabelecimento de serviços de informática tinha um aviso sobre a inscrição da UEA para o vestibular 2014/2015 fiz inscrição no Curso de licenciatura em Letras Língua Portuguesa, estava no final do prazo da inscrição, por curiosidade resolvi fazer a inscrição no último dia, paguei o boleto com dinheiro que havia emprestado.

Fui fazer prova de vestibular e algum dia depois como gostava de escutar rádio local, em algum momento escutei nomes dos aprovados UEA e meu nome constava na chamada para matrícula, no momento não acreditei e fui até Campus para perguntar se isso era verdade, que confirmei, consegui organizar documentos e fiz matrícula para entrar na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), abracei a oportunidade no curso de Licenciatura em Letras – Língua Portuguesa. Os quatro anos na universidade foram de muitas lutas e sacrifícios, despesas e parte financeira. Além das dificuldades, lutas diárias, coragem e determinação de prosseguir terminei o curso de graduação, que graças a Deus e luta recebi o merecido diploma de Graduação do Curso de Licenciatura em Letras-Língua Portuguesa em novembro de 2019.

No ano da minha conclusão do Curso de Letras em 2019, saiu o edital do PSS/ SEDUC, para a contratação de professor temporário, como já tinha recebido o diploma resolvi me candidatar a uma vaga na área de linguagens na comunidade Querarí, Alto Rio Uaupés, região da minha origem em busca de experiência profissional, fui classificado em primeiro lugar, assinei o contrato para exercer o cargo.

No ano seguinte aconteceu uma tragédia mundial que paralisou o mundo, a pandemia do coronavírus, covid-19, não foi possível trabalhar naquele ano devido ao isolamento social imposta pelo Governo. Trabalhei como professor temporário da rede estadual de ensino lotado na escola Estadual Nossa Senhora da Imaculada Conceição na comunidade indígena de Querarí, alto Rio Uaupés, no período de 2020, 2021 e primeiro semestre de 2022.

Para o período de segundo semestre de 2022 fui remanejado para outra instituição de ensino, na Escola Estadual Indígena Tenente Antonio João com sede no Distrito de Cucuí, alto Rio Negro para sala de extensão recém-aberta na comunidade de Cabarí, Médio Rio Negro, permanece até o período de primeiro semestre de 2024.

A entrada no mestrado foi pelo PPGSCA (Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia), e não foi tarefa fácil. Entre idas e vindas da comunidade a cidade somente nos finais de semana após o trabalho, tive ajuda do colega professor Ronaldo, que o mesmo estava estudando mestrado em Antropologia Social em Manaus pela UFAM (Universidade Federal do Amazonas). Entre uma conversa e outra falou do edital que estava em aberto já nos últimos dias de prorrogação e inscrição com aula presencial no município de São Gabriel da Cachoeira e o prazo se encerraria em cinco dias. Tive acesso ao edital e tinha menos de cinco dias para fazer leitura do edital, autores recomendados, elaborar de projeto de pesquisa de acordo com edital para fazer a inscrição.

Com esforço e busca de apoio consegui elaborar o projeto de pesquisa de forma que atendesse aos requisitos do edital. Para organização das ideias tive que procurar pesquisadores que já trabalharam com o povo Kubeo *Yuri Pãrãmena* para encaminhamento e elaboração da problemática da pesquisa, consegui contato de um pesquisador que pesquisou o povo Kubeo das comunidades Açaí e Querarí, o professor Dr. Diego Rosa Pedroso, nessa troca de ideias com ele foi possível conseguir uma construção do plano de trabalho para desenvolvimento de trabalho de pesquisa, para assim realizar a inscrição e concorrer a uma vaga de mestrado no PPGSCA-UFAM.

A maior dificuldade foi a falta de sinal de internet no município de São Gabriel da Cachoeira na época, por causa do rompimento da fibra óptica, que dificultou bastante para atualizar currículo lattes e envio de documentos, o problema atingiu todo o município por um período longo.

Não conseguindo enviar documentos pelo serviço de internet móvel tive que recorrer ajuda em algumas instituições e ongs que tinham acesso à internet particular para enviar, como a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) e SEDUC (Secretaria Estadual de Educação). Na FOIRN fui informado pelos funcionários, de que não havia como atender ao pedido e que a instituição tinha as prioridades na utilização da internet, a decepção foi grande, pois, o tempo e o prazo estavam se esgotando.

Na SEDUC regional, coordenadoria regional o professor Camico, informado da minha situação compreendeu e cedeu-me o computador de uso do trabalho para que pudesse realizar a atualização do currículo lattes e fazer a inscrição. Consegui atualizar documentação e enviar. Com a confirmação da inscrição e pouco tempo de estudo resolvi ler os textos indicados para a primeira etapa de avaliação.

O mestrado no município de São Gabriel da Cachoeira, fora da sede da Universidade Federal do Amazonas - UFAM foi um ineditismo na região, abordando as temáticas e linhas de pesquisa específicas da região a serem desenvolvidas durante o curso de mestrado.

O exame e as etapas de seleção para o curso de mestrado seguiram em três etapas de acordo com o edital, a primeira etapa foi a Prova de Conhecimentos; a segunda etapa foi de Avaliação de Projeto de Pesquisa; a terceira etapa foi a Prova de Títulos.

O marco histórico foi à abertura do curso de mestrado em São Gabriel da Cachoeira com a aula magna na maloca da FOIRN¹¹ com a ilustre presença da comitiva da reitoria da UFAM, o professor Dr. Sylvio Mário Puga Ferreira e dos professores Doutores Nelson Matos de Noronha, Iraíldes Caldas Torres, jornalista da UFAM e participação dos representantes legais das instituições públicas, ongs, câmara dos vereadores, poder executivo e Secretaria de Estado da Educação e Cultura. No dia 28/03/2023 tive a oportunidade de estar na sala de aula cursando mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela UFAM.

Durante o período em sala de aula tivemos oportunidade de adquirir novos conhecimentos e novas formas de ver e compreender aquilo que está a nossa volta e ao nosso redor, as formas de buscas de conhecimento, os caminhos que levam para se chegar a um determinado lugar, de forma organizada com campo metodológico que assegura a cientificidade das práticas da pesquisa. Os professores que passaram cada um deram o seu melhor em pouco tempo para ministrar as aulas e disciplinas. Mas sempre a disposição para os alunos quanto às conversas, encontros, lanches e aventuras com os acadêmicos.

Os momentos foram de muito aprendizado intensivo com professores que não mediram esforços para repassar e compartilhar o máximo de seus conhecimentos com seus alunos, onde puderam conviver alunos de várias etnias da região do Rio Negro e seus afluentes. A troca de experiência foi importante, visto que alguns professores estavam de primeira viagem e outros de retorno. Momentos de aprendizagem, momentos de compartilhamento e momentos de encerramento de cada disciplina não poderiam ficar de fora desse memorial acadêmico.

¹¹ FOIRN: (Federation of Indigenous Organizations of the Rio Negro)

Sumário

1	INTRODUÇÃO	21
2	CAPÍTULO 1 – SOBRE A ARTE RUPESTRE, O QUE DIZEM OS ÑARÃNAVIWA BRANCOS/NÃO INDÍGENAS E OS KUBEO YURI PÃRÂMENA?	28
2.1	Arte rupestre na Região Amazônica: primeiros registros arqueológicos.....	39
2.2	No Rio Negro: registros etnográficos	46
2.3	A teoria de Koch-Grunberg sobre os petróglifos: “brincadeira de índio”	55
2.4	Uma experiência na Serra do Mucura	63
2.5	Uma visita ao <i>Wakaipani</i>	67
3	CAPÍTULO 2 – OS KUBEO YURI PÃRÂMENA E A FORMAÇÃO DA COMUNIDADE AÇAÍ: NARRATIVAS DO MANOEL SALDANHA E LUISA RODRIGUES	75
3.1	<i>Desalma Yuri Pãrãmena</i>	87
3.2	A natureza: a alma <i>Yuri Pãrãmena</i>	98
3.3	A resistência da oralidade <i>Yuri Pãrãmena</i>	102
3.4	Uma narrativa Yuri Pãrãmena da comunidade Açaí.....	107
3.5	A história de origem do povo Kubeo <i>Yuri Pãrãmena</i>	109
3.6	A segunda jornada da transformação dos <i>Yuri Pãrãmena</i>	113
3.7	Narrativa de Manoel Saldanha.....	116
4	CAPÍTULO 3 – WAKAIPANI COMO PÔE ETA KURÁMI	122
4.1	O que é possível apresentar a partir dos petróglifos do <i>Wakaipani</i> ?	130
4.1.1	A Ancestralidade	132
4.1.2	Lugar sagrado e os <i>Yuri Pãrãmena</i>	135
4.1.3	O que são os petróglifos para os <i>Yuri Pãrãmena</i>	137
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
6	REFERÊNCIAS	146

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho em tem o propósito de apresentar um estudo sobre os petróglifos ligados ao lugar de origem e transformação do povo Kubeo *Yuri Pārāmena*, localizados na região da comunidade Açaí, alto Rio Uaupés, Amazonas, em especial no sítio *Wakaipani*¹² (ver imagem 1), um lugar mitológico, simbólico e significativo para esse povo, adentrando pelo igarapé *Mārākāriya*¹³ e pelo seu afluente, igarapé *Wahũya*¹⁴, um lugar muito importante onde está presente a narrativa de origem e transformação do povo Kubeo *Yuri Pārāmena*, na qual os petróglifos são os registros desses eventos primordiais.

Imagem 1: Wakaipani



Foto de José R. Gonçalves, Novembro de 2024

O *Wakaipani* é um lugar considerado sagrado e *Põetawũ kũrãmi*¹⁵ com símbolos petróglifos representativos dos ancestrais da mitologia de origem e transformação dos primeiros humanos Kubeo *Yuri Pārāmena*, que por meio dessas artes petróglifos as narrativas contam as histórias da ancestralidade, suas sagas, lutas, evoluções e eventos sagrados que ocorreram nesse lugar.

¹² *Wakaipani*: É o nome de um lugar considerado sagrado para o povo Kubeo *Yuri Pārāmena*, lugar de transformação ou casa de transformação dos ancestrais Kubeo para a formação humana.

¹³ *Mārākāriya*: É um nome referente de um ancestral dos Wanano, então o *Mārākāriku*, que pela mitologia do *Wakaipani* que o mesmo fez surgir o Igarapé *Mārākāriya*, um dos igarapés que dá acesso a esse lugar.

¹⁴ *Wahũya*: nome o igarapé onde está localizado o *Wakaipani*, o termo não possui tradução específica, mas de refere a um tipo de planta encontrada na região.

¹⁵ *Põetawũ Kũrãmi*: Significa casa dos ancestrais ou casa de transformação: também pode se referir aos lugares de passagem dos ancestrais durante o processo de transformação humana.

O estudo sobre os petróglifos do *Wakaipani* então, traz algumas contribuições com referências etnográficas dentro do Povo Kubeo, os anciões *Yuri Pārāmena*, no momento trouxemos a anciã de oitenta anos de idade, que é minha avó Luisa Rodrigues e Manoel Saldanha, quase 70 anos que é um dos conhecedores da narrativa do *Wakaipani*, e são esses alguns dos últimos conhecedores dessa narrativa de origem e do *Wakaipani*, além do mais, com algumas palhinhas da minha tia Silvina Gonçalves, todos *Yuriwawa*¹⁶.

A contribuição do próprio autor, um indígena e acadêmico Kubeo *Yuri Pārāmeku*¹⁷, pertencente ao clã *Yuriwawa*, vem trazendo as memórias dos ancestrais conhecedores, como as do bisavô Joanico Rodrigues (in memoriam) e avô Elias Gonçalves (in memoriam), assim permitindo trazer ao trabalho uma tradução das memórias desses sábios anciões como meus tutores da formação indígena. A tradução sob a perspectiva Kubeo *Yuri Pārāmena* sobre os petróglifos e suas representações relacionados à mitologia de origem e formação do povo, que por meio da forma de pensar os petróglifos como imagens de cunho simbólico, mitológico e ligado à origem.

A inquietação que logrou a pergunta cerne para trilhar neste trabalho de pesquisa foi, qual é a relação dos petróglifos do *Wakaipani* entre a história de origem do povo Kubeo *Yuri Pārāmena*? Tendo essa problemática como foco do trabalho e a lacuna a ser respondida, surgiu então uma oportunidade de discorrer dentro da perspectiva Kubeo *Yuri Pārāmena*, os petróglifos do *Wakaipani*, e ao mesmo tempo de rememorar a vivência com os anciões Kubeo *Yuri Pārāmena*. O viver na infância escutando a contação dessas histórias sobre a origem dos *Yuri Pārāmena* e relação com os petróglifos do *Wakaipani* faziam de serem possuidores de origens, território, tradições e culturas.

A problemática da pesquisa em si foi desenvolvida a partir da Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais, e formulado a partir do tema “a arte rupestre da ancestralidade Kubeo *Yuri Pārāmena*: um estudo sobre os petróglifos do *Wakaipani* na região comunidade Açaí, alto Rio Uaupés, Amazonas”.

O trabalho foi desenvolvido respondendo a problemática da pesquisa sobre as representações simbólicas da ancestralidade que move o povo vivente às culturas e tradições mitológicas milenares, que por vezes esses são sagrados e repletos de significados reais que

¹⁶ *Yuriwawa*: se refere a um dos clãs do *Yuri Pārāmena*; na narrativa de formação humana podemos observar essa diferenciação desse clã *Yuriwawa*.

¹⁷ *Pārāmena* significa *neto*, (sexo masculino, singular)

figuram o olhar em relação ao mundo indígena, onde esses significados tecem em meio às narrativas que trazem a representatividade a eventos primordiais. Ao responder a problemática da pesquisa permitiu então a uma viagem do tempo, o retorno às origens e mergulho ao mundo ancestral Kubeo *Yuri Pārāmena*, na imensidão das simbologias possuidoras de informações da quão importância imensurável que faz de uma etnia capaz de produzir conhecimento e fazer compreender o mundo.

O trabalho está ligado diretamente ao Kubeo *Yuri Pārāmena*, que visa investigar, estudar, compreender e documentar as narrativas de origem por meio dos petróglifos presentes no *Wakaipani*, um lugar considerado sagrado por possuir imagens simbólicas dos ancestrais e da narrativa de origem, além dos eventos de formação e próprio lugar em si como representação do *Pōēta Kūrāmi*¹⁸, onde ancestrais faziam rituais de transformação, aquisição de sabedoria e conhecimento para o viver na terra como humanos e suas riquezas culturais e tradicionais que fazem do povo Kubeo *Yuri Pārāmena* possuidora de sua própria história e modos de ser e ver o mundo.

O objetivo foi de investigar os petróglifos do *Wakaipani* e sua relação com narrativas de origem do povo Kubeo *Yuri Pārāmena*, trazendo por meio do olhar do acadêmico indígena uma reflexão sobre a realização trabalho etnoarqueológico na busca de análise e interpretação dos registros arqueológicos, ainda mais inseridos na oralidade indígena. Ao inserir uma abordagem etnoarqueológico foi necessário contribuir para a compreensão real mantida pelas memórias orais e coletivas indígenas, onde os petróglifos são mais que uma representação simbólica da ancestralidade, e sim uma imensidão de formas de compreender a formação humana e do mundo.

Os objetivos específicos a serem alcançados foram os seguintes: a) Apresentar a arte rupestre, petróglifos encontrados na região da comunidade Açaí, alto Rio Uaupés, Amazonas, em especial no sítio *Wakaipani*, localizada no igarapé *Wahuya*. b) Caracterizar imagens de cunho simbólico e mitológico do povo Kubeo *Yuri Pārāmena* na representatividade dos ancestrais. e) Evidenciar a representatividade simbólica dos petróglifos na narrativa mitológica de origem e o sítio *Wakaipani*.

¹⁸ *Pōēta kūrāmi*: significa casa ancestral ou casa de transformação, de acordo com os meus interlocutores, Manoel e Luisa, diferente de *Pōētawu kūrāmi* (plural), casa dos seres da transformação.

Para atingir os objetivos propostos buscamos referências bibliográficas as informações que orientem nosso trabalho com teorias. Os métodos utilizados foram de escuta, pois se trata dos dados orais, existentes na memória dos anciões. Esse “método de escuta” é baseado nas ideias de (BARRETO, 2023, p. 62). Essas formas de buscar conhecimentos que se tornam metodologias da pesquisa indígena fundamentando o desenvolvimento do trabalho de pesquisa com povos originários, buscamos nos atentar em específico de como aproveitar como modelos os trabalhos como as teses e dissertações, esses que são resultados obtidos com métodos científicos, pois, ao trabalhar com povos indígenas e suas culturas percebemos que o trabalho de campo se torna uma metodologia, onde a escuta das narrativas indígenas e suas simbologias representativas inscritas na natureza em determinados lugares nos guiam levando a realizar com uma tradução para compreender história dos povos indígenas e suas teorias de formação¹⁹ por meio das marcas dos eventos da ancestralidade registrados na natureza por meio dos petroglifos, ou seja, desde a grande jornada ancestral da formação humana.

Em específico para o Povo Kubeo *Yuri Pārāmena*, o trabalho de Godman (1983) onde estuda a estrutura social dos Kubeo do Rio Cuduiari (território colombiano), conhecidos pelos *Yuri Pārāmena* como pāmiwã/Kubeo de verdade, o trabalho etnográfico de Koch Grünberg (1902-1905, 2010) também nos permitiu, com foco e atenção para a etnografia, que por vez, nos faz obter olhar sobre os Kubeo e sua impressão sobre os petróglifos. O trabalho etnográfico de Xavier (2008) sobre os petroglifos do Içana e povo Baniwa também contribuiu com uma abordagem etnográfica e modelo de estudo para o trabalho de campo, visitando lugares sagrados.

Para a coleta de dados buscamos realizar uma entrevista não estruturada, ou seja, apenas por uso de uma conversa informal, esse foi usado com a finalidade de deixar informantes à vontade, e deixar fluir memórias que possuem sabedorias da ancestralidade, de forma que os próprios informantes deram essa oportunidade de repassar esses conhecimentos referentes à história do *Wakaipani* e petroglifos, que os mesmos ainda mantinham na memória, ou seja, na oralidade sem registros documentais. Ao tratar das fontes orais, como mencionado anteriormente, a busca de informações seria o método de escuta, os próprios interlocutores trazem essa forma de buscar conhecimentos e obter informação por via

¹⁹ Maiores informações sobre a formação dos povos indígenas em, BARRETO, João Rivelino Rezende. **Formação e transformação de coletivos indígenas no Noroeste Amazônico: do mito à sociologia das Comunidades**. 2012. 199 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

oralidade, ainda que os comparem como que são bibliotecas vivas ou fontes vivas que pode perguntar e ser respondido ou esclarecendo a pergunta.

A realização da pesquisa de campo foi necessária, pois se trata de trabalho arqueológico que requer registro fotográfico e documental dos petróglifos e do lugar em si. A disponibilidade de recursos como bolsista da FAPEAM (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas) contribuiu para arcar com as despesas da viagem e imprevistos que ocorreram durante a viagem pelo Rio das Cachoeiras, o Rio Uaupés, ainda com prejuízos materiais para o pesquisador, mas isso não impediu de realizar o trabalho de campo e alcançar os objetivos propostos no projeto e da prática da pesquisa arqueológica.

A investigação dos petróglifos existentes no *Wakaipani*, em primeiro lugar se deu na conversa com os anciões interlocutores Kubeo *Yuri Pārāmena*, o Manoel Saldanha e Luisa Rodrigues sobre os petróglifos e narrativas que compõem o lugar, assim promovendo um estudo prévio com apontamento dos lugares de eventos da ancestralidade, representação dos seres ancestrais da transformação e narrativas de origem que compõe o *Wakaipani*. Em segundo lugar, se deu com uso das informações com conhecimento prévio do autor, como vivente com sábios, mesmo que na infância, em meios às brincadeiras ouvindo as histórias e narrações feitas por esses ancestrais sábios das teorias do mundo *Pāmiwā Yuri Pārāmena* mantém fragmentos das histórias do povo. Ainda como possuidor de memórias ancestrais mesmo que apenas fragmentação pôs em prática uma rememoração do tempo vivido trazendo e traduzindo para a língua escrita registrando memórias orais para documentais, que ainda com dificuldade de escrever na língua materna *Pāmiē*.

A busca pelas traduções das simbologias dos petróglifos também proporcionou um reviver com as histórias ancestrais, como narrativas da formação humana e petroglifos que fazem parte das histórias mitológicas e assim possuir traços simbólicos²⁰ e significativos capazes de emitir mensagens que evidenciam as narrativas ocultas inscritas na natureza. Ao estudar os petróglifos do *Wakaipani* revelou a construção de uma narrativa de origem outra viagem com eventos do processo de formação, como as lutas ancestrais e resistências do povo Kubeo *Yuri Pārāmena* para a humanidade.

²⁰ Entendemos de “Simbólico”, pois, ao estudar os petroglifos, Valle relaciona as simbologias rupestres como possuidoras de significados, “os registros rupestres na sua maioria são tratados hoje como ‘simbólicos’ Bouissac (2003), no sentido geral de entidades que expressam uma relação arbitrária de representação ou referência a outras entidades externas”. Isso nos remete à classificação Peirceana (Peirce 1972) de Signo: Ícone, Índex e Símbolo. (Valle in Andrello, 2012, p. 103).

As histórias dos povos indígenas são simbólicas, pois as narrativas inscritas na natureza são por meio dos símbolos como os petroglifos, e isso, o povo Kubeo *Yuri Pārāmena* tem uma relação intrínseca com os petróglifos do *Wakaipani*, um lugar imemorial que possui imagens simbólicas e significativas que tecem a narrativa de origem, eventos ancestrais e o lugar como casa de transformação.

O *Wakaipani* como *Põe eta Kūrāmi*, “Pamuri Wiseri (casa de transformação)” (TUYUKA e VALLE, 2019) seria onde os ancestrais *Yuri Pārāmena* emergiram do *Mōāwū Kūrāmi*²¹ para a vida terra, e se instalar nesse lugar de *Põe eta Kūrāmi* para a prática ritualista de formação e aquisição da sabedoria. Além do mais, de acordo com que meu avô Elias (in memoriam) dizia, é segundo lugar de origem²², ou de emergência do povo para a vida na terra, ou seja, um espaço ancestral onde os seres da transformação tiraram suas *Moāwū Kaheá*²³ para a formação humana vivente de suas práticas de cultura e saberes para sobreviver no mundo de terra.

O trabalho está dividido em três etapas, alinhadas de acordo com os objetivos propostos inicialmente. Iniciamos então com uma breve apresentação da vida e trajetória do autor, seguido de uma breve apresentação sobre a estrutura do trabalho. O primeiro capítulo apresenta o contexto geral da temática de pesquisa, os petroglifos e a relação com as histórias dos povos indígenas. O trabalho segue então com uma breve contextualização de o que dizem os *Ñārānawiwa*²⁴ sobre a arte rupestre, no Brasil, Região Amazônica, Rio Negro, trazendo uma visão por meio dos estudos realizados e voltados na perspectiva indígena, afunilando e apresentado estudos dos petroglifos e suas representações simbólicas ligadas à ancestralidade mitológica dos povos indígenas com algumas reflexões sobre petroglifos e suas teorias ocidentais, nacionais e regionais ou indígenas inseridas nas narrativas, como por exemplo, o povo em estudo, os Kubeo *Yuri Pārāmena* e sua representatividade lotada nas simbologias rupestres do *Wakaipani*.

²¹ *Mōāwū kūrāmi*: casa dos seres peixes, ou lugar onde habitam seres peixes, que na narrativa de origem os seres ancestrais se vestiam de peixes para navegar na dimensão dos seres peixes.

²² Os interlocutores deste trabalho ao tratar o *Wakaipani* como segunda origem, o lugar então, seria de transformação ou casa de transformação para humanos ancestrais. No caso, a primeira origem ou surgimento dos ancestrais Kubeo *Yuripārāmena* seria na cachoeira do *Hipana*, no alto Rio Aiari.

²³ *Moāwū kaheá*: Significa peles de peixe ou vestes de peixes, trata-se das vestes aquáticas dos ancestrais que vestiam durante o processo de formação ou durante a viagem dentro da canoa da transformação pelos rios Negro, Uaupés, Içana e Aiari.

²⁴ *Ñārānawiwa*: Na língua Kubeo se refere aos “brancos”, os não indígenas, não é uma tradução, pois não há tradução específica para esse termo.

A segunda etapa insere-se no trabalho etnográfico contado pelos interlocutores sobre a formação histórica e social da comunidade Açaí, alto Rio Uaupés, Amazonas, por meio dos relatos dos primeiros moradores dessa comunidade, ainda mais, trazendo história da formação da comunidade no passado não muito distante, segundo os interlocutores, não foi possível uma datação específica da formação da comunidade, mas a contribuição dos interlocutores trouxe datas aproximadas para o trabalho como nas décadas de 30 ou 40, isso para os não indígenas. Mas para os Kubeo *Yuri Pārāmena* com a história relacionada às ancestralidades primordiais que estão nessa região há milhares de anos, desde a grande jornada do *Põẽ eta Hiadokũ* (Canoa da Transformação).

Ainda nessa etapa apresentamos a grande jornada ancestral do *Põẽ eta Hiadokũ*, saga dos *Yuri Pārāmena* em busca de lugar, chegada à casa de transformação, lutas e resistências, práticas ritualistas de formação, aquisição da sabedoria e conhecimentos realizados por meio de danças com *Bukũ Põẽwã*. A etapa final apresenta a descrição do *Wakaipani*, visita ao *Wakaipani*, respondendo um questionamento de o que podemos apresentar através dos petroglifos do *Wakaipani*? E finalizando com uma breve discussão sobre o trabalho e sua relevância para o povo Kubeo *Yuri Pārāmena*, ainda trazendo um apontamento para próximos estudos mais aprofundados dos petróglifos e suas representações que contribuam na compreensão da teoria do mundo.

Para os Kubeo, o presente trabalho está como um novo despertar de estudo da arqueologia voltado a uma perspectiva indígena, ou seja, os petroglifos inseridos na narrativa de origem e transformação dos povos autóctones. Para a compreensão do nosso trabalho trouxemos algumas observações sobre colocação das palavras, na língua Kubeo ou *Pāmiẽ* dos *Yuri Pārāmena* usamos no texto em *itálico*, das traduções de falas ou transcritas de nossos interlocutores “já falecidos” está como “in memoriam”, para as que aparecem no texto como citação de três linhas optamos em colocar entre “” (aspas) e para as colocações como citações diretas com mais de três linhas usamos um recuo de quatro centímetros, as nossas fontes de referências de narrativas estão dentro do povo Kubeo, como as memórias ancestrais como cerne e interlocutores como atores principais do nosso trabalho, ainda com participação do autor com suas colocações dentro das traduções.

2 CAPÍTULO 1 – SOBRE A ARTE RUPESTRE, O QUE DIZEM OS ÑARÃNAVIWA BRANCOS/NÃO INDÍGENAS E OS KUBEO YURI PÃRÂMENA?

A arte rupestre é conhecida como uma escrita ou “as inscrições rupestres são a primeira manifestação da arte da pré-história”, (COSTA, 1939 p. 51). Ainda sobre os termos “Artes” e “Rupestres”,

são marcas e imagens pintadas (pictografias ou pinturas rupestres – adição de pigmento - técnica aditiva) e, ou, gravadas (petróglifos ou gravuras rupestres – retirada de rocha – técnica subtrativa) por *Homo sapiens* nas superfícies rochosas fixas situadas em abrigos, grutas, cavernas, a céu aberto, em desertos, florestas, montanhas, beira de rios, cachoeiras e “igarapés”, isto é, nos mais diversos ambientes espalhados pelo mundo inteiro. (VALLE in. ANDRELLLO, 2012, p. 102-134)

Para o (NASCIMENTO, 2015 p.16), *rupestre* vem do latim [*rupes*], rocha. *Arte Rupestre* ou *Registro Rupestre* é como se designa os desenhos “impressos” em superfícies rochosas. O termo caracteriza os sinais da presença e da atividade de povos antigos ou pré-históricos, ou como coloca (VIANA et al 2016), “se refere a realização de grupos pré-coloniais”. Ainda que colocadas como um exagero a explicação relacionada aos povos nativos e a arte rupestre,

A arte rupestre foi foco de muitas especulações e debates sobre a origem relação com os povos indígenas, como coloca (COSTA, 1939, p. 60) que “representam o simples *ludus homini*, passatempo, brincadeira de índio, ou ainda, espalhados numa área considerável dos grandes rios interiores, o desenho reproduzindo uma idéia [sic] de comunicação”.

A compreensão sobre as artes rupestres aqui são as formas de “escrita²⁵” feita pelos antepassados dos nativos, onde esses registros eram uma das formas de expressar ou registrar os momentos importantes e marcantes da vida ou ocasiões de rituais sagrados feitos pelos povos indígenas.

Nesse sentido entendemos que os antepassados tinham formas de se comunicar e registrar por meio das simbologias criadas por eles, pois seriam formas de deixar mensagens ou informações da presença no território. Os estudos permitiram identificar os tipos de artes rupestres presentes em cada região com suas classificações, formas, estilos e regiões. De acordo com Prous,

²⁵ O termo “escrita /escrito” nesse contexto de estudo da das simbologias trata-se de que a arte rupestre segundo os interlocutores Manoel e Luisa seria que surgiram por ocasião de um evento ancestral, por tanto uma forma de escrita ancestral, que esses possuem mensagens a serem decodificadas para obter informações da ancestralidade e para a prática da vida, ainda mais na compreensão dos eventos da ancestralidade. Entendemos que o Stephen Hugh-Jones coloca no trabalho “Escrever na pedra, escrever no papel” in Andrelllo 2012, a esse contexto ainda buscamos nos orientar como uma “escrita dos ancestrais”.

o reconhecimento da existência de complexos temáticos estáveis ao longo de séculos e milênios levou os arqueólogos a definirem as “tradições” rupestres, nas quais variações menores de uma região para outra permitem reconhecer fácies, ou sub tradições, enquanto modificações ocorridas ao longo do tempo permitem distinguir sucessivos estilos. (PROUS, 1994-2007, p. 55)

A compreensão e a representatividade das pinturas rupestres expressas nos locais como em cavernas era visto como espaço onde aconteciam eventos significativos dos povos indígenas. Para Justamand, as artes rupestres presentes em determinados lugares são,

representações estéticas da vida, das ações e afazeres humanos e de seus desejos mais sensíveis. São expressões das necessidades humanas: [...] e foram deixadas pelos primeiros grupos de habitantes *sapiens* de um local (JUSTAMAND, 2014, p. 118-141).

As pinturas feitas então pelos nativos em lugares específicos como em cavernas teriam sido feitas pelos sábios ou responsáveis em preparar e fazer as pinturas, de forma que ao observar foram feitas com tintas naturais, para que durassem por muitos anos para as gerações futuras percebessem a presença histórica dos humanos a pertencer àquelas terras, os antepassados.

Percebe-se, então, que a arte rupestre nesse caso já fazia parte da história de um povo indígena, sendo assim, “a arte em rochas integrava a rotina da comunidade, reforçando tradições e vinculando-se ao domínio ritualístico” (GASPAR, 2003, p. 10). Para esse autor a arte rupestre são registros de alguns eventos considerados sagrados realizados em determinados momentos da história e trata dos registros dos eventos ou cerimônias feitas pelos antepassados nativos, que por meio de pinturas resultaria como uma das formas de comunicação ou expressão dos nativos.

Ao passar dos anos, com o avanço dos estudos demonstram que as pinturas rupestres feitas há muitos anos indicavam a ocupação dos nativos nos lugares onde passaram por um período, como em cavernas, que servia como moradia e local de eventos. Ao falar sobre petroglifos como escrita indígena e relacionado à mitologia, (HUGH-JONES, 2012 p. 139) argumenta que, “mito” e “escrita” devem ser compreendidos a partir de um ponto de vista indígena, ou seja, relacionar tipo de uma escrita na natureza.

Para (JUSTAMAND, 2019 p. 5), “as pinturas rupestres funcionavam como uma forma de transmissão integrada de conhecimentos acumulados de uma dada cultura. As rochas serviam como uma espécie de “lousa” para as populações que as produziam”. Para esse autor, sob o olhar não indígena percebemos que faz parte de uma sociedade que tinha as formas próprias de expressar sentimentos e mensagens por meio das artes.

Os estudos relacionados à arte rupestre e arqueologia trouxeram uma nova forma de entender a existência dos humanos no passado, suas evoluções e as formas de vida destes nativos. Aos estudos arqueológicos e seu início (ETCHEVARNE, et al 2011, p. 17) dispõe que,

com a descoberta, no início do século XVIII, das cidades romanas de Pompeia e Herculano, destruídas e sepultadas durante a erupção do Vesúvio em 79 d.C., um mundo completo de espaços e objetos se apresenta aos olhos da sociedade napolitana da época, através das escavações empreendidas pelo príncipe d'Elbeuf, Emanuel Mauricio de Lorena. A descoberta dessas cidades marca definitivamente o rumo da Arqueologia, na medida em que é possível, a partir desse evento, a interpretação dos objetos arqueológicos nos contextos originais.

Ainda sobre os primeiros registros da arte rupestre no mundo, (VALLE & ANDRELLLO, 2012, p. 102), apontam que, “Os registros rupestres mais antigos datados diretamente têm cerca de 32.000 anos, encontram-se na gruta de Chauvet na França²⁶”. Os autores ainda acreditam que a datação pode recuar ainda mais de acordo com os avanços dos estudos e novas descobertas arqueológicas.

A descoberta dos sítios arqueológicos e com necessidade de estudos posteriores dessas novas descobertas foi desenvolvida uma legislação específica para a preservação dos sítios arqueológicos, “o Estado passou a se interessar em proteger os sítios e materiais arqueológicos, expressa claramente dois aspectos intrínseco à noção de tais sítios e materiais enquanto patrimônio” (ETCHEVARNE et al 2011, p. 17). Além do mais, para um estudo voltado com uma atenção especial de reconhecimento quanto ao valor documental e histórico presente nos lugares ou sítios arqueológicos. O reconhecimento da importância dos estudos arqueológicos nos sítios com materiais arqueológicos (ETCHEVARNE, 2011, p. 18) discorre que,

Na segunda metade do século XX, uma nova dimensão no reconhecimento e na inventariação dos bens arqueológicos se instaura quando a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) criam, em 1972, a figura jurídica transnacional de reconhecimento da importância de uma localidade como Patrimônio Cultural da Humanidade, podendo-se incluir nesta categoria os sítios arqueológicos.

Percebemos então, que o reconhecimento da importância da arqueologia para o Estado assegura juridicamente como Patrimônio Cultural da Humanidade no Brasil “o parque Nacional da Serra da Capivara, com mais de 740 sítios arqueológicos, registrados até 2005,

²⁶ Ver Clottes et al 1995, 2001, 2003^a e Sanchidrián, 2005

dos quais 540 são com pinturas rupestres” (GUIDON, 2006, p. 68 apud ETCHEVARNE, 2011, p. 18).

Sobre os primeiros pesquisadores da arqueologia brasileira, (MARTIN, 2013, p. 15) apresenta que,

A pesquisa arqueológica no Brasil nasceu à sombra de viajantes, naturalistas, botânicos, geólogos e paleontólogos estrangeiros, enviados por seus países para enriquecimento de coleções de museus europeus, e também de etnólogos, estudiosos de sociedades primitivas remanescentes.

O conhecimento da arte rupestre no Brasil²⁷ se deu após a chegada dos europeus ao dito novo mundo²⁸, da “conquista do novo mundo” e “os primeiros registros de arte rupestre no Brasil tiveram início no século XVI com o advento da colonização européia no continente americano” (JUSTAMAND, 2017). Os interesses de estudar sobre os indígenas e suas culturas primitivas trouxe uma atenção voltada aos registros etnográficos do Estado brasileiro, a esse contexto (PROUS, 1992, p. 5-6) discorre que,

no início do século XIX, com a instalação da Corte portuguesa no Brasil, a necessidade de se conhecer melhor o país, a fim de facilitar uma exploração mais diversificada *da flora e fauna*, segundo uma óptica que já não é mais colonial, valoriza as explorações sistemáticas. (grifos do autor)

Os primeiros homens a perceberem esses tipos de registros rupestres em lugares no Brasil foram os aventureiros, exploradores em busca de ouro e objetos de valor em lugares dentro da selva brasileira, explorando principalmente as regiões do litoral. A autora Martin (1975) ao fazer um esboço histórico das primeiras interpretações sobre as artes rupestres encontradas no Brasil, apresenta-se a Pedra Lavrada de Ingá (Paraíba). Ainda sobre a descoberta das artes rupestres (JUSTAMAND, 2017, p.132) complementa que, “esses relatos eram feitos por religiosos, aventureiros, naturalistas e militares que estavam a serviço de alguma nação europeia (Portugal, Espanha, Holanda, Inglaterra ou França)”.

De acordo com (VIANA, et al, 2016, p. 2). “Os sítios de arte rupestre no Brasil foram revelados por missionários e aventureiros que, nos primeiros séculos do descobrimento, exploraram o nosso território em busca de indícios de “antigas civilizações””. Os autores ainda mencionam que essas descobertas provocaram várias teorias sobre a existência dos grupos nativos do continente muito antes da chegada dos europeus.

²⁷ Por se tratar de informações de amplo conhecimento sobre o fato de que desde o século XVI há registros de Europeus sobre a arte rupestre no Brasil. ver Gabriela Martin 1975, 1996, 1997, 1999, 2004, 2008 entre outros.

²⁸ Ver Culturas indígenas de la Amazonia (1987); “a conquista do novo mundo pelos europeus foi não só a jura pela posse da terra, exploração das riquezas naturais e domínio das populações autóctnes[sic], como o processo de integração do <novo> continenre e das <novas> populações no universo conceptual europeu.”, Clara Afonso de Carvalho “Do Rio das Amazonas à Amazónia [sic]”. (1987, p.43).

As várias interpretações acerca da arte rupestre surgiram pelo fato de serem encontradas em lugares diferentes e de difícil acesso como em paredões. Nesse sentido (MARTIN, 1975, p. 573) esclarece que “Muitas inscrições foram gravadas em lugares de difícil acesso e até perigosos de serem alcançados”, como por exemplo, encontradas nas pedras das cachoeiras ou no fundo dos rios, esses que aparecem apenas em uma determinada época do ano, a seca, e durante as épocas de cheia ficam submersas. As escrituras rupestres assim encontradas trouxeram várias interpretações sobre os autores dessas pinturas, das quais permeiam a ideia de uma relação com os indígenas.

No Brasil o interessado em conhecer a existência de artefatos arqueológicos trouxe uma grande descoberta da existência dos sítios arqueológicos, sua localização e ainda mais de pesquisas sobre arte rupestre. O interessado seria o,

D. Pedro II, interessado em antropologia, com as novas descobertas enriqueceu o Museu Nacional do Rio de Janeiro com suas coleções de materiais europeus e africanos da pré-história. Incentivou, ainda, o estudo puramente acadêmico dos grupos indígenas. (JUSTAMAND, 2014, p. 118-141).

Sobre os primeiros registros arqueológicos, (PROUS, 1992, p. 7) menciona que “o grande interesse de D. Pedro II pela antropologia contribuiu para a implantação das primeiras entidades oficiais destinadas a ter um papel relevante na arqueologia brasileira”. Isso possibilitou a realização de viagens pelo Brasil em busca de localizar nativos indígenas e estudos sobre os mesmos.

A partir do século XIX os pesquisadores com o avanço dos estudos e das pesquisas sobre arqueologia no Brasil começaram a especular a existência da arte rupestre de ter uma relação com os povos indígenas, mas a maioria acreditava que esses registros não passavam de umas simples escritas dos primeiros habitantes, que os mesmos faziam desenhos como passatempos e brincadeiras infantis e não atribuíam da existência do significado mítico à arte rupestre. Ainda assim, na época permanecia apenas como uma das formas de escrita dos antepassados dos povos originários.

Sobre as primeiras escavações e registros arqueológicos relacionados aos primeiros habitantes no Brasil persistem dúvidas em relação à capacidade dos indígenas desenvolverem artes em cerâmicas ou nas pedras. A esse aspecto não vamos atentar no momento, mas que será apresentado na outra oportunidade. O principal interesse no século XIX era de o Estado compreender sobre os primeiros habitantes quanto a sua origem e a evolução, como apresenta (PROUS, 1944-2007, p. 10) que,

No final do século XIX, foram realizadas as primeiras escavações arqueológicas nos sambaquis de Santa Catarina, por Von den Steinen, e em sítios do Amapá, por Emílio Goeldi. Na perspectiva daquela época, tratava-se essencialmente de encontrar objetos que permitissem saber qual era o “patamar evolutivo” atingido pelos indígenas brasileiros em relação a uma escala estabelecida na Europa. Considerava-se que os nativos do Brasil eram muito primitivos, e que seus ancestrais seriam incapazes de elaborar as belas cerâmicas e esculturas de pedra encontradas em vários sítios.

Os primeiros exploradores que entravam nas regiões do Brasil faziam trabalhos de pesquisas, assim como estudo das “antigas civilizações”. No século XIX, foram objeto de estudo (ainda que de forma subsidiária) das comissões científicas organizadas para pesquisar as “riquezas do país” em áreas como a botânica, a zoologia, a mineralogia e a etnografia” (VIANA et al, 2006). Além do mais para os registros etnográficos sobre os nativos e suas formas de viver, como por exemplo, das descrições sobre os modos de vida e pinturas indígenas existentes nas aldeias, como pinturas em casas, utensílios domésticos e nos corpos dos próprios indígenas dando a acreditar as artes estariam relacionadas aos indígenas.

Essas peculiaridades de vida dos nativos ou na época tratados como animais como destaca (OLIVEIRA, 2019, p. 63/64). “o índio por sua vez, foi descrito como um selvagem bárbaro em uma floresta com rica vegetação e fauna; essas maravilhas oferecidas pela natureza nesse paraíso, alimentavam ainda mais a cobiça dos desbravadores”, e ainda tratados como exóticos de forma pejorativa na época, como por exemplo, pelo fato de serem sem vestimentas no corpo, além de morar várias famílias na mesma moradia e de não ter religiosidade²⁹ ou líder para receber e obedecer às ordens. Essas formas de vidas faziam a diferença entre a vida dos europeus civilizados no outro lado do mundo, onde viviam com costumes, regras e modos de vida diferentes das convivências sociais como os indígenas.

As pinturas corporais indígenas faziam parte do dia a dia como costume ancestral, o hábito de pintar o corpo traziam para os indígenas não somente de caracterizar o modo de ser, mas trazer para as atividades diárias, e relacionadas às crenças, onde pintavam seus corpos para irem a seus afazeres cotidianos com segurança. Ainda que nas ocasiões específicas de eventos de comemoração e rituais as pinturas eram utilizadas.

Ao referir sobre as pinturas corporais indígenas ou como forma de tratar seus corpos eram as formas das práticas milenares de manter a “manutenção” (BARRETO, 2022) da

²⁹ Na maioria dos casos reconhecem a idolatria dos Índios, que era encarada como a <adoração> ou <enganos> do demônio. **Clara Afonso de Carvalho**: Do rio das Amazonas a Amazônia (1987 p. 44).

saúde do corpo e da mente. Assim como diz minha avó Luísa (dezembro de 2023) sobre a preparação da tinta corporal³⁰, tem regras e cuidados no processo de preparo, onde,

para preparar não é somente de pegar as folhas, secar, cozinhar, misturar, secar, preparar e pintar pelo corpo, mas, antes de tudo é necessário a seleção na busca das plantas, folhas, sementes e frutinhas se possível que sirvam para a preparação de tintas para seus significados sagrados e mitológicos.

Essas são as formas que “nós *Pãmiwã* temos de prevenir YUPIWA ou *Yupinay*³¹ que atacam nosso corpo e mente” (idem) onde a maioria das etnias da região tem suas formas de tratar ou manter esses seres malignos como podemos colocar longe da vida tecida pelas narrativas.

A partir dessa exposição da minha interlocutora, uma anciã indígena *Pãmíko Yuri Pãrãmenko*, observamos que em primeiro lugar, as pinturas indígenas faziam e ainda fazem parte do dia a dia nas aldeias. Ainda que seja pintada como forma de proteção do corpo dos males e ataque dos seres da natureza ou wai mahsã³², e são também feitas as pinturas nos corpos como processos simbólicos juntamente com ornamentos usados durante eventos sagrados de dabucuri com ou sem *Bukú Põẽwã*.

Ainda sobre as pinturas dos nativos na época (JUSTAMAND, 2014, p. 120, 118-141) discorre que,

As pinturas faziam parte da cultura dos nativos na qual pintavam seus corpos com tintas para participar das cerimônias e rituais. As pinturas rupestres são representações estéticas da vida, das ações e afazeres humanos e de seus desejos mais sensíveis. São expressões das necessidades humanas: “as pinturas eram capazes de garantir a satisfação das necessidades orgânicas e emocionais do homem, conforme demonstram as cenas de namoro e de excitação coletiva.” (JUSTAMAND, 2006b: 32) e do período e foram deixadas pelos primeiros grupos de habitantes *sapiens* de um local.

Os estudos e pesquisas sobre os nativos com foco em arte rupestre no Brasil, a princípio tiveram bastante repercussão na Europa e sobre a coroa Portuguesa. Essas novidades foram motivos de muitas inquietações dos pesquisadores, arqueólogos, naturalistas³³,

³⁰ Trata-se neste caso do “Muhã”, uma tinta vermelha extraída das folhas com rigoroso processo de preparo, Carajuru, uma tinta vermelha que serve para pintar o corpo.

³¹ *Yupinai* ou *Yupiwa*; são seres da natureza que atacam pessoas sem benzimentos de proteção, principalmente mulheres na primeira menstruação, pós parto, desrespeito às ordens dos mais velhos, assim causando dores no corpo, febre, entre outros sintomas prejudiciais à saúde, que se não for benzido pelo sábio ou pajé pode levar a morte.

³² Ver mais em: AZEVEDO, Dagoberto Lima. Forma e conteúdo do bahsese Ye’pamahsã (Tukano). Fragmentos do espaço Di’ta/Nhk (terra/Floresta). 2016. 110 f. Dissertação (Mestrado em Agronomia Tropical) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

³³ Ver mais em Theodoro Sampaio “os naturalistas viajantes e a etnografia indígena” (1955). Theodoro Sampaio e Carlos Teschauer: os naturalistas viajantes dos séculos xviii E xix e a etnografia indígena. Livraria Progresso editora praça da sé, 26 - salvador - Bahia – Brasil. 1955.

antropólogos, viajantes, aventureiros entre outros, na qual a arte rupestre representaria uma forma simbólica da ancestralidade dos povos originários.

Assim, (MARTIN, 1975, p. 509-537) menciona que, “o estudo da ancestralidade dos povos indígenas não é fácil”, pois não há registros escritos guardados, mas sabe-se que, de certa forma, não possuíam hábitos de registrar suas histórias, mas isso não vem ao caso, o fato de sociedades sem “escrita” pode se dizer que as suas histórias do mundo foram mantida pelos antepassados pela via oralidade.

Dessa forma, como não existe registro documental para conhecer a história dos povos indígenas são usados então vestígios da existência desses povos nativos em determinados lugares, ou no caso, sítios arqueológicos encontradas em várias localidades encontradas no Brasil. As dificuldades de obter informações sobre a origem e a existência dos nativos ainda encontram dificuldades. Assim como coloca (PROUS, 2007, p. 9) que,

Quando queremos conhecer as sociedades indígenas desaparecidas, não dispomos de textos, pois elas não utilizavam a escrita. Por outro lado, as sociedades ameríndias que sobreviveram até hoje são poucas em relação às que existiram outrora, e se modificaram demasiado para oferecer uma imagem adequada dos primeiros habitantes do território que hoje chamamos Brasil. Dependemos, portanto, exclusivamente dos vestígios materiais que eles deixaram, quase sempre involuntariamente, e com os quais nem historiadores nem antropólogos estão acostumados a tratar.

Os trabalhos realizados na época nos mostram que a arte rupestre nos permite entender a função das pinturas rupestres sob a visão mais significativa e simbólica em relação à ancestralidade dos povos indígenas. Nesse cenário, (JUSTAMAND, 2017, p. 136) discorre sobre as pesquisas e descrições,

[...] permitiram alterações sociais substanciais: um verdadeiro afluxo de estrangeiros que aportaram para trabalhar no Brasil, naturalistas e viajantes para descreverem as paisagens naturais e a contratação de funcionários especializados para servirem à Coroa Portuguesa. Isso permitiu uma renovação dos estudos das artes, anteriormente associadas unicamente à perspectiva religiosa. A partir de então, uma nova significação é dada à arte rupestre, com ênfase à possibilidade de estarem relacionadas aos próprios grupos indígenas e aos povos da antiguidade, revelando um novo cenário nacional para os estudos desta área.

O avanço das pesquisas permitiu compreender “a necessidade de construção de uma identidade nacional após o processo de independência do Brasil, foi importante no sentido de estimular pesquisas históricas e antropológicas” (JUSTAMAND, 2017, p. 138). Percebemos que a busca das interpretações da origem da arte rupestre trouxe nova significação e um olhar voltado aos povos indígenas.

A pesquisa então se tornou mais específica na tentativa de se obter informações sobre os verdadeiros significados das pinturas rupestres ou sobre quem seriam os responsáveis das pinturas rupestres nas cavernas ou petróglifos nas pedras.

Os estudos e as interpretações acerca da arte rupestre no Brasil foram inúmeros, a maioria foi de trabalhos quanto à descrição, classificação, caracterização e possíveis interpretações sobre as escrituras rupestres encontradas em diferentes lugares e regiões do país e não se limitava de em uma interpretação apenas, “desenvolviam ideias religiosas, mitológicas, ancestrais e até escritas fenícias” (MARTIN, 1975, p. 509-537). Assim a autora menciona alguns estudos naturalistas e relatos sobre civilizações perdidas relacionadas às fantasias europeias feitas no século XIX, em que existiam civilizações egípcias na Amazônia justificadas pela presença dos hieróglifos, na menção. Assim, discorre que,

descobrir hieróglifos nos riscos e círculos concêntricos, nas garatujas de toda espécie, com que os índios, bandeirantes, caçadores, excursionistas, assinalam sua passagem por serras, cataratas, rios, cavernas e grotas do país. Eles registraram fatos ao acaso, copiaram riscos, anotaram credences, agindo em função da fantasia, para não sermos mais severos na seleção do vocábulo. Vieram à nossa terra fantasiar, descobrir restos da civilização egípcia, no São Francisco, ou ruínas das civilizações gregas, no vale amazônico (MARTIN, 2013, p.16).

Percebemos que a arte rupestre antes de ser compreendida como uma arte relacionada com os povos indígenas era como se fossem desenhos qualquer feito pelos seres humanos antepassados dos povos indígenas.

Assim como na época coloca (ANGYONE COSTA, 1939, p. 53, 59 e 60) em que a arte rupestre,

são os simples ensaios, desenhos reveladores de uma arte rudimentar. [...] são a grande maioria, o abundante emaranhado de riscos e figuras encontrados pelos sertões e que, na Amazonia [sic] e no Nordeste, se acusam em quantidade inumerável, representam o simples *ludus homini*, passatempo, brincadeira de índio, ou ainda, espalhados numa área considerável dos grandes rios[sic] interiores, o desenho reproduzindo uma idéia [sic] de comunicação.

Observamos aqui uma colocação feita sobre a arte rupestre longe de ser considerada possuidora de uma relação simbólica e significativa para os povos indígenas, das quais temos hoje em dia. Nessa época como observado acima são colocadas apenas pelas observações e especulações feitas pelas pessoas que registraram, no caso, pelos viajantes e pesquisadores³⁴.

³⁴ ver; Theodoro Sampaio e Carlos Teschauer: Os naturalistas viajantes dos séculos xviii e xix e a etnografia indígena 1955. Livraria Progresso Editora Praça da Sé, 26 - Salvador - Bahia – Brasil, p. 9 a 30.

Para o estudo proposto a essa relação da arte rupestre com os povos indígenas serviria para uma nova descoberta e novos significados dentro da perspectiva indígena, a princípio de estudo de iniciação seria com uma,

organização nas relações entre sinais, animais, cores e localizações topográficas. Somente uma vez descobertas eventuais estruturas deste tipo, poder-se-á procurar o significado, como se nós tivéssemos que estudar primeiro a gramática de uma língua desconhecida, antes de tentar entender o sentido das palavras que compõem seu vocabulário. Trata-se do estudo das relações e da estrutura, depois virá o estudo do conteúdo simbólico. (PROUS, 1977, p. 57).

Assim para os Kubeo *Yuri Pārāmena* como minha avó Luísa, que as pinturas nos *Põe eta Tawá* possuem significados sagrados e representações simbólicas dos seres ancestrais e da natureza, em relação a isso, assim diz, que,

Os *Kurāboai Toiwaiye*, ou, nossas pinturas corporais têm significados muito importantes dos símbolos da natureza, como animais, aves, peixes e insetos, ou parte dos insetos como *tataroko*³⁵ *folha de açai*, os nossos antepassados pintavam no corpo para realização das festas, rituais ou para afazeres particulares como na roça para proteção dos seres da natureza, na ida onde tem muitas pessoas, como caso do durante dabucurí tradicional. (Luisa em Dezembro de 2023).

As artes petrográficas inscritas nas pedras ao longo dos rios, com o também no meio da selva e no fundo das cachoeiras permitem uma interpretação mitológica para os indígenas, isso pode variar de acordo com as etnias e suas narrativas, de certo que a maioria dos povos que surgiram por meio do percurso da transformação tem suas narrativas compartilhadas na tradução dos petroglifos. A visibilidade desses petroglifos permitiam aos viajantes trazer as narrativas de seus povos contadas a partir dessas simbologias. A exposição dos petroglifos ao longo dos anos das mais variadas passagens de diversas formações climáticas permitiu que acontecesse o desgaste, assim como contavam meus saudoso bisavô Joanico e avô Elias, (in memoriam) que,

a maioria dos *Kurāboai Toiwaiye* na região ainda tinham uma visibilidade bom de identificar os formatos à distância, uns era proibido de olhar, apenas velhos olhavam e crianças mandavam abaixar a cabeça até passar do local e esses eram feita uma manutenção para que fique visível para identificação, sobre a manutenção contava meu pai, que, faziam com caroço de umari para que fique bem visível de cor branco, de certa forma os seres ancestrais míticos com poderes de transformação que viajavam as várias dimensões espirituais fizeram ou deixaram surgir os *Kurāboai Toiwaiye* pela sua

³⁵ Borboleta, nesse caso as pinturas se variam com as formas de pintar o corpo.

capacidade de serem *Humenihĩna*³⁶, deixando para nós como nosso lugar de origem com nossos símbolos na região onde estamos morando.

Os petróglifos como simbologias sagradas para os indígenas funcionam como um registro da ocorrência dos eventos ancestrais como as lutas ancestrais, lugar de rituais e representação dos seres ancestrais dos grupos indígenas, ainda permitindo considerar como passagens dos ancestrais. A esse respeito da representatividade da ancestralidade que os petróglifos apresentam, conforme (ANDRELLO, 2012, p. 138), assim descreve,

a iconografia inclui não apenas formas obviamente gráficas, como petróglifos, pinturas de casas, padrões de cestaria, mas também características da paisagem, compreendidas em termos gráficos como marcas ou traços dos corpos de seres ancestrais e como signos de suas atividades, conforme foram se movendo pelo mundo.

Os petróglifos, como se percebe, por meio dos estudos realizados pelos pesquisadores arqueólogos, antropólogos e próprios indígenas seriam as primeiras formas criadas como registros dos eventos dos demiurgos. Nesse sentido, a interpretação dos petróglifos ou traduzir símbolos relacionados aos povos indígenas coloca como expressão da ancestralidade mitológica e traz uma nova forma de ver a arte na natureza, assim como eventos dos seres míticos, com seus movimentos ou ações deixaram marcas nas localidades onde passaram. Essas simbologias conhecidas como lugares sagrados são possuidoras de mensagens e informações da trajetória da grande viagem ancestral. Ainda como que pode ser traduzida em que “as artes rupestres e, em especial as pinturas, indicavam os caminhos sociais e territoriais percorridos pelos grupos” (JUSTAMAND, 2011, p. 219-245).

O estudo da arte rupestre no Brasil remete a mais conhecida “Pedra Lavrada de Ingá”, localizada no Estado da Paraíba, há 7 km da cidade de Campina Grande, “onde a mais interessante é a de maior tamanho, e por isso mesmo a mais sujeito a fantasias e interpretações contraditórias” (MARTIN, 1975, p. 509-535).

Os estudos realizados nesse lugar criaram várias teorias sobre surgimento, formação e autores da escrita na pedra. Os estudos e análises de Martin (1975) sobre os petróglifos da Pedra Lavrada de Ingá trouxe uma interpretação mais próxima do significado dessas escrituras rupestres, pois, segundo a autora essas escritas não poderiam ser feitas pelos indígenas de qualquer natureza, ou seja, nenhum indígena seria capaz de fazer uma escrita dessa forma numa pedra, ainda que nos lugares de difícil acesso, e tinha que ter uma boa

³⁶ *Humenihĩna*: na língua Kubeo significa espíritos, seres míticos, que na maioria das vezes se refere aos seres com força e poder sobrenatural de transformação e criação das coisas ou elementos da natureza; *Humenihĩku*: também se refere ao Deus ou Jesus, assim como na igreja entramos para falar com *Humenihĩna*.

explicação para isso. Para a melhor compreensão e interpretação a isso, a autora diz o seguinte,

a qual seria uma interpretação mais lógica para os sinais de Ingá e seus congêneres brasileiros, sabendo-se preliminarmente que não se trata de uma escrita, porque nenhum povo primitivo do continente sul americano utilizou sistema gráfico para expressar seus pensamentos. (MARTIN, 1975, p. 509-537).

Sobre a produção das pinturas rupestres feitas pelos antepassados humanos, em especial as pinturas feitas em cavernas, (JUSTAMAND 2014, p. 135) corrobora da seguinte maneira: “a produção das pinturas proporcionava amplo prazer estético. Suas técnicas eram transmitidas de uma geração para outra. Todos aprendiam brincando e, nesses momentos de descontração, as convenções grupais eram transmitidas e consolidadas”. Assim como os petroglifos, esses por possuírem representações simbólicas dos seres ancestrais e da natureza atualmente são usados para transmitir algum tipo de informação ancestral oculta, assim como dizia meu avô Elias (in memoriam) que durante rituais e cerimônias feitas pelos sábios e pajés a montanhas, pedras e rios se revelavam as casas ancestrais e seres da natureza, espíritos se comunicavam e conectam em vários lugares e casas das dimensões míticas.

2.1 Arte rupestre na Região Amazônica: primeiros registros arqueológicos

A região Amazônica foi e ainda é palco de muitas visitas, das quais prevalecem imagens imaginárias, ainda que possua muitas informações sobre a região, a forma de compreender a Amazônia pode ser muito mais que conhecer uma terra exótica ainda presente como foi criada pelos cronistas, ainda que “a estética da natureza/Amazônica foi apresentada como um cenário propício à invenção de fantasias, um lugar “exótico”, paradisíaco e infernal, cheio de mistérios e riquezas” (OLIVEIRA, 2019, p. 60). Ainda o autor apontando o trabalho de Octavio Ianni nos diz da seguinte maneira:

A Amazônia está no imaginário de todo o mundo, como a vastidão das águas, matas e ares; o emblema primordial da vida vegetal, animal e humana; o emaranhado de lutas entre o nativo e o conquistador; o colonialismo, o imperialismo e o globalismo; o nativismo e o nacionalismo; a ideia de um país imaginário; o paraíso perdido; o eldorado escondido; a realidade prosaica, promissora, brutal; uma interrogação perdida em uma floresta de mitos. São geógrafos e historiadores, naturalistas e biólogos, sociólogos e antropólogos, romancistas e poetas os que percorrem os meandros e as lonjuras, o presente e o passado, o visível e o invisível, de modo a alcançar o a resposta, o esclarecimento, o exorcismo ou o encantamento (In: LOUREIRO, 2001, p. 8. apud OLIVEIRA 2019, p.61).

Nesse sentido, a região amazônica teve um grande impulso de viajantes e exploradores, pesquisadores e etnógrafos com trabalhos etnográficos sobre os povos autóctones para o reconhecimento do Estado brasileiro e seu território. No início do século XIX ou nos “primeiros decênios do século XIX começa um grande movimento de viajantes que quase todos procuram a Amazônia, como a terra da promessa, acolhidos todos «coro extrema benevolência» pelo governo [sic] do Brasil reino e pelos que lhe seguiram”. (TESCHAUER, S. J. 1955 p. 195)

Voltando para estudo arqueológico da arte rupestre na região amazônica (PROUS, 1992, p. 468) discorre o seguinte, “a arqueologia amazonense se baseou na ideia de que o meio ambiente permitia, no máximo, a sobrevivência de pescadores-caçadores complementando sua dieta com os frutos de uma agricultura simples de coivara”. Menciona que, “os sítios rupestres são conhecidos exclusivamente por publicações antigas de viajantes do século XIX” ou de um ‘aficionado’, “cujas informações são dificilmente aproveitáveis”. (IDEM, p. 527). Percebemos então que as primeiras impressões sobre arte rupestre eram mantidas ainda com as observações colocadas pelos cronistas e não faziam menção ao real significado da arte rupestre.

Para a Região Amazônica, sobre as novas formas e diversificadas na compreensão da pesquisa arqueológica, (NEVES, 1999-2000, p. 86-111) propõe que “a arqueologia amazônica é tratada normalmente como um campo diferenciado nas sínteses de arqueologia brasileira,” isso, devido às formas que os povos étnicos têm relação com as simbologias rupestres. Assim como destaca Hill sobre usar o termo “etnogênese”, no sentido de “não é apenas um rótulo para a emergência histórica de povos culturalmente distintos, mas um conceito englobando as lutas simultaneamente cultural e política de criar identidades duradouras em contextos gerais de mudança radical e descontinuidade.” (HILL, 1996 apud WRIGHT, 2005, p. 68).

Ainda sobre os povos indígenas e a pesquisa arqueológica na região Amazônica, os trabalhos ainda são pouco visíveis sob o olhar dos petróglifos como míticos, e ainda prevalecem imagens dos relatos dos viajantes e cronistas do século XVI e XVII.

Os trabalhos arqueológicos desenvolvidos com temática dos petroglifos é uma existência da relação com a sociedade indígena da região amazônica, ainda que os estudos trouxeram especulações sobre as vivências dos nativos em meio a natureza, para Neves

A Amazônia foi pouco explorada arqueologicamente entre 1950 e 1990, sendo por isso uma área muito mal conhecida. Durante boa parte da segunda metade do século XX, supunha-se que o ambiente amazônico não sustentaria grupos humanos numerosos o bastante para desenvolver sociedades

“complexas” hierarquizadas, nem facilitaria a sobrevivência de caçadores-coletores. Nesse caso, os relatos dos cronistas que desceram o rio Amazonas nos séculos XVI e XVII e que descrevem populações numerosas seriam totalmente fantasiosos. (PROUS, 1994-2007, p. 84 apud NEVES, 1999, p. 86-111).

Na região Amazônica o início dos estudos da arqueologia brasileira conforme (NETO, 1885 apud NEVES, 1999-2000 p. 88) coloca que as pesquisas foram “as primeiras sínteses da arqueologia brasileira [...] sobre o registro arqueológico amazônico”. As pesquisas dos petroglifos na Amazônia foram uma das mais importantes e significativas dos registros históricos da arqueologia brasileira, nesse sentido esse “estudo da arte rupestre da Amazônia tem seu início no século XVII e se expande até a atualidade” (NASCIMENTO, 2015, p. 14).

Ao estudar a arte rupestre na região Amazônica, (PEREIRA, 2003) fez estudos de classificação em quatro períodos, como sinaliza (NASCIMENTO, 2015, p. 15-16), notícias históricas; trabalho de síntese; pesquisas sistêmicas e anos 80 e atualidades. Sintetizando temos as notícias históricas que compreende os séculos XVIII e XIX com as primeiras referências sobre arte rupestre na Amazônia feita pelos viajantes europeus na região, seguindo com (NASCIMENTO, 2015) onde apresenta o trabalho de síntese, em que surge,

A partir do final do século XIX e início do século XX – surgiram as primeiras publicações sobre a arqueologia brasileira, caracterizados pela abordagem de temas gerais. Na verdade, eram compilações dos relatos dos viajantes. O primeiro trabalho de síntese a referenciar a arte rupestre foi lançado em 1887, tendo Tristão Alencar Araripe como autor. (PEREIRA 2003, apud NASCIMENTO, 2015, p. 15)

As pesquisas sistemáticas compreendem o período em que começavam as buscas com mais especificidade e aprofundadas pela arqueologia, buscando apresentar o tempo da existência dos artefatos indígenas ou relacionada aos antepassados dos mesmos. Para assim, relacionar a arte rupestre com os indígenas são compreendidos os resultados dos trabalhos de pesquisa, onde o autor discorre que,

período em que começaram a ser realizadas as primeiras escavações arqueológicas sistemáticas na Amazônia, a partir da década de 1950. [...] Justificava-se tal escolha pela enorme quantidade de artefatos e sua resistência ao tempo e condições ambientais. Somente a partir da década de 1960 e 1970 começaram a aparecer apontamentos sobre arte rupestre, vindos de olhares especializados em arqueologia. Destacaram-se os trabalhos de Eugénie Miller Branjnikov, que buscava semelhanças entre a arte rupestre da Amazônia e a arte rupestre da Austrália Central; e Gerard Richel-Domatoff, que empreendeu esforços para interpretar a arte rupestre da Amazônia (PEREIRA, 2003, apud, NASCIMENTO, 2015, p. 16).

O período classificado como anos 80 e atuais, se deu para promover a preservação dos sítios arqueológicos encontrados na região Amazônica por meio das pesquisas e avanço dos conhecimentos sobre os petróglifos e descobertas dos novos lugares classificados como sítios arqueológicos. (NASCIMENTO, 2015, p. 16), ainda sobre esse período complementa que,

esse período foi marcado por muitas expedições de salvamento de sítios arqueológicos ameaçados de destruição. Durante essas ações muitos outros lugares com arte rupestre, até então desconhecidos, foram encontrados. Neste período se destacaram os trabalhos de Edithe Pereira (1992), Ana Roosevelt (1992) e Eurico Miller (1992).

A partir dos estudos e conhecimentos indígenas relacionados à arte rupestre vem sendo objeto de estudos de pesquisadores, antropólogos e arqueólogos que buscam o verdadeiro significado, simbólicos e mágicos dessas simbologias relacionadas aos povos indígenas. Assim, ao longo dos anos, as pesquisas e estudos voltados à perspectiva indígena vêm trazendo interpretações que já são comuns para a maioria dos povos indígenas, em que, a arte rupestre, no caso, os petróglifos tecidos pelos ancestrais são simbólicos de grande representatividade mitológica que pertence aos lugares considerados sagrados pelos povos indígenas.

Reafirmando sobre as inscrições rupestres da Amazônia ou os petróglifos, podemos dizer que é para uma compreensão como possuidores de significados, nesse sentido, (ANDRELLO, 2012, p. 103) corrobora da seguinte forma,

A arte rupestre na sua maioria é tratada hoje como ‘simbólicos’ (Bouissac 2003), no sentido geral de entidades que expressam uma relação arbitrária de representação ou referência à outras entidades externas. Isso nos remete à classificação Peirceana (Peirce 1972) de Signo: Ícone, Índice e Símbolo. Grosso modo, três estados de caráter referencial entre uma coisa (ou forma) e uma ideia (um conceito).

Esclarece que os petróglifos são formas de mensagens gravadas, que por vez possuem algum tipo de mensagem “produzindo significados entre os inframundos rochosos e subaquáticos (Umwelten), e entre estes e as pessoas humanas e não-humanas da superfície e de outros níveis cosmológicos” (ANDRELLO, 2012, p. 103). Sendo assim, as análises, ou seja, as formas que justifiquem o surgimento desses petróglifos pode ser feito pela perspectiva indígena trazendo as simbologias relacionadas às narrativas míticas da ancestralidade indígena, ou seja, do processo da formação da humanidade.

A contribuição que o estudo arqueológico promove é um panorama que envolve uma diversidade de sociedades indígenas e suas culturas, onde estes desenvolvem uma teia de

saberes que entrelaçam entre eles, das quais são as narrativas mitológicas que têm uma relação e compartilhamento de ideias da formação humana.

A arte rupestre presente na Amazônia, principalmente no Rio Negro e seus afluentes, temos as simbologias mais visíveis, aquelas gravadas nas rochas das cachoeiras, beira dos rios ou em espaços abertos como é o caso do *Wakaipani*, o nosso espaço de pesquisa, onde nesse lugar estão às inscrições dos demiurgos Kubeo *Yuri Pārāmena*, ainda que esses petróglifos possuam uma relação intrínseca com esse povo e suas narrativas mitológicas. “Esses são como fontes de contação de nossa história, e são “*Põe Etawu teye baké*”³⁷”, ou seja, como referências históricas vivas da ancestralidade primordial”. (Luisa em dezembro de 2023)

Ao trazer a forma de compreensão que proporcione uma explicação plausível e consistente da existência e surgimento dos petróglifos na Região Amazônica, são as pesquisas voltadas para estudo da arqueologia indígena, pois, trazem uma explicação na qual são as simbologias presentes nos espaços e regiões são de fato eventos ancestrais.

Os estudos arqueológicos são os que trazem um panorama que conta histórias por meio dos vestígios arqueológicos, ou seja, petróglifos sinalizam a existência dos povos nativos presentes em determinado lugar, esses vestígios arqueológicos ou petróglifos nos levam a uma viagem ancestral quando contada pelos sábios anciões. Colocamos aqui como um estudo de etnoarqueologia³⁸, voltados para a perspectiva indígena, e esse tem sido o nosso foco para alinhar pensamentos sob a filosofia indígena, ainda que “engatinhando” de forma tímida com a nova forma de tratar a relação da arte rupestre e povos indígenas.

O surgimento dos conhecimentos etnológicos, como a etnohistória e etnoarqueologia e sobre interpretações que foram feitas sobre a existência e surgimento dos petróglifos na Região Amazônica temos a pesquisa arqueologia e filosofia indígena

Não se sabe quando foram feitas nem se conhece a relação dos petróglifos com as outras variáveis do registro arqueológico regional, ou seja, com as múltiplas expressões da cultura material das ocupações pré-históricas ameríndias, para as quais a gravura rupestre ainda está, como no dizer caboclo, de “bubua”. Isto é, “flutuando fora das classificações e cronologias dos arqueólogos”. (ANDRELLO, 2012, p. 105)

³⁷ “*Põe Etawu teye baké*”: Na língua Kubeo *Yuri Pārāmena* se refere aos “feitos ou eventos feitos pelos seres da transformação” na era primordial, assim como as mesmas permanecem na natureza como sagradas.

³⁸ Ver trabalho de Jorge Oliveira 2003, apresentado à ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História – João Pessoa, 2003. Onde apresenta uma discussão sobre a união da história e arqueologia, uma contribuição ao estudo de uma história de um povo vivido há anos ou “senão que se deveu ao manejo de uma parte da antropologia usando fontes e os dados do passado”. (Quezada Dominguez 2001: 2 apud Oliveira 2003).

A relação percebida até aqui pode ser concebida em que a etnoarqueologia seria um ponto de partida, o início de uma grande contribuição para a compreensão dos petroglifos presente na natureza, ainda mais para uma união entre o mito e a paisagem, ou seja, uma interação que tece saberes e afirmação com o ver da perspectiva indígena da região Amazônica e em especial dos petroglifos da região do Rio Negro e seus afluentes. Ao trazer os estudos das simbologias rupestres, os povos indígenas trazem narrativa de origem e formação social, ainda como as narrativas mitológicas vivas que guardam essências dos eventos da ancestralidade primordial. No entanto, os estudos voltados para a história e significados das simbologias rupestres entrelaçam conhecimentos indígenas presente em que

Este complexo multiétnico apresenta um valioso registro de conhecimentos internos às gravuras, sua significação social, ritual, mitológica e histórico-cultural. Ou seja, um cenário ideal para se trabalhar com o método informado de estudo da arte rupestre, e não só isso, se estabelecer um diálogo entre a etnografia e a arqueologia da arte rupestre. Uma agenda metodológica e epistemológica comum. Retomando, em outra variável do registro arqueológico, a perspectiva de Neves (1998) acerca de uma Etnoarqueologia Rionegrina, neste caso, uma Etnoarqueologia Rupestre. natureza (VALLE in ANDRELLO, 2012, p. 133).

As narrativas mitológicas inscritas na natureza por meio das simbologias petrográficas fazem ver o mundo dentro da perspectiva nativa. A essa relação, Martins citando estudo de Wright (2014), apresenta essa relação que conjectura com o presente trabalho. (MARTINS, 2023, p. 81) usa o termo,

“Mitagem” (na união entre mito e paisagem) para se referir à inter-relação entre as inscrições presentes nos petroglifos e elementos presentes nas narrativas e nos cânticos xamânicos. Estes possuem relação com elementos paisagísticos considerados sagrados e que são referenciados nas narrativas.

A compreensão da arte rupestre pela teoria indígena proporciona uma viagem ao universo simbólico, mitológico, mágico e sagrado dos lugares. Esses espaços ou lugares onde localizam as pinturas rupestres. Ao adentrar nesse mundo simbólico indígena somos levados para uma viagem imaginária, repleta de fantasias da mitologia viva que compõem os petroglifos.

Ao abordar um estudo etnoarqueológico pode ser muito significativo para os povos indígenas, assim, cada simbologia pode ser possuidora de significado muito importante no sentido de compreender esse universo dos universos dos povos indígenas.

O universo gráfico pré-histórico registrado tanto no suporte rupestre como na cerâmica constitui uma fonte de informação importante sobre a estética e o mundo simbólico das antigas sociedades amazônicas. Ainda que não se

consiga ter acesso ao significado dos motivos representados, é necessário que seu estudo esteja integrado às demais evidências arqueológicas. Em síntese, a arte rupestre não pode estar separada do seu contexto, assim, a pesquisa arqueológica não pode mais ignorar a importância da atividade gráfica rupestre para a compreensão do processo de ocupação humana de uma região. (PEREIRA, 2010, p. 281)

A pesquisa com uso de métodos, técnicas de pesquisa arqueológica e estudos visa refletir sobre o contexto da classificação da arte rupestre, esses estudos com avanços das tecnologias contribuí bastante para pesquisas sobre as pinturas rupestres como as datações que aproximam da criação da pintura rupestre de um determinado lugar, do povo ou pelo quais circunstâncias foram criadas.

Sob o olhar autóctone, assim como dos Kubeo *Yuri Pārāmena*, os petroglifos falam, dialogam, ensinam, orientam e trazem ao povo indígena uma evidência da identidade étnica de representatividade simbólica, mitológica ligada aos lugares sagrados e ancestralidade, ainda mais da origem.

Para nós indígenas, “as narrativas mitológicas são compostas de palavras que são utilizadas em rituais, assim, ao narrar à história nosso traz o sagrado das palavras que contêm poder para curar doença, manutenção da vida, da saúde do corpo e da mente”, (Elias in memoriam).

Os petroglifos da região Amazônica gravados nas pedras fazem parte das narrativas mitológicas, que ao contar as narrativas é uma reconstrução da memória coletiva e ancestral dos povos indígenas, “é uma expressão já consagrada e pode ser mantida [...] é um domínio integrado aos demais aspectos da vida social do grupo que a produziu” (GASPAR, 2006, p. 10).

As simbologias consideradas sagradas pelos povos indígenas não são apenas para simbolizar os lugares de passagem dos ancestrais, mas para fazer do povo uma sociedade onde as práticas da vida fazem com que a natureza seja uma fonte de informações para a vida indígena. Além de,

reproduzir conhecimentos como a explicação da teoria do mundo, traduz o viver indígena, pelo conhecimento próprio surgido desde a subida do *Põe eta Hiadokū* na formação dos saberes e conhecimentos e na chegada no *Põe eta Kwrāmī*, isso por meio de rituais e benzimentos onde cada grupo indígena acompanhado pelos seres da transformação adquiriram formas de compreender e viver na natureza. (Luisa em dezembro de 2023).

Cabe aos conhecedores indígenas, anciões ou pajés sábios trazerem essas histórias da ancestralidade primordial e com as narrativas de origem pudessem rememorar, compreender

e defender a ordem da formação social mediante os trajetos de formação, como será apresentado mais adiante.

Os saberes e conhecimentos que cada etnia possui ou fazem deles um grupo étnico com suas próprias formas de saber e pensar para viver no mundo. Ao rememorar as histórias por meio das narrativas de criação desde a viagem do *Põe etawu Hiadokũ* que, durante a longa viagem dos ancestrais até a chegada em seus respectivos territórios ou à maloca da transformação, assim para os povos indígenas Kubeo Yuri Pãrãmena são as fórmulas que regem a humanidade, ou seja, a viagem da canoa da transformação ou cobra canoa da transformação é o ensino da vida que faz o povo compreender suas origens.

Os conhecedores indígenas sempre começam a contar as narrativas míticas com a origem do mundo e a saga dos povos denominados de pamuri-mahsã, tomando-as como princípios e ordenadores do pensamento, fornecedores de elementos que possibilitam a construção de conhecimento Tukano. Elas são também uma forma de introdução de acesso ao arcabouço de conhecimento, colocando a localização exata do mundo e dos humanos no ordenamento cosmológico indígena. (BARRETO, 2018, p. 58).

Ao falar dos lugares e simbologias sagradas não é apenas rememorar, valorizar, e interpretar a relação com a sociedade indígena, mas permite reproduzir conhecimentos com uma explicação explícita da formação social indígena. Os conhecedores, ao rememorar a origem narrativa trazem o *Põeetawu Hiadokũ* e a jornada ancestral, como a origem e a chegada em seus respectivos territórios ou à maloca da transformação. A essa forma de conceber a sabedoria presente na natureza é o diferencial fazer da tradição indígena milenar única.

2.2 No Rio Negro: registros etnográficos

O conhecimento da existência da Arte Rupestre da região do Rio Negro foi apresentado pelos primeiros trabalhos etnográficos³⁹ feitos pelos pesquisadores, onde esses trabalhos trazem descrições das localidades, as primeiras impressões e observações dos pesquisadores não indígenas, ainda mais, com relatos sobre os indígenas da região do Rio Negro e seus afluentes, como rios Negro, Papuri, Tiquié, Uaupés, Içana e Aiari, rios considerados como passagem dos seres da transformação pelos povos existentes na região

³⁹ Exemplo de alguns autores: Koch-Grunberg (1903-1905/2005/), Stradelli (1852-1926/2009), Santos Granero (...). “Só com a expansão da borracha, em meados do século XIX, a economia amazônica se refez, ainda que (de novo) temporariamente. Com efeito, o consumo da borracha, que aumenta com a descoberta dos processos de vulcanização (1842), e do pneumático (1890), originou uma verdadeira corrida aos seringueiros da Amazônia (Hevea Latex)” Clara Afonso de Carvalho: Do rio das Amazonas a Amazônia (1987, p.47).

desses rios. Ainda que esses trabalhos trazem registros etnográficos em momentos de grandes impactos sociais impostos na região trazida pelos missionários, mercantes, exploradores em busca de riquezas naturais, trabalhos de borracha e balata⁴⁰ com uso da mão de obra indígena.

Um dos exemplo desses é o trabalho etnográfico de Koch-Grunberg (1903-1905/2005/), além de ter contato e convívio direto com a vida de prática social e tradicional indígena, onde participou de algumas festas de dabucuri, danças e rituais sagrados com *Buk# Põewã*.

O registro documental desses trabalhos é inquestionável para a região amazônica, assim pelo seu talento de descrever em detalhes o viver tradicional dos indígenas na região do Rio Uaupés, Aiari e Içana no momento mais delicado de impactos culturais e introdução das crenças religiosas e ocidentais, onde durante a sua passagem na região descreveu a vida como ela é dentro do cotidiano dos indígenas, descreve a vida como como ela é a vida das mulheres, homens e crianças, como os afazeres das vidas cotidianas. Além do mais, sobre a formação ritualista do homem, da mulher e dos jovens e das artes de pintar o corpo e nos utensílios domésticos usados no cotidiano da vida indígena.

Esse pesquisador foi um dos primeiros pesquisadores a estudar o povo Kubeo na região do Rio Uaupés e Aiari. A teoria de Koch-Grunberg (1903-1905 e 1907) sobre a arte rupestre e simbologias da escrita nas pedras trouxeram debates ao nível acadêmico, sendo que regados de impactos positivos e negativos na apresentação sobre escrituras rupestres.

Os registros etnográficos sobre o povo Kubeo são inegáveis, pois, são documentos que podem ser únicos da época com relatos, observações e descrições sobre esse povo. Esses registros documentais relacionados a esse povo podem ser explorados mais profundos para trazer informações relevantes com detalhes nos relatos sobre a vida de cultura milenar, é possível obter registros históricos da exploração da mão de obra indígena na época, pois há relatos que traduzem as formas que os indígenas foram tratados na época.

As etnias que compõe a região do Rio Negro são falantes de suas próprias línguas, culturas, as próprias formas de viver e compreender o mundo, assim como nas suas narrativas mitológicas trazem histórias da ancestralidade com registros inscritos na natureza, demonstrando assim, que essas escrituras rupestres são da era primordial. Assim, (NEVES, 1998 – 2000, p. 100) demonstrou que a “antigüidade pré-colonial desse sistema utilizando dados arqueológicos e a tradição oral indígena”.

⁴⁰ Ver Stradelli (1852-1926/2009)

Ao navegarmos pelos rios da região Amazônica, como nos rios Negro, Uaupés, Içana, Aiari e Tiquié entre outros, encontramos Petróglifos gravados nas rochas, nas cachoeiras, espaços rochosos na beira dos rios, e no meio da selva, como é o caso do sítio *Wakaipani*, dos Kubeo. Pela ancestralidade primordial por eles surgidos nesses lugares são sujeitos às diversas condições climáticas e da própria natureza, assim, “os petróglifos amazônicos, via de regra, além de estarem a céu aberto, se encontram diretamente posicionados junto aos rios e igarapés estando, portanto, sujeitos a submersão sazonal e à erosão por carga suspensa na correnteza das águas” (ANDRELLO, 2012, p. 105).

As simbologias rupestres fazem parte da história indígena e estão presentes na natureza, a esse respeito, (ANDRELLO, 2012, p. 8) afirma que é “a inscrição de suas histórias de origem na paisagem natural”, se tratando das simbologias e os povos indígenas da região.

Os petroglifos como parte das narrativas mitológicas de transformação dos povos indígenas mantêm a cultura como viva quanto a práticas tradicionais cotidianas. Ao apresentar as primeiras observações feitas pelos pesquisadores, (ANDRELLO, 2012 p. 106) assim destaca,

As primeiras referências aos petróglifos na Amazônia Ocidental brasileira são encontradas em relatos de viajantes, naturalistas e antropólogos do século XIX e começos do XX. Vários destes viajantes e naturalistas assinalaram a ocorrência de gravuras rupestres ao longo da bacia do rio Negro, principalmente no seu alto curso nos rios Uaupés e Içana e no médio Amazonas, no rio Urubu (Wallace 1889; Stradelli 1900; Koch-Grünberg 1907, 1909; Ramos 1930).

Ao analisar o trabalho de Koch-Grünberg da obra “Petroglifos Sulamericanos”, (2010/1907), que é um trabalho etnográfico imensurável e interessante no trabalho de registro arqueológico sobre a localização e descrição dos petróglifos do Rio Negro e seus afluentes. Os trabalhos assim são relevantes para os estudos, pois mantem uma descrição dos povos indígenas e relatos reais da época de grandes mudanças na vida das populações indígenas na região do Rio Negro.

Ainda sobre a relação dos petróglifos amazônicos e os povos indígenas, como parte inseparável que tece as narrativas, maioria das vezes descrita faz parte da sacralidade indígena, como rituais e benzimentos, nesse sentido Cunha destaca que,

[...] a existência de petróglifos nas cachoeiras do Içana e áreas adjacentes sugere a possibilidade de uma ocupação mais antiga. Segundo os Arawak que vivem nessas áreas, os petroglifos foram feitos pelos seus antepassados e, frequentemente, seu significado é diretamente associado ao culto dos ancestrais e à mitologia de origem das fratrias (CUNHA, 1992, p. 256).

Para apresentar essa relação intrínseca aos mitos e etnias da região, as pesquisas do (XAVIER, 2008) e (HIGINO e VALLE, 2019) é uma introdução de estudo e um processo que visa viabilizar uma compreensão de registro dessas histórias da ancestralidade e eventos míticos na formação social. As formas de tratamento de pesquisas sobre a arte rupestre ronegrino no ponto de vista indígena e da pesquisa arqueológica mostra que os vestígios pré-históricos e arqueológicos presentes nos sítios considerados sagrados são acervo histórico. A presença “petrográficas” (ANDRELLO, 2012, p. 110) na região Amazônica trouxe a representatividade intrínseca aos povos indígenas, esses como os primeiros habitantes na qual permeiam o surgimento das escrituras rupestres.

Os anciões conhecedores sobre a origem dos petróglifos buscam o entendimento real de quem gravaram na natureza essas simbologias que narram a verdadeira história dos povos indígenas. Ainda que os estudos arqueológicos apresentem como ter uma associação com povos indígenas, como discorre (ANDRELLO, 2012, p. 116) citando Martin, que,

área arqueológica (Martin, 1999) dentro da qual tentamos identificar as identidades gráficas a partir dos petrográficos (estilísticos) dos sítios rupestres, que hipoteticamente associamos aos grupos sociais pré-históricos que a ocuparam ao longo do tempo marcando nas rochas seus sistemas de conhecimento e procedimentos cognitivo-culturais.

A verdadeira relação história e mitológica com significados imemoriais que os petróglifos trazem, meu avô Elias dizia que,

os sábios antepassados como os pajés benzedores conseguiram promover a convivência sem males na vida indígena, utilizando rituais de proteção ou que faziam contato com os seres espirituais que vem da Natureza, na qual a formação da vida se deu perante a natureza, na jornada ancestral da canoa da *Põeeta Hiađokũ*, passando por lugares estratégicos para realização de rituais de manutenção da vida dos ancestrais. (in memoriam)

Por possuir significados que comunicam com povos da oralidade, ou seja, que memorizam conhecimentos e sabedorias seria como uma espécie de “sistema de comunicação”, nesse sentido entendemos como da linguística de Saussure (1969) e Pierce (1972), assim pela “utilização do signo como objeto e a sua interpretação” (ANDRELLO, 2012, p. 114), dos quais passíveis para o nosso uso como indígenas, sendo assim corrobora com nosso entendimento dos petróglifos como possuidores de mensagens dos demiurgos ancestrais.

Como possuidores de significados, as interpretações sobre os símbolos petróglifos são feitas pelos anciões conhecedores dessas histórias de origem e transformação étnica dos povos

indígenas, por serem como passagens ou representação dos seres da transformação e consideradas sagradas por possuir fórmulas de benzimentos.

O estudo de Stephen Hugh-Jones, como Andrello menciona, que as simbologias rupestres inscritas nas pedras seriam como uma espécie de “*escrita*” e “como as mesmas se manifestam para a formação dos saberes dentro do sistema de pensar sociocultural e identidade étnica” (ANDRELLO, 2012, p. 138-167). Isso nos remete ao que foi colocado anteriormente que os petroglifos tem mais que colaborar dentro do pensar indígena, o modo de perceber as simbologias rupestres como parte das narrativas indígenas.

A pesquisa de Xavier, (2008), “A Cidade Grande de Ñapirikoli e os Petroglifos do Içana, uma etnografia de signos Baniwa” com a parceria no André Baniwa indígena, traz uma compreensão das escrituras rupestres como “escrita de espíritos ancestrais” ou escrita do Deus, assim baseando-se nos conhecimentos dos Baniwa do Rio Içana. Esse estudo foi realizado no Rio Içana e demonstra por meio dos petróglifos e o próprio rio com parte das narrativas de origem e passagem dos ancestrais considerados sagrados.

A história contada pelas simbologias petrográficas, para os povos indígenas como bem dizia meu avô (Elias, in memoriam) que “é a forma de nossos ancestrais de deixar as sabedorias inscritas nas rochas para que possamos ter como nosso lugar e nossa forma de construir conhecimento”. Por tanto, o nosso conhecimento tradicional como populações nativas precisamos com a nossa percepção como indígenas que a arqueologia como estudo da antiguidade por meio dos registros arqueológicos seja relacionada à memória coletiva e identidade cultural, que assim traz no nosso entendimento os materiais arqueológicos como ponto de partida para o estudo etnoarqueológico voltado às narrativas de origem e formação da teoria do mundo.

Ao trazer para a nossa perspectiva, os petróglifos como simbologia sagrada e “escrita” ancestral, (Valle, 2019), fez uma jornada imemorável com parceria de um sábio conhecedor de história da ancestralidade Higino Tenório nos sítios arqueológicos do Baixo Rio Negro durante a seca de 2016. Durante essa jornada o conhecedor de história ancestral Higino Tenório (indígena) juntamente com arqueólogo Raoni Valle (não indígena) apresentam por meio dos petróglifos a saga ancestral na formação da humanidade, e essa narrativa como história de origem traz a grande jornada do *Põeeta Hiađokũ* e sua subida pelo Rio Negro e Uaupés.

Baseado no pensar Tuyuka, Tukano, Dessana⁴¹ e outros povos, assim como pensar dos Kubeo *Yuri Pārāmena* inserem-se na única e tradição oral, a grande jornada ancestral do *Põeeta Hiađokũ* ou “Cobra Canoa da Transformação”. A essa história da trajetória da formação humana, meus saudosos avôs sempre traziam as formas de pensar e ver a natureza como nas suas formações geográficas à representação dos lugares de passagem ou casa ancestrais, ainda que de outros seres da transformação.

Ao falar sobre a saga ancestral como, por exemplo, além de levar os seres ancestrais de várias etnias do Rio Negro e seus afluentes ao longo da jornada na canoa ancestral, o *Põeeta Hiađokũ*,

fazia paradas obrigatórias em determinadas localidades para a realização das práticas ritualistas ancestrais, que servia para a manutenção e revitalização na formação e aquisição de saberes e conhecimentos antes da saída ou da emergência para a terra na formação das etnias. (Manoel, Janeiro de 2024).

Os seres da transformação humana presentes no *Põeeta Hiađokũ* ou Canoa da Transformação com suas práticas ritualistas “ao longo da viagem praticavam rituais e benzimentos usando seus ornamentos de danças sagradas de essências de formação e espírito humano” (Manoel em dezembro de 2023), além do mais, fazia parte da aquisição dos saberes e conhecimentos de suas vitalidades para a vida na terra. O narrador ainda complementa que “as nossas práticas dos rituais de hoje em dia como em durante eventos comemorativos nos fortalecem o espírito humano e seu bem viver dentro da aldeia”, (idem). Sobre viagem da transformação,

Isso foi no tempo quando Wai Mahsã⁴² ou *Mõãwu*⁴³ (gente-peixe, ou gente-animal não-humana) e Pamuri Mahsã (a gente da transformação) eram os mesmos e viajavam juntos na barriga da anaconda ancestral. Em cada uma das Casas por onde passaram no caminho, uma parte da transformação se efetuava e um tipo específico de conhecimento ritual, bem como, objetos rituais eram adquiridos. Utã Wori nestas casas são indicadores destes conhecimentos e objetos da época de Transformação. Porém, também são os conhecimentos e objetos em si mesmos, não apenas representações simbólicas deles”. (grifo do autor). (VALLE & HIGINO, 2019, p. 18)

Os petróglifos como representação simbólica para o povo indígena do Rio Negro e seus afluentes e identificação do caminho percorrido pelos ancestrais durante a viagem do

⁴¹Ver Reichel-Dolmatoff (1967), onde apresenta uma introdução dos petróglifos do rio Uaupés no mundo simbólico do povo Dessana, uma relação com povos indígenas.

⁴² Wai Mahsã: gente-peixe, ou gente-animal, não-humana

⁴³ Para reafirmar, *Mõãwu* significa seres peixes ou pessoas peixe, que na era primordial se transformavam em peixes para se locomover na água, Ainda que *Mõãwu* se refere em outras narrativas sobre a vida de seres peixes e suas cerimônias de festa de piracema (pelos Kubeo).

Põeeta Hiađokũ, seja a forma de compreender o mundo e a vivencia dos ancestrais, e essas simbologias permaneçam como forma de rememorar história de origem.

Na região do Rio Negro e seus afluentes, como por exemplo, os Baniwa do Rio Içana, Rio Tiquié dos Yepa Mahsã, Rio Uaupés os Tukano, Wanano e Kubeo no alto Rio Uaupés entre outros povos são representatividade dos eventos da ancestralidade, lugares passagem e eventos ancestrais da transformação.

Os petróglifos rionegrinos são, “distintas formas de construir conhecimentos e de perceber e teorizar sobre os fenômenos do mundo, incluindo a arte rupestre, pensada de uma maneira viva e contextualizada” (VALLE & HIGINO, 2019, p. 106).

Para os Baniwa, do Rio Içana, “os petroglifos e as histórias narradas, bem como os chamados lugares sagrados são, igualmente, “coisa viva”, porque é a partir dessas histórias que os velhos dão conselhos para seus filhos” (XAVIER, 2008, p. 17). Dessa forma, percebemos que esses petróglifos trazem a ancestralidade e mitologia viva na produção do saber e conhecimento.

Ainda sobre os petróglifos do Içana, (NIMUENDAJU, 2015, p. 43) aponta que “os índios põem em relação com o culto do Yurupari”, encontradas durante sua viagem⁴⁴. Neste rio, ainda se menciona a existência dos petróglifos no Uapui Cachoeira, no Rio Aiari. A existência da representatividade ancestral nos petroglifos como a narrativa indígena, ao trazer por meio do estudo arqueológico, é demonstrado que

Para essa arqueologia da arte rupestre o estudo dessas imagens se dá como se fossem línguas mortas, o conhecedor tuyuka estuda por dentro a sociologia, a antropologia, a ecologia e a epistemologia da arte rupestre na contemporaneidade. É a isso que estamos referindo quando pensamos na ideia de vida social dessa arte. (VALLE & HIGINO, 2019, p. 106)

Os lugares que possuem petróglifos para os Kubeo *Yuri Pārāmena* são simbólicos e representativos, como diz minha avó Luisa que, “essas são casas de seres mitológicos e *Põe eta Wu*, seres da transformação⁴⁵, por isso devemos ter cuidado ao aproximar ou passar perto desses lugares”, “estes sítios **considerados sagrados**, assim são considerados desde a

⁴⁴ Essa expedição ao Rio Negro foi realizada no período de março a julho de 1927, o que é considerado uma boa época para se viajar e, para quem tiver interesse, observar as pedras nos rios e os inúmeros petróglifos que existem nessa região. Nimuendaju, (2015, p. 21)

⁴⁵ Esses seres da transformação, quando trata da ancestralidade sempre vão aparecer, pois os seres que movem a espiritualidade indígena Kubeo *Yuri Pārāmena* são os mesmos seres espíritos das dimensões que se comunicam com os pajés ou sábios, de certa forma esses seres são mitológicos capazes de manipular pessoas, que não obedecem a ordem da natureza, no caso desrespeitar a natureza.

perspectiva indígena Tuyuka *e as etnias do Rio Uaupés, Tiquié, Içana e Aiari* como fontes de conhecimentos ancestrais fundamentais para o manejo do mundo no passado, no presente e no futuro” (VALLE & HIGINO, 2019 p.109). **(grifos do autor)**.

Para os conhecedores dessas representações míticas, mágicas e simbólicas presentes na natureza são como se fossem pontos estratégicos da localização das casas ancestrais, ou de outro mundo dimensional como mundo dos seres mortos, animais ou peixes, a isso, assim como meu avô Elias (in memoriam) dizia que,

os conhecedores sábios ou os velhos como meus pais entendiam que há uma existência e conexão entre os lugares sagrados ao ponto de desenvolver os modos operandi de uma cosmovisão com as simbologias, e como seres míticos representados por simbologias serão vistas e percebidas, sendo que em cada lugar essa representação da passagem dos seres da transformação, e esses em que se encontram os petroglifos que conhecemos e levando assim uma interpretação para a realidade que nós contamos como eventos primordiais e nossa origem.

Os lugares sagrados permitem aos conhecedores e sábios indígenas adentrar dentro das memórias ancestrais vivas durante o sono. O lugar apropriado para isso ou a prova disso seria o lugar da transformação humana, lugar onde ocorreram eventos ritualísticos e benzimentos da aquisição da vitalidade indígena de formação. Ao estudar a teoria Makuna sobre o mundo e sua representação viva da ancestralidade, (CAYON, 2010), indentifica a mesma forma que o povo Kubeo *Yuri Pārāmena* e outras etnias do Rio Negro têm para a interpretação do mundo, assim (CAYON, 2010, p. 27), discorre que,

o pensamento é a base de toda existência e o fundamento de todo conhecimento, pois se manifesta por meio de transformações, visíveis e invisíveis, simultâneas no espaço, no tempo, nos seres, nas substâncias, nos objetos e nas pessoas, e cujas ações são operadas por uma linguagem particular e por rituais.

O mundo possui para os indígenas uma história que vem no acervo presente na natureza, assim como narrativas mitológicas e simbolismo. Esses proporcionam para o povo indígena forma de viver, sentir, pensar e conectar entre o mundo e suas culturas. O viver do povo movido pelas culturas da oralidade mantém uma relação, como coloca (KRENAK, 2019, p. 25), que,

como é possível um conjunto de culturas e de povos ainda seja capaz de habilitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial em que tudo ganha sentido. As pessoas podem viver com o espírito da floresta, viver com floresta, estar na floresta.

O Rio Negro e Uaupés como caminho percorrido da rota de transformação e seus afluentes guardam história viva da magia da ancestralidade mítica, e isso “é demonstrada pelas artes da natureza, sejam pelas belezas naturais, formações rochosas, montanhas serras e cachoeiras, que as mesmas são consideradas como feitos pelos ancestrais ou lugar de eventos primordiais⁴⁶”. (Manoel em dezembro de 2023). As narrativas mitológicas são formas de se trazer para a representatividade simbólica dos lugares, mantendo o olhar indígena para e com a natureza.

Os petróglifos rionegrinos como vimos são relacionados com as narrativas de origem, onde essas simbologias presentes ao longo dos rios são lugares de passagem dos seres da transformação que nas cachoeiras os petróglifos só podem ser vistas em uma determinada época do ano, pois na maior parte do ano ficam embaixo da água, sendo assim, só podem ser vistas na época da seca. Os estudos com a união dos saberes indígenas e não indígenas, traz em evidência um acervo documental escondido dentro dos petróglifos,

A cadeia de conhecimentos que as gravuras integram é muito maior do que o alcance e fôlego das teses e dissertações não-indígenas. No ARN o processo está vivo e pode ser observado em grande parte de sua integridade, ou quase isso, pois para nós não-indígenas o processo completo é interdito, uma vez que não possuímos o treinamento cultural- cognitivo para a compreensão interna do fenômeno, nem a autorização e iniciação espiritual-religiosa para a mesma. Neste sentido, os pesquisadores indígenas estariam melhor equipados sócio-política (religiosamente) e cognitivo-epistemológica (espiritualmente) para apreender e ‘traduzir’ o processo de re-uso e de renovação da arte rupestre alto-rionegrina. (VALLE in ANDRELLLO, 2012, p. 134).

Os petróglifos vistos como sagrados pelos povos indígenas vem por meio das narrativas mitológicas, que ao narrar as histórias primordiais revelam que essas inscrições rupestres inscritas na natureza sinalizam os lugares de onde ocorreram os eventos ancestrais ritualísticos de transformação humana. Ainda que, possa ser que essas simbologias inscritas na natureza contassem as histórias ancestrais e o processo de formação dos povos indígenas, assim como que seria como uma “arte escrita em rochas integrava a rotina da comunidade, reforçando tradições e vinculando-se ao domínio ritualístico” (GASPAR, 2003, p. 10).

Portanto, os petróglifos assim sinalizado como algum tipo de informação ou mensagem deixada pelos ancestrais na era da formação, para os povos indígenas assim como os Kubeo Yuri Pãrãmena ao trazer as histórias ancestrais fazem o reviver e mover a vida

⁴⁶ Informações obtidas na conversa com minha avó Luisa em Dezembro de 2023.

nativa com suas crenças nas mitologias, que as histórias mantêm ocultas as sabedorias do mundo indígena. As simbologias petrográficas, aos indígenas servem como memórias um acervo de memórias vivas que expressam saberes e conhecimentos para situar no modo de pensar da verdadeira simbologia rupestre sagrada que representa a vida tradicional, além do mais, as mesmas traduções dos eventos ancestrais promove a organização social indígena no mundo.

2.3 A teoria de Koch-Grunberg sobre os petróglifos: “brincadeira de índio”

Muitas vezes, esses petróglifos são relacionados pelos índios com seus mitos e lendas. (Koch-Grunberg, 1907, p. 19)

Entre os anos de 1903 e 1913 Koch-Grünberg fez duas viagens à Amazônia. Sua primeira viagem ao noroeste amazônico ocorreu entre os anos de 1903 e 1905, essa viagem se deu nas fronteiras entre Brasil, Colômbia e Venezuela. O pesquisador desenvolveu trabalhos com os povos indígenas, percorreu o alto rio Negro e seus afluentes Içana, Caiari-Uaupés, Curicuriari, Apaporís e Japurá. O resultado dessa viagem a campo na região Amazônica resultou nos quatros trabalhos mais conhecidos, como: “Começos da arte na selva” (1905), “Tipos indígenas da região amazônica” (1906, 1907, 1908), “Petróglifos Sul-Americanos” (1907) e “Dois anos entre os indígenas” (1909). Em 1924 voltou à Amazônia como integrante da equipe de Alexander Hamilton Rice em uma expedição que objetivava encontrar as nascentes do rio Orinoco. Em outubro de 1924 ele faleceu, na localidade de Vista Alegre, em Roraima, vítima de malária.

O trabalho etnográfico de Koch Grunberg⁴⁷ na região do Rio Negro e seus afluentes é sem dúvida um registro de um dos momentos mais marcantes e de grandes impactos na história dos povos indígenas. Pois, isso se deu na época do tempo de trabalho da borracha e civilização dos missionários aos povos indígenas e ainda mais do uso do trabalho de mão de obra indígena na região. Ainda sobre o trabalho do autor (LUCIANO, 2011, p. 111) destaca como outra relevância,

é o fato de que a viagem foi realizada em pleno apogeu do ciclo da exploração da borracha na região e a obra termina por se transformar também em vivo documento dos processos violentos de captura e escravização dos índios para o trabalho escravo nas frentes extrativistas do caucho.

⁴⁷ “Três Anos Entre os Indígenas”. Uma das “obras mais ricas, em especial do ponto de vista da documentação visual, através de desenhos e fotografias” Luciano (2011 p. 111). (1872-1924/2005), sua publicação original e em língua portuguesa.

A obra “Três Anos Entre os Indígenas” é um registro documental e histórico dessa época, pois, o autor descreve “os processos violentos que caracterizam a incorporação compulsória dos indígenas como trabalhadores como trabalhadores escravos nas frentes de extração do caucho.” (PINTO, in KOCH-GRUNBERG, 2005, p. 15).

O trabalho traz registro da realidade vivida pelos povos indígenas na época, onde demonstra com riquezas de detalhes suas observações etnográficas, estacam-se os registros dos petróglifos e seus significados “artísticos” dessas artes, os artefatos de uso cotidiano como instrumentos de caça e pesca, objetos e utensílios de cerâmica, ornamentos de uso em rituais e cerimoniais de danças, é o que mais se destaca, como menciona (PINTO, in KOCH GRUNBERG, 2005, p. 14), em que “o empenho documental, aos instrumentos musicais, as máscaras, as cintas e adornos e a própria pintura corporal”

No entanto, essa dedicação etnológica sobre as simbologias indígenas promoveu impactos entre os pesquisadores e acadêmicos na época. Trata-se da teoria sobre a origem das escrituras rupestres, no caso do petróglifos, em que o autor “acreditava que os indígenas gravaram nas rochas durante seus momentos de ócio e que não atribuíam nenhum significado mais profundo a esses desenhos” (PEREIRA in. KOCH-GRUNBERG, 2010, p. 7). A sua passagem com os indígenas na época podemos dizer que ainda estavam vivos anciões sábios, ao que indica que houve diálogo com conhecedores das mitologias e simbologias rupestres sagradas, e mesmo ouvindo as narrativas na boca dos narradores e com a tradução de seus intérpretes que acompanhavam desenvolveu teorias que produziram inquietações em meio acadêmico em relação às interpretações dadas aos petróglifos na época.

A interpretação dada aos petróglifos foi de que os desenhos foram realizados pelos próprios indígenas e que se tratava de uma “espécie de escrita iconográfica ou o registro de eventos importantes como batalhas, naufrágios, festas rituais, mitos ou marcos territoriais. [...] se opõe firmemente à interpretação dada pelos indígenas da região para os petróglifos”. (PEREIRA, in. KOCH-GRUNBERG, 2010, p. 7). O pesquisador não se convenceu de registrar a existência simbólica e representativa dos petróglifos para os indígenas, apenas desenvolveu sua teoria quanto ao surgimento dessas escrituras na região. Por outro lado, a contribuição desses registros documentais e métodos de pesquisa de campo utilizados por ele são importantes registros documentais ou como modelo de etnografia, com riqueza de detalhes sobre a vida dos indígenas, e é uma fonte de documentação dos povos indígenas e dos petróglifos.

Outro que passou nessa região foi o conde Italiano Ermano Stradelli (1852-1926/2009), com viagem a Amazônia no Rio Negro e Uaupés, pela compreensão e respeito pela sua formação e educação adquirida em meio familiar se tornou importante no tratamento com os povos indígenas e chefes das aldeias que o mesmo descreve que “-aí estaria à razão do respeito recíproco, e não (somente) na troca de presentes e no poder dos instrumentos que carregava consigo, como o microscópio ou máquina fotográfica”, declarava de que “não sou um especialista, sou um simples viajante, limito-me a registrar os fatos” (STRADELLI, 2009, p. 20).

Durante a viagem descreveu registrando a vidas dos indígenas e suas práticas culturais tradicionais “descrito com vivacidade o habitat dos indígenas da região do Uaupés-como os tárias, os dessanas, os barrigudos tapuias, os tijucas tapuias, os macus, os miritis tapuia-com ênfase especial, como sempre, os rios e suas paragens” (STRADELLI, 2009, p. 36) [...] ainda descreve das “das vestimentas, enfeites, malocas bebidas, rituais, bem como no conceito de propriedade e sua superexploração de pequenos comerciantes” (IDEM, p. 26).

O viajante pesquisador preferiu aceitar e estabeleceu uma chave para ligar as escrituras rupestres aos indígenas a partir da frase dita para o (STRADELLI, 2009, p. 21). do velho índio Quenono, onde dizia “Vocês têm o papel para escrever; nós as pedras” Mesmo não colocando a suas observações e interpretação sobre os petróglifos trouxe um trabalho de registros etnográficos importante aos petróglifos e povos indígenas, mas mantendo como foco de estudo e investigação já relacionando povos indígenas, mitologias e cosmologias.

Outro trabalho muito importante nesse diálogo são os de Santos-Granero (1998 e 2004), seguindo as teorias dos autores citados propõe uma teoria em que os petróglifos contam a história do povo. Que nesse sentido de como “escritas” simbólicas, os petróglifos seriam como uma espécie de escrita gravada nas pedras contando a história do povo.

Esse pesquisador fez uma pesquisa de estudo comparativo de dois povos indígenas, onde apresentou a perspectiva indígena Yanesha do Peru e arawak do Rio Negro Amazonas. Nessa abordagem comparativa sobre da interpretação das simbologias rupestres inscritas na natureza resultou-se dos debates entre as teorias de Stradelli e Koch Grunberg, na tentativa de apresentar se às artes rupestres, no caso dos petróglifos são ou não são escritas dos ancestrais indígenas. Deste modo, nossa abordagem nessa reflexão traz o porquê da “brincadeira de índio” sobre os petroglifos amazônicos.

Outra análise é do (STEPHEN HUGH-JONES in ANDRELLO, 2012), apresentando os estudos comparativos de Santos Granero sobre os povos indígenas Yaneshá (Peru) e arawak (Alto Rio Negro), fazendo as comparações das duas culturas indígenas de diferentes regiões. Santos Granero debruçou-se comparando sobre as práticas arawak de inscrever sua história na paisagem. Os estudos mostraram que,

Eles o fazem às vezes por meio de petroglifos, mas também por meio de referências constantes a localizações geográficas tanto em seus mitos de criação como nas histórias orais que conectam memórias históricas a locais de casas antigas, rotas de migração, palcos de batalhas, bem como locais de outros eventos. Santos Granero usa a noção de “escrita topográfica” para se referir a esses diferentes modos de marcar a história na paisagem, deixando claro, contudo, que a escrita topográfica não pode ser considerada uma forma verdadeira de escrita, tal como definida por Goody (1993: 17): uma “ligação sistemática entre som e signo” que permite “a transcrição exata de uma afirmação linguística”. (STEPHEN HUGH-JONES in. ANDRELLO, 2012, p. 70).

A teoria do Koch-Grünberg (1907) sobre os petróglifos da região Amazônica como foi mencionado anteriormente trouxeram um debate acadêmico entre os pesquisadores e intelectuais da época, pelas colocações que foram feitas sobre os petróglifos, onde suas teorias eram opostas das representações simbólicas e significativas dos povos indígenas, assim dividindo-se entre meio acadêmico como os que concordavam com ele e os que se opunham a sua interpretação. Para Cabalzar, baseado em (KOCH-GRÜNBERG 1907, p. 13),

[...] tais inscrições teriam sido feitas casualmente, como passatempo, no decorrer das gerações, o que conflita com o que se diz hoje entre os índios: que seriam locais “sagrados”, que não devem sequer ser vistos, o que já é mencionado por alguns dos autores resenhados por ele. Considerando a semelhança desses petróglifos com desenhos feitos sobre outras bases (paredes e esteios de casa, corpo, cestarias etc.).

Essa teoria levou a acreditarem “de que se trata não somente de expressões lúdicas de um senso artístico ingênuo, e de que raramente ou nunca esses desenhos tinham um significado mais profundo” (CABALZAR in KOCH-GRÜNBERG, 2010, p. 13). De certa forma, na época não houve estudo voltado para uma abordagem arqueológica dos petróglifos dentro da perspectiva nativa, essa que abrange teorias indígenas relacionados à mitologia e cosmologia, do que por eles surgem evidências dos saberes imemoriais dos nativos. Observa-se então que com avanços dos estudos demonstra uma relação intrínseca entre petroglifos, indígenas e as mitologias.

As pesquisas recentes sobre os petróglifos, inscritas em um eixo temático que inclui territorialidade, rotas de origens e patrimonialização, dizem respeito

ao entendimento dos povos indígenas dessas inscrições e exploram, justamente, sua relação com as narrativas de origem da humanidade e dos lugares. (CABALZAR in. KOCH-GRÜNBERG, 1907, p. 11)

As interpretações que remetem ao mundo movem por meio do sistema simbólico ligado à mitologia de origem e a formação social indígena, não somente está nos petroglifos, mas na natureza, que também possui suas formas geológicas que podem ser considerados como pontos ou lugares de passagem sagrados dos ancestrais. Os seres demiurgo ou avôs dos ancestrais acompanhavam pelo lado de fora da canoa da transformação, a passagem deles é o que vemos hoje como montanhas, serras, igarapés, praias, lagos e o próprio curso do rio com seus movimentos de ser caminho ancestral. Para essa compreensão, (KOCH-GRÜNBERG, 1907, p.11), destaca o seguinte.

Um primeiro aspecto destacado é que os petróglifos fazem parte de um conjunto de marcas e acidentes geográficos visíveis no território, como cachoeiras, serras, lagos, afloramentos rochosos no leito do rio ou fora dele. Marcas na paisagem atribuídas a acontecimentos na origem do mundo. Para os povos Tukano Orientais que habitam a bacia do Uaupés e Piraparaná, a narrativa de origem da humanidade tem como fio condutor a viagem primordial da Cobra da Transformação, que faz a transformação de peixe em gente. Narrativas que dão sentidos aos contornos e elementos do território, especialmente o curso dos rios – passando pelas casas de transformação, os locais onde esses povos surgiram, emergindo da vida aquática à terrestre, e começaram a ocupar até chegar onde vivem atualmente.

Desta forma, tratando da arte rupestre como representatividade da ancestralidade indígena, (GASPAR, 2006, p. 10), destaca, “assim o domínio da arte na sociedade considerada simples está particularmente integrado à rotina da comunidade, reforça tradições e tende estar vinculado ao domínio do ritual”. [...] “considero arte rupestre uma expressão já consagrada e que pode ser mantida”. A forma faz parte da representação da ancestralidade, que ainda precisa ser aprofundada em estudos sob a teoria indígena de assegurar a essência étnica e mitológica das figuras gravadas na natureza.

As interpretações sobre os petróglifos, ainda são tidas como uma especulação pela teoria ocidental, onde o pesquisador ao descrever os petroglifos localizados nas cachoeiras, dá a sensação de os viajantes indígenas usam essas passagens onde tem petroglifos, levando a especular os petroglifos com arte feita pelo “índio”.

Os petróglifos eram tipicamente encontrados em cachoeiras, isso ocorria porque as pessoas eram obrigadas a parar ali e esperar enquanto transportavam sua carga e carregavam suas canoas para descer ou subir rios. Ao parar nas cachoeiras, elas comiam e descansavam e, dispendo de muito tempo livre, acabavam por gravar petroglifos para seu divertimento. (STEPHEN HUGH-JONES IN. ANDRELLO, 2012, p. 141),

As interpretações do Koch-Grünberg sobre os petróglifos ainda na época, o mesmo considerava como uma espécie de escrita iconográfica, algum tipo de registro feito por meio das imagens representativas dos eventos primordiais importantes como batalhas, naufrágios, festas rituais, mitos de origem ou marcações para as identificações territoriais dos povos. Podemos dizer então, que mesmo sabendo que as simbologias eram de fato uma representação simbólica da ancestralidade deu-se de apresentar petróglifos como passatempos.

Os povos indígenas ao interpretarem as simbologias dos petróglifos se associam ou relacionam-se desde a jornada ancestral até a emergência e transformação da humanidade, nesse caso, cada povo indígena com suas narrativas e interpretação. A exposição da teoria do Koch-Grünberg colocou em risco o modo de ver dos povos indígenas, mais precisamente como parte da história de origem do povo e importante na teoria da formação social.

O detalhado inventário de Koch-Grünberg na obra *Südamerikanische Felszeichnungen* (2010[1907]) é arqueologicamente interessante, pois, permite a localização precisa dos sítios rupestres no alto rio Negro. Porém, é ausente em relação aos usos sócio-rituais dos petróglifos por parte das populações ameríndias por ele etnografadas, onde o autor silencia, creditando as gravuras ao labor do ócio indígena. (VALLE in ANDRELLLO, 2012, p. 106)

A imensidão dos dados históricos e etnográficos sobre os povos indígenas e da Arqueologia Amazônica remete a uma reflexão relacionada à arqueologia e antropologia na busca de interpretações reais que possam inspirar a visibilidade étnica dos povos indígenas e sua origem e como natureza testemunha da formação humana. A essa relação complexa de estudo sobre os petróglifos e a natureza como palco da transformação humana,

Um primeiro aspecto destacado é que os petróglifos fazem parte de um conjunto de marcas e acidentes geográficos visíveis no território, como cachoeiras, serras, lagos, afloramentos rochosos no leito do rio ou fora dele. Marcas na paisagem atribuídas a acontecimentos na origem do mundo. Para os povos Tukano Orientais que habitam a bacia do Uaupés e Piraparaná, a narrativa de origem da humanidade tem como fio condutor a viagem primordial da Cobra da Transformação, que faz a transformação de peixe em gente. Narrativas que dão sentidos aos contornos e elementos do território, especialmente o curso dos rios – passando pelas casas de transformação, os locais onde esses povos surgiram, emergindo da vida aquática à terrestre, e começaram a ocupar até chegar onde vivem atualmente. (CABALZAR, in KOCH-GRÜNBERG, 1907, p.11)

Nesse sentido, podemos dizer que os petróglifos como portadores de narrativas, que ao narrar histórias contém mensagens que podem ser interpretadas como orientações do viver do povo indígena.

Para (PEDROSO e ANDRELLO, 2014, p, 525-526),

A maneira pela qual a mito-história é estruturada e memorizada, e com a maneira pela qual está pode se manifestar também em diferentes formas materiais, “não verbais”, isto é, “como formas verbais e não verbais se relacionam e operam juntas enquanto sistema integrado”, e “em como isso pode nos ajudar a compreender as ideias indígenas de tempo e história, e em como formas orais e gráficas tradicionais perpassam documentos escritos mais recentes”.

Nesse sentido o conde Hermano Stradelli (1852-1926/2009), traz importante e valioso trabalho etnográfico também relacionado com os petroglifos, no seu trabalho destacam-se as culturas dos povos Tariano e Tukano, suas linguagens e tradição oral. Ainda que como destaque mais importante dos petroglifos como registro de suas histórias, mas para isso manteve uma ligação de que “a escrita para o povo branco é no papel e dos indígenas é na natureza”. Sobre a real informação na época os próprios conhecedores indígenas não sabiam como surgiram de verdade esses petróglifos, mas o que prevalece até então é a teoria simbólica dos povos indígenas, onde a mitológica é representada pelos petroglifos.

O conde Ermano Stradelli, (2009) durante sua expedição ouviu de seus guias indígenas dizendo que esses signos e símbolos encontrados em lugares eram histórias dos ancestrais. Contaram também que essas simbologias narram histórias primordiais e, portanto, seriam uma “escrita”. Podemos dizer que a palavra “escrita” é utilizada para referir o ato de escrever a palavras com caneta ou lápis ou de escrever palavras escritas. É o mesmo que colocavam meus ancestrais Joanico e Elias (in memoriam). Que para eles os petroglifos são a

escrita ancestral, antigamente haviam antepassados com poder, força de mudar e transformar as coisas da terra, assim essa escrita nos coloca para nós como pessoas com origem, Põeeta *Mãhié Kuwariwu*, (possuidores de sabedoria ancestral) e assim de ser lugar sagrado para ter uma compreensão aprofundada de simbologia da escrita, apenas sábio e conhecedor preparado é capaz de preservar as memórias do povo e históricas gravadas nas pedras⁴⁸.

Os trabalhos feitos sobre os petroglifos e suas primeiras impressões sobre os petroglifos amazônicos. Percebemos que não é fácil para qualquer pessoa trazer informações ou uma tradução das simbologias rupestres possuidoras de uma imensidão de informações que regem o mundo indígena, não poderíamos deixar de trazer a nossa observação.

Ainda sobre as tradições indígenas dos rios Uaupés, Içana, Aiari e Tiquié e seus afluentes compartilham saberes e conhecimentos relacionados às narrativas de suas origens.

⁴⁸ Informações (in memoriam) do bisavô Joanico e avô Elias.

Como descreve Stephen Hugh-Jones ao tratar do compartilhamento do lugar de origem das etnias indígenas,

Os Arawak compartilham uma tradição de origem que remonta à cachoeira de Hípana no rio Aiari, ao passo que os Tukano compartilham uma que remonta a jusante, no rio de Leite ou lago de Leite, tendo nas cachoeiras de Ipanoré, no Uaupés, um local comum de emergência. (STEPHEN HUGH-JONES, IN. ANDRELLLO, 2012, p. 142).

Ao expressar os saberes indígenas por meio da narrativa, os conhecedores sempre buscam trazer desde a jornada da Canoa da Transformação que durante o trajeto os demiurgos desenvolveram rituais de formação de saberes e viver no mundo até a chegada dos ancestrais em seus territórios no *Põe eta Kūrāmi*. Assim como povo Kubeo *Yuri Pārāmena* a formação ou surgimento dos conhecimentos está presente na narrativa do *Põe eta Hiādokū* onde ao longo do trajeto segue no “rastros da cobra-grande e outras sociocosmologias” (SOUSA NASCIMENTO, 2018, p. 2017). Ao tratar das simbologias sagradas como parte do caminho da transformação, todas as etnias indígenas têm suas formas próprias de interpretar, trazendo para seu povo o seu modo de ver o mundo e a teoria que o move.

Os narradores Kubeo *Yuri Pārāmena* Elias e Joanico, assim o diziam (in memoriam) que,

não se pode misturar as narrativas com o das outras etnias, de fato ao narrar a nossa origem devemos ter cuidados com certas palavras, que por serem palavras utilizadas por *Põe eta Wū* em rituais de formação são sagradas e usadas hoje para *Pupuiye*⁴⁹, *Bukuroka*⁵⁰ benzimentos para a manutenção da saúde, vida e o bem estar das pessoas ou de uma etnia. Mas que se forem utilizadas para outras finalidades podem ser perigosas para as sociedades indígenas ou pessoas a quem é direcionada. Mas cabe aos conhecedores dessas narrativas preservar a vivacidade indígena regada ao sagrado da mitologia da criação e suas simbologias.

O respeito às representações simbólicas deve ser levado em consideração os povos que emergiram no território considerado sagrado de emergência e pela aplicação dos conhecimentos tradicionais étnicos na forma de viver. Para a prática na vida cotidiana os povos indígenas e a sua construção do saber entrelaçam simbologias mitos e crenças, que na região,

Alto Rio Negro é uma região peculiar marcada por diversos grupos étnicos que vivem num processo dinâmico de interação social no qual há algo como

⁴⁹ *Pupuiye*: na língua Kubeo *Yuri Pārāmena* significa benzimentos, bahsesé.

⁵⁰ *Bukuroka*: nesse contexto significa um *Pupuiye*, mas que de certa benzimentos do “mal”. Ainda que serve para se referir os tipos de benzimentos sem sejam do “bem” e do “mal”. Na maioria das vezes se refere ao “mal”.

teias que giram e entrelaçam-se em diferentes redes. Esses povos constroem e reconstróem modos próprios de viver no qual os grupos buscam explicações fundamentadas na ancestralidade e na vivência do cotidiano. (PEREIRA, WAÍKANA, 2013. p. 19)

Observamos que a cultura indígena é dinâmica e simbólica, pois está associada a forma de viver dentro da comunidade, como suas práticas culturais, as crenças nas narrativas mitológicas, que essas crenças nas histórias primordiais fazem dos lugares onde possui petroglifos, cenários geográficos como forma dos rios, praias, serras, lagos e formação rochosas na beira dos rios como casas dos seres da transformação ou parada obrigatória dos ancestrais durante o percurso da Canoa da Transformação.

A grande e longa viagem da "Canoa da Transformação" e sua passagem ao longo dos rios da Amazônia traz para os povos indígenas uma grande representação simbólica, mágica e significativa na qual remete a construção e formação de saberes, conhecimentos e acima de tudo na história da formação das sociedades indígena ou as etnias. De acordo com os conhecedores Kubeo *Yuri Pãrãmena*, os modos de vida surgiram e formaram ao longo de muitos anos, o que temos hoje como nossos saberes e conhecimentos sobre o mundo passaram por muitas gerações e modificações perdendo muitos conhecimentos verdadeiros e aqueles que permanecem até hoje é o que restam e que guardamos nas nossas memórias. A natureza permanece a longo anos testemunhando a transformação e vivência humana.

2.4 Uma experiência na Serra do Mucura

Durante o desenvolvimento do trabalho de pesquisa, surge um convite do meu coorientador professor Raoni Valle, sobre a execução do projeto “Uhtã Hori na Serra do Mucura - Estudos Indígenas da Arte Rupestre no Médio Rio Tiquié⁵¹”, realizado por meio do grupo⁵² de pesquisa na comunidade Serra do Mucura no Médio Rio Tiquié, Amazonas no período de 25/10/2024 a 05/11/2024.

A aceitação desse convite, no momento, a meu ver seria uma oportunidade única de aprimorar um estudo relacionado a arte rupestre e sobre os petroglifos, ainda mais no

⁵¹ Esse projeto foi coordenado Ivan Menezes Barreto Tukano (povo Yepá Mahsã), administrada pela Associação Indígena Yepá Mahsã e pelo centro de Medicina Indígena Bahserikowi, com financiamento do Programa de Conhecimentos Ameaçados – EMKP, do Museu Britânico, e apoio técnico do Etnoarqueólogo Raoni Valle (Ufopa).

⁵² A equipe foi coordenada por Ivan Menezes Barreto Tukano (Ass. Indígena Yepá Mahsã). Equipe de Pesquisa Indígena: Tarcísio Barreto Tukano (Kumu - pesquisador principal) Roberval Pedrosa Tukano (Jovem Kumu e liderança da Comunidade Serra do Mucura) e grupo não-indígenas, os professores Doutores. Raoni Valle (Arqueologia - Ufopa), Paulo Rodrigo Simões (Espeleologia - Ufpr), Demétrio Mutzenberg (Arqueologia Digital - Ufpe) e Acadêmico Mestrando Jose Rodrigues Gonçalves, PPGSCA-UFAM

tratamento de como realizar registros fotográficos arqueológicos de forma prática. Ainda mais com uma observação participante de estar presente juntamente com especialistas em trabalhos arqueológicos e etno arqueológicos com uso das tecnologias.

A viagem seguiu conforme planejado, mas um imprevisto atrasou um pouco a viagem, mas que não impediu o primeiro dia de viagem, chegamos a noite no distrito de Taracuí, e no dia seguinte seguimos a viagem até nosso destino na comunidade Serra do Mucura, na qual chegamos ao meio dia.

Antes de entrar no Rio Tiquié, um senhor Kumu Tarcísio, conhecedor e benzedor, que pela tradição indígena ao realizar a primeira viagem à região desconhecida, pode ser feito “bahsesé” (BARRETO, 2021) e o seu Tarcísio o fez, ou seja, realizou bahsesé a minha pessoa, ou meu corpo como forma de cercar os seres da natureza, ou seja, segundo Tarcísio precisa acalmar os espíritos que viviam a região, ainda mais, da entrada de uma pessoa desconhecida pelos *moãwñ* e passar pelos lugares sagrados encontrados durante o percurso. Com o cercamento para que os *moãwñ/waimanhsã* não me estranhassem ou atacassem, de fato era a minha primeira vez na região de origem e território de outros povos, sendo assim foi feito esse benzimento.

Durante a viagem pelo Rio Tiquié, o kumu Tarcísio foi mostrando os lugares considerados sagrados, explicando de como que seriam as casas ancestrais ou passagem dos seres da transformação, as antigas comunidades abandonadas pelos moradores e paisagens simbólicas possuidoras de significados para os povos dessa região.

Após a chegada à comunidade a equipe se organizou para o início do trabalho para o dia seguinte. Antes de realizar o trabalho de campo, ou seja, ir para o lugar sagrado, os kumuã da comunidade fizeram o bahsesé para que os seres ancestrais e espíritos presentes nesse lugar não se sentissem incomodados com a nossa presença, ainda para não haver imprevistos e acidentes, e foi feito uma defumação com a presença dos moradores da comunidade e equipe de pesquisa.

Durante a pesquisa de campo os Kumuã da comunidade, após a apresentação da equipe pode reconhecer o capitão da comunidade como colega da escola anos atrás, diante disso pude conversar um pouco sobre o propósito da minha presença com a equipe de pesquisa, na qual era o mestrando do PPGSCA – UFAM e estava realizando trabalho também relacionado aos petroglifos relacionados ao povo Kubeo.

No trabalho de campo pude observar as formas de realização do trabalho de registro fotográfico arqueológico dos petroglifos, assim realizados pelos especialistas, incluindo Raoni Valle com a utilização de tecnologias para a criação das imagens 3D. Os dias de pesquisa de campo foram de muito aprendizado e inédito para mim, que não fazia parte do cronograma do meu projeto de pesquisa, assim como realização de registros fotográficos arqueológicos dos petroglifos. Que na minha idéia de ida ao meu campo de pesquisa era só chegar ao local, realizar registros fotográficos dos petroglifos e retornar para a cidade e inserir na escrita da minha dissertação.

Nesse sentido pude compreender que o trabalho de arqueologia ou de arqueólogo é uma nova forma de trazer as memórias indígenas primordiais adormecidas na natureza, que por meio dessas inscrições rupestres pode ser realizado uma tradução pelos sábios anciões indígenas inserindo nas narrativas mitológicas, onde essas narrativas fazem para nós como povos indígenas a compreensão real das teorias do mundo, que posteriormente será tratado pelo autor.

Dessa forma, o entendimento que o estudo da arqueologia indígenas ou a etnoarqueologia faz despertar a nova forma de os indígenas ou onde os indígenas devem trabalharos petroglifos com as histórias e mitologias dos povos indígenas, que eles são as referências bibliográficas ocultas mantidas na oralidade ancestral.

Um fato curioso e interessante sobre a visita a Serra do Mucura foi o que sempre ouvia as histórias que meus ancestrais contavam durante a infância, sobre a história do *Mantén*⁵³ e *Ãkãbo*⁵⁴ mucura e inambu, uma história ancestral de conquista de mulheres, na qual os inambus eram “*Bađawu*”, mestres de cantos e danças que chamavam muita atenção das filhas do jacaré e o mucura que tomava banho com próprio xixi “fedida” e nenhuma moça o aproximava, assim ocorreu várias tentativas e disputa para conquistar moças jovens, mas que terminou com a morte trágica do Mucura e vingança da avó do mucura aos inambus. Sobre essa narrativa ancestral do mucura foi o que também me motivou a ver o lugar onde está localizada a casa do inambu (ver imagem 2), e do mucura (ver imagem 3) locais de realização de cantos e danças cerimoniais do *Ãkãbo*.

⁵³ Na língua Kubeo se refere ao animal mukura

⁵⁴ Se refere a ave Inambu/ Inhambu

Imagem 2: Pedra representativa do *ãkãbo/inambu*



. Foto: José R. Gonçalves, 2024.

Contavam meus ancestrais Joanico e Elias, que essa narrativa do mucura é usada em várias formulações de *pupuiye/bahsesé*, como por exemplo, chamar atenção ou atrair as mulheres, *bahsesé* para entrar nos lugares ou comunidade de pessoas desconhecidas entre outros, atrair pessoas ou obter relacionamentos de amizade com outros povos ou pessoas. Ainda que o uso da historíola do mucura as pessoa usavam para outras finalidades, para o uso como *Bukuroka*⁵⁵ para mal.

⁵⁵ Se refere às formas de *pupuiye* para fazer mal às pessoas, “estrago”

Imagem 3: Representação da casa do *matê/mucura*.



Foto: José R. Gonçalves, 2024

Por tanto, essa breve passagem na comunidade foi uma experiência muito produtiva, informativa e de aprendizado, ainda mais parecia como se fosse um curso intensivo de fotografia e arqueologia, em especial, dos petróglifos. Foi uma prática e, o consequente, treinamento para o meu campo de pesquisa, ainda mais para rememorar as histórias que meus ancestrais contavam na minha infância.

2.5 Uma visita ao *Wakaipani*

Para um estudo voltado à arte rupestre, no caso os petróglifos Kubeo *Yuri Pārāmena* presentes no *Wakaipani* (ver imagem 4 e 5), permitiu ao pesquisador estar nesse lugar para registros fotográficos arqueológicos. No entanto, não foi uma opção de escolha, mas para o autor foi o retorno às origens, do viver indígena, uma forma de rememorar a história contadas pelos meus ancestrais, ainda que traduzir o que está por trás dessas simbologias rupestres.

A vivência na região na infância com meus ancestrais bisavôs e avôs foi fundamental para trazer dentro da perspectiva tradicional indígena de relacionar com a natureza e suas simbologias, ainda que, meus avôs insistiam em falar da origem do povo trazendo história desse lugar e o próprio *Wakaipani* como palco e cenário da formação social.

Imagem 4: *Wakaipani* vista do lado direito do igarapé *Wahuya*.



Foto: José R. Gonçalves, 2024

Imagem 5: *Wakaipani*, vista do lado esquerdo do igarapé *Wahuya*



Foto: José R. Gonçalves, 2024

Para a realização do trabalho de campo para o registro fotográfico e obtenção dos dados arqueológicos indispensáveis para o estudo arqueológico, como bem percebemos é o

que o arqueólogo faz, trabalha com fotos e registros do lugar, ainda mais com trabalho de campo.

Caminhando nesse campo de estudo arqueológico, por mais que esteja no curso interdisciplinar resolvemos realizar uma viagem a campo de pesquisa para alcançar nosso objetivo do trabalho, foi feito então uma viagem de muitos desafios (ver imagem 6), prejuízos materiais e financeiros que a natureza reserva ao viajante uaupesiano. O planejamento da viagem a princípio era de 15 dias, mas pelos imprevistos da viagem duraram 20 dias, mas não trataremos essa questão aqui, já que o nosso objetivo é outro. O planejamento foi feito de acordo com objetivos da viagem, a realização de registros fotográficos dos petroglifos do *Wakaipani* e simbologias, seguindo de como poderia ser o trabalho arqueológico.

Imagem 6: Desafio de colocar bote, gasolina, mercadoria e motor no caminhão, Ipanoré no Rio Uaupés



Foto: José R. Gonçalves, 2024

Tive desistência de ajudante e conhecedor dessas simbologias antes da viagem, poucos dias antes do planejado, sendo assim foram adiados mais alguns dias. Pensei em fazer outras opções de viagem, como viajar a só ou de carona, não tinha possibilidade por conta das dificuldades de passar nas cachoeiras e retorno. Como tinha cronograma para finalização do curso, era preciso uma viagem somente para registros fotográficos e arqueológicos. Essa viagem de investigação profunda demoraria de dois meses ou três e não daria para a finalização do trabalho. Busquei informações sobre a possibilidade de alguns parentes disponíveis para viajar ou pelo menos passear comigo, ainda que ajudasse durante a viagem pelo rio Uaupés como carregar e descarregar gasolina, motor e bote de alumínio durante a

passagem nas cachoeiras. Não foi possível conseguir indivíduo disponível, os que tinham queriam receber recursos financeiros e pagamentos de diária durante o período, o que não tive no momento.

Não conseguindo achar ajudante pensei em desistir da viagem de campo, mas de sorte apareceu meu tio Gabriel querendo retornar a mesma comunidade, que no momento eu estava tudo preparado para a viagem e disse que ajudaria nessa viagem de ida. Aparecendo a oportunidade de viajar resolvemos combinar viagem para o dia seguinte.

Assim, demos início à viagem pelo alto Rio Uaupés, na qual percorremos ao longo do rio, após três dias de viagem tivemos imprevisto no motor, que fez remar algumas horas até comunidade próxima, onde conseguimos ajuda de reboco de bote até distrito de Iauaretê Cachoeira, pernoitamos numa residência onde estava morando o filho do tio Gabriel, com respeito fomos acolhidos na residência do senhor Tomás Garcia, nesse momento fiquei desesperado para próxima etapa de viagem sem motor, se seguia viagem ou retornava de carona para casa. Apresentado a situação ao Tomás Garcia, o mesmo disponibilizou o motor tipo rabeta de 6,5 HP, que o mesmo apresentou defeito durante o teste, nesse momento apareceu o cunhado, que vendo a situação disse que tinha outro, que não estava sendo utilizado no momento. Aceitamos a gentileza de disponibilizar o motor para chegar ao nosso destino pelo menos.

No outro dia seguimos a viagem pela tarde de domingo, depois de dois dias de viagem, ao passar nas cachoeiras tivemos ajuda dos cachoeiristas para passar nas cachoeiras, com isso não tivemos muita dificuldade em carregar e descarregar gasolina e bote de alumínio. Como é a tradição milenar dos moradores das comunidades que moram na região das cachoeiras de ajudar os viajantes foi cumprida, que assim contava meu avô Elias (in memoriam) que “quando agente passa nas cachoeiras sempre temos ajuda das pessoas, pessoas como nós, esses sabem muito bem onde passar as cachoeiras em todas as épocas do ano”.

Chegamos à comunidade Açaí após seis dias de viagem, super cansados da viagem. Na semana da minha chegada a comunidade, a mesma estava em atividades comunitárias referente à construção da maloca (ver imagem 7) “casa ancestral” como a comunidade

denomina essa moradia. Essa construção da maloca foi feita pela associação das mulheres da comunidade de Querarí e Açai, com a parceria da FOIRN e departamento FIRN⁵⁶.

Imagem 7: Construção da casa ancestral Kubeo Yuri Pãrãmema, comun. Açai.



Foto: José R. Gonçalves, 2024

Acomodei na comunidade no espaço onde a minha avó Luisa mora no momento, que a mesma estava ciente da minha viagem, que chegamos dois dias depois do previsto, enfim estava planejando para a próxima etapa de trabalho, nesses dias, meu interlocutor mateiro estava no trabalho da comunidade. Assim tive que esperar o término do trabalho da comunidade para a realização da minha pesquisa de campo. Adiei mais três dias para que o mesmo pudesse descansar e buscar alimentação para a sua família, no tempo que estaria comigo, e assim foi feito.

Enfim chegou o dia de ida a campo, resolvemos ir pelo caminho, mas tinha outra possibilidade de ir pelo igarapé, mas na época da minha passagem na região o igarapé estava seco, não tinha condições de ir por causa de troncos e árvores caídas que dificultaria a nossa ida e volta. Saímos às sete e meia da manhã, horário local, um pouco diferente do que a cidade. Fomos uma equipe de quatro pessoas, cada um com suas coisas e mantimentos para carregar.

A viagem seguiu de acordo como foi planejado, que seguiríamos pelo caminho passando pelos lugares de moradia dos antepassados, no caso meus tataravós e bisavós.

⁵⁶ FIRN: Fundo de Investimento do Rio Negro

Caminhamos três horas e atravessamos o Igarapé *Mārākārīya*, caminhamos beirando abrindo caminho no mato fechado. Passamos o igarapé *Kuriada*⁵⁷, atravessamos e chegamos o *Yawakari koá*⁵⁸, seguimos abrindo caminho beirando na tentativa de chegar no *Yawakari Tawá*⁵⁹ antiga moradia dos antepassados *Yuri Pārāmena*.

Fizemos uma parada para o descanso de cinco minutos e seguimos a próxima etapa de caminhada, a essa etapa foi de grande dificuldade de encontrar a trilha ou caminho de acesso ao *Wakaipani*, pouco se viu o sinal do caminho antigo, mas em algumas partes deu-se perceber apenas alguns metros do caminho, o que possibilitou seguir em direção correta do lugar. A experiência do meu mateiro contribuiu para seguir mato adentro por meio de sua lembrança do passado, onde o mesmo lembrava-se de algumas árvores milenares, igarapés e direção de ida e volta. Caminhamos por 5 horas enfrentando dificuldades de encontrar sinais de caminho, esse que fazia demorar a caminhada, parávamos apenas para tomar chibé. A experiência do mateiro ajudou bastante, que levou na direção da primeira parte da chegada do lugar sagrado no igarapé *Wahuya*, lugar chamado *Awia Tākūwe*⁶⁰, lugar de passagem dos ancestrais, não foi possível realizar uma parada nesse lugar.

Seguimos ao nosso destino, ainda que caminhando na beira do igarapé para não perder na selva, a caminhada foi difícil, quase duas horas de caminhada já pelas cinco horas da tarde, horário local. Durante a caminhada me lembrava de algumas etapas dessa caminhada na natureza, que fazia na infância com meus avôs. As lembranças dos meus avôs apareciam ao longo do caminho, e que ao chegar à região os espíritos sempre acompanhavam, que pelo visto sentiram nossa presença e receberam com uma grossa chuva de quase uma hora, ainda que trovoadas em cima da gente, sabendo-se que éramos invasores desse lugar. A chuva em si, como dizia meu avô Elias (in memoriam), “são seres ancestrais presentes nesse lugar, de forma que são manipuladores de nossa mente, que se não tiverem proteção em benzimento deixam a gente ficar perdidos na selva, ou casa deles”. Percebi e pressenti que estávamos sendo observados pelos seres da floresta, que o dia já estava a seis horas da noite, no horário local.

⁵⁷ *Kuriada*: Significa: igarapé casca; *Kurá*: casacas (plural) igarapé casca.

⁵⁸ Não se sabe a tradução dessa palavra, mas se trata de uma passagem ou um atalho do rio.

⁵⁹ Nome do sítio dos antepassados Kubeo *Yuri Pārāmena*. não se sabe a tradução, no momento encontra-se em meio a selva de mato capoeira.

⁶⁰ Na língua Kubeo *Yuri Pārāmena* significa “cachoeira da lua”, sendo que o termo *Awia* (sem diferenciação) se refere ao sol ou a lua, mas com diferenciação se dá tipo “*Awia ñamikaku* (noite)” “*Awia Hārāwukaku*” (dia).

Percebendo a demora de a chuva passar, o mateiro resolveu seguir abrindo caminho até o *Wakaipani*, que o mesmo percebeu o lugar por perto, ficamos à espera, que ainda a chuva continuava a cair. Pouco tempo depois o mesmo aparece no caminho aonde agente chegou, ou seja, o mesmo fez uma volta e retornou de onde passamos na ida. Passando pouco de chuva seguimos caminhando na direção reta, na tentativa encurtar a distância e chegar ao *Wakaipani* antes de anoitecer. Quase uma hora de caminhada, sem perceber, fazemos volta e saímos perto de onde passamos a chuva. Como colocado anteriormente, estávamos sendo manipulados pelos espíritos da floresta e seres ancestrais presentes nesse lugar.

Ao perceber da situação resolvemos mais uma vez seguir um pequeno igarapé até outro igarapé, o *Wahuya*, seguindo esse demoramos fazendo o percurso do igarapé, nesse momento estava muito cansado de pernas e estavam super doloridas, ainda que combinamos de pernoitar em um lugar aberto para armar barraca, amarrar rede e dormir e chegar no *Wakaipani* de manhã. Caminhamos um pouco em busca de lugar perto do igarapé para estabelecer e arma barraca, alguns minutos escutamos o barulho da primeira cachoeira antes da chegada ao *Wakaipani*, e foi anunciada pelo mateiro a chegada ao lugar de nosso destino, mesmo cansados resolvemos seguir até local de acampamento (ver imagem 8) quase sete horas da noite, apesar do horário, ainda dava pra armar barraca, banhar e descansar.

Imagem 8: Acampamento no *Wakaipani*,



Foto: José R. Gonçalves, 2024

No outro dia consegui realizar alguns registros fotográficos do lugar e dos petroglifos, o tempo não colaborou muito, pois chovia toda hora dificultando o trabalho de fotografia,

dentre uma chuva e outra foi possível realizar o trabalho de registro fotográfico. Foi feito apenas registro fotográfico do lugar e petroglifos, que o mateiro disse que não tinha muito sobre conhecimento e narrativa do lugar, que o mesmo não prestava atenção quando era feito a contação da história desse lugar e petróglifos.

A chegada ao lugar e por ser um lugar sagrado não se pretendeu incomodar o lugar e os seres espíritos, e assim fizemos pouco movimento e barulho com receio de cair tempestade e dificultar nosso retorno. Como de costume seria necessário um descendente anunciar a nossa chegada e presença e pedir autorização para realização das atividades. Foi feito então um registro fotográfico do lugar e dos petróglifos do *Wakaipani*, um lugar muito importante para os Kubeo *Yuri Pārāmena*. No outro dia retornamos para a comunidade com missão cumprida de acordo com objetivo proposto no projeto de pesquisa.

A visita ao *Wakaipani*, no entanto, não foi apenas para registros fotográficos arqueológicos no cumprimento dos objetivos da pesquisa arqueológica, mas foi de grande representatividade na vida pessoal e acadêmica do autor. De fato, a visita foi um retorno às origens, após mais de 20 anos na comunidade e mais de 30 anos ao *Wakaipani*, foi o momento de despertar memórias vivas adormecidas. A chegada ao lugar de origem onde meus ancestrais ao longo de suas vidas usufruíam o que de bom a natureza oferecia.

Um momento único que faz rememorar a vida de culturas tradições e pensar com a natureza, essa vida foi despertada ao passo que foi se aproximando do lugar, a chegada então, foi momento de rememorar as visitas com meus saudosos ancestrais na infância, onde sem entender o valor da oralidade eram momentos de contação das histórias desse lugar, onde cada pedra, cada cachoeira, espaço se tornavam parte da história do *Wakaipani*, como a origem, espaço ritualista de transmissão de sabedoria dos ancestrais.

Para a transmissão da sabedoria ancestral via oralidade, meu saudoso avô Elias dizia que os *Põe eta Wu* sentavam no *Põe eta Ńaka*⁶¹ ritualista de transmissão de sabedoria, conhecimentos e formas de *pupuiye* do povo Kubeo *Yuri Pārāmena*. Essa *Ńaka* (banco de sentar) alguns anos atrás era visível para todos, localizado no *Wakaipani*, no fundo do igarapé *Wahuya* como uma pedra de mármore no formato retangular e ficava no fundo do lago

⁶¹ Significa “banco” ancestral ritualista dos *Yuri Pārāmena*, segundo narradores, esse banco foi furtado, levado (ou vendido para um museu estrangeiro), não se sabe no momento o paradeiro desse banco *Yuri Pārāmena*, mas há relato de que este está em exposição em algum museu estrangeiro. Por tanto, fica o espaço vazio dessa história do *Wakaipani*, ainda mais pela grande riqueza imemorial.

chamado *Ñakabu*⁶², nome dado por causa desse banco ancestral (ver imagem 9). Contam-se os meus interlocutores que esse seria como se fosse um “banco de escuta” (BARRETO, 2023) e transmissão do conhecimento e da sabedoria.

A *ñaka* como símbolo do pensar, refletir, transmitir e adquirir saberes e conhecimentos do não está mais nesse lugar, que o mesmo foi furtado, levado e entregue a algum museu estrangeiro, as informações não oficiais dos Yuri Parãmema dizem que esse banco de mármore ancestral Kubeo *Yuri Pãramena* está em exposição em algum museu, no momento não se sabe quem fez isso com o sagrado da ancestralidade mitológico e sagrada desse povo.

Imagem 9: Ñakabu, lago do banco da sabedoria ritualista ancestral

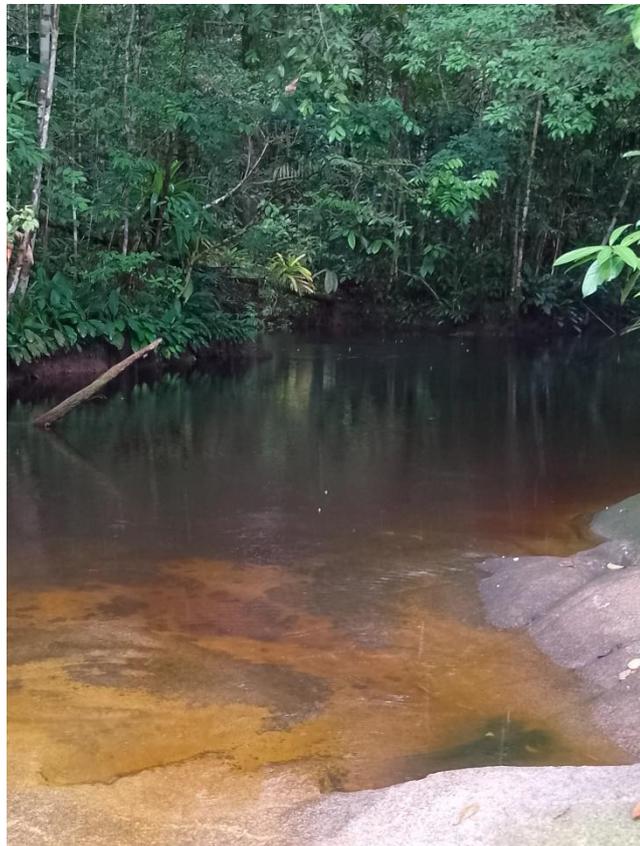


Foto: José R. Gonçalves, 2024

3 CAPÍTULO 2 – OS KUBEO YURI PÃRÂMENA E A FORMAÇÃO DA COMUNIDADE AÇAÍ: NARRATIVAS DO MANOEL SALDANHA E LUISA RODRIGUES

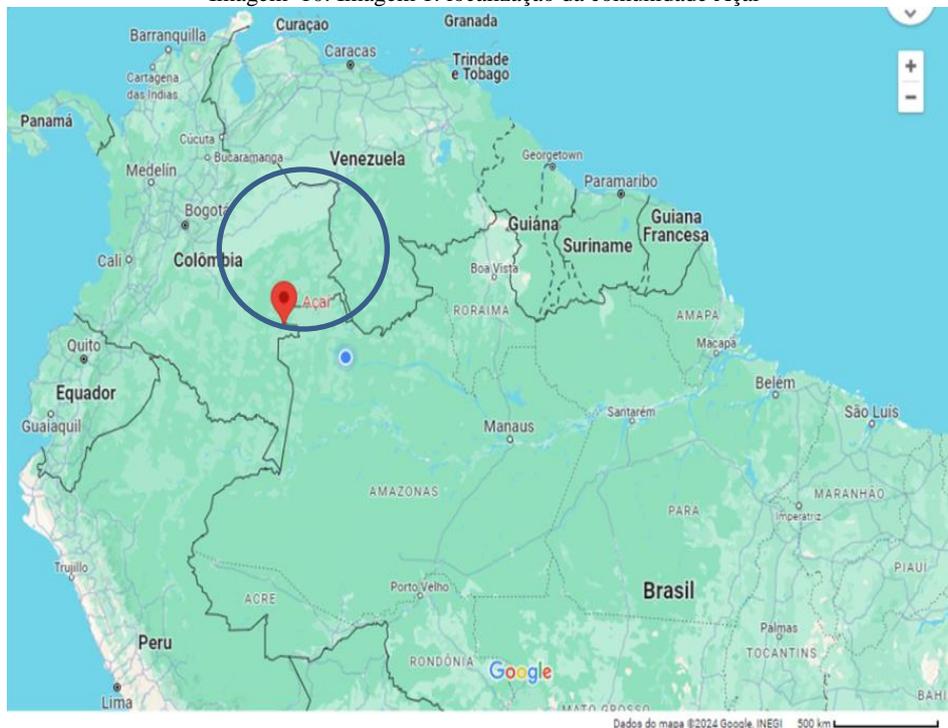
“o índio brasileiro aprendera a sobreviver, encontrar e preparar alimentos, proteger-se da natureza e de seus espíritos, formar vínculos sociais e estabelecer formas de convívio criar uma língua, encontrar meios de curar ferimentos ou doenças,

⁶² Na língua Kubeo Yuri Pãramena significa “lago de banco” de sentar, de sabedoria e de escuta.

achar graça e beleza na vida, distinguir o benéfico e o maléfico, encontrar respostas para surgimento da vida e o mistério do pós-morte, descobrir o lugar do homem cosmo e quais as forças que regem o ilimitado”. (Roberto Gambini, 2000).

Para os Kubeo *Yuri Pārāmena*, a comunidade Açaí (ver imagens 10 e 11) é chamada de *Katíwaða Kypóru*⁶³, e não é tradução de “Açaí” que as primeiras moradias foram construídas perto da foz de um igarapé com esse nome, meus saudosos avôs tinham narrativa a esse igarapé, de como passou a ter esse nome. É uma comunidade tradicional movida pelas práticas tradicionais, culturais e religiosas. No momento, atentamos somente aos estudos dos petroglifos do Wakaipani e suas histórias mitológicas representativas da ancestralidade .

Imagem 10: Imagem 1: localização da comunidade Açaí



Fonte: recorte do google maps

⁶³ *Katíwaða Kypóru*: na língua dos *Yuri Pārāmena* se refere às duas coisas, como é o caso do “*Katíwa*” “tipo de bebida caxiri” e “tipo de calango” que vive na região. *Kypóru*: “foz do igarapé”. Meus interlocutores se referem *Katíwaða Kypóru* nesse caso com referência ao tipo de calando da região.

Imagem 11: Comunidade Açaí, alto Rio Uaupés, Am



Foto de José R. Gonçalves, 2024

Nas linhas gerais, ou seja, de modo geral, os povos Kubeo, “Kubeuwa” ou Pãmiwã, habitam-se a maioria no território colombiano e região fronteira entre Brasil e Colômbia, no noroeste do estado do Amazonas. Os Kubeo em estudo moram em território brasileiro, os Yuri Pãrãmena possuem diferenciação por meio dos clãs ou sibs. Os Kubeo ainda podem ser conhecidos pelos outros nomes como “filhos da Anaconda Ancestral - Kubeo, Paniwa, Cobewa, Hipnwa, Kaniwa”⁶⁴.

Autodenominam-se Kubéwa ou Pamíwa [sic]. Possuem uma língua bem particular da família Tukano Oriental, sendo por isso algumas vezes classificada como Tukano Central. Em sua grande maioria, se encontram residindo em território colombiano, na região do Alto Uaupés, incluindo seus afluentes Querari, Cuduiari e Pirabatón. No Brasil, ocupam três povoados no Alto Uaupés e estão em pequeno número no Alto Aiari. Estão divididos em aproximadamente 30 sibs nomeados. Estes sibs, por sua vez, estão agrupados em três fratrias não nomeadas que funcionam como unidades para trocas matrimoniais; em outras palavras, ao contrário da maioria das outras etnias do Uaupés, os Kubeo costumam casar-se entre si, pessoas que falam a mesma língua. São especializados na fabricação das máscaras de tururi⁶⁵.

Os Kubeo *Yuri Pãrãmena* atualmente vivem na região fronteira entre Brasil e Colômbia, mais precisamente nas comunidades Açaí e Querarí, alto Rio Uaupés, Amazonas, localizados na região mais conhecida na literatura etnológica como noroeste amazônico, e na região mais conhecida popularmente como cabeça do cachorro, isso, pelo fato da região no

⁶⁴ Informação disponível em <https://www.onic.org.co/pueblos/126-cubeo>. Acesso em, 20/07/2025

⁶⁵ Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kubeo#Localiza.C3.A7.C3.A3o>, acesso em 19/03/2025.

mapa geográfico ter aparência desse animal e localiza-se a margem esquerda do rio, no território brasileiro. O rio Uaupés tem aproximadamente 1375 km de extensão, que se inicia na foz, no Rio Negro próximo ao município de São Gabriel da Cachoeira, o Rio Uaupés até desembocadura do Rio Papuri, o Uaupés está situado no território brasileiro e percorre cerca de 342 km. Entre este ponto e a foz do Rio Querarí, serve de fronteira entre Brasil e Colômbia por mais de 180 km. A partir daí até as suas cabeceiras se situa no território colombiano e percorre 845 km navegando no Uaupés, com 30 cachoeiras maiores e 60 menores⁶⁶.

Ao estudar esses povos (PEDROSO, 2019, p. 27), coloca o seguinte:

Autodenominam-se Kubeo, Kubéwa ou Pāmiwã os falantes da língua Kubeo ou pāmie. A língua falada pelo povo Kubeo é bastante particular, pertencente ao tronco linguístico Tukano Oriental. O grupo Kubeo divide-se em aproximadamente 30 sibs nomeados, a maioria reside na Colômbia.

O fato de os Kubeo ou *Pāmiwã* falarem a mesma língua, não se trata de parentes. De acordo com os anciões conhecedores *Yuri Pārāmena* da comunidade Açaí, alto Rio Uaupés, AM, dizem que, mesmo sendo falantes da mesma língua pāmiẽ tem várias grupos e subgrupos falantes dessa língua pāmiẽ, a maioria desses grupos se encontram no território colombiano, os sibs ou os clãs. Os meus ancestrais sempre diziam que não é fácil saber entender ou diferenciar as falas e os falantes dessa língua *pāmiẽ original* e seus clãs, que as formas de falas são diferentes do que os nossos dos *Yuri Pārāmena*, onde falamos usando falas simples e fácil de entender. Sobre a forma de compreensão do povo Kubeo e seu significado, ou sobre esse termo “Kubeo”, ao estudar esse povo PEDROSO (2019), discorre o seguinte:

O termo “Kubeo” é de origem externa, atribuído aos falantes da língua kubeo, e sem um sentido definido. Pamiwa (sic), termo nativo, é tomado em parte da literatura como autodesignação; contudo, vimos que ele também é um termo geral, usado tanto para designar o conjunto dos indígenas, por oposição aos brancos, como num sentido mais restrito para designar determinado conjunto dos falantes do pamie; trata-se, portanto, de um uso contextual, manejado em diferentes escalas. Em suma, “Kubeo” abarca um conjunto de grupos com lugares e tradições de origens distintos. (PEDROSO, 2019, p. 53)

Quando se fala em povo Kubeo ou quando se pesquisa esse povo nas Plataformas digitais, poucas informações são encontradas como específicas aos grupos Kubeo *Yuri Pārāmena* moradores do território brasileiro, no estado do Amazonas. Os grupos falantes da língua Kubeo ou Pāmiẽ ou o povo Kubeo / *Pāmiwã* como são conhecidos encontram-se a

⁶⁶ (fonte: ISA - Instituto Socioambiental)

maioria, na região do alto Rio Uaupés, Cuduiari, Querarí e seus afluentes. O Rio Uaupés pela nomenclatura Kubeo é chamado de “*Ihíya*”⁶⁷.

A região onde os Kubeo *Yuri Pārāmena* vivem atualmente, de acordo com que meus ancestrais diziam é o território dos ancestrais e foi conquistado pelos *Põe etawu* desde os a grande jornada da formação desse povo. Ao contar a narrativa do *Wakaipani* e a história da conquista desse território é sempre trazida pelos anciões. Pela narrativa da transformação *Yuri Pārāmena*, os ancestrais emergiram ou chegaram ao território pertencente aos *Okódjwa*, (Kotiria) Wanano⁶⁸. Nessa narrativa de origem e conquista desse território Kubeo, “o ancestral Wanano denominado *Mārākārīku* pelos Kubeo *Yuri Pārāmena* e Kené pelos Kotiria (Wanano), o lugar onde os demiurgos *Yuri Pārāmena* emergiram era pertencente ao povo Wanano ou do ser ancestral desse povo”, (Manoel, em dezembro de 2023).

Ao falar do povo “Kubeo” ou dos verdadeiros Kubeo “*Pāmiwã*”, como mencionado anteriormente, as formas de falas da língua Pāmiẽ de verdade é muito diferente, palavras desconhecidas, como diz avó (Luísa, dezembro de 2023) que “quando agente conversa com pessoas que falam a língua *Pāmiẽ* dos *Pāmiwã* do alto Rio Uaupés, Querarí, Cuduiari e seus afluentes, temos que prestar bastante atenção, são *Pāmiwã*, mas falas diferentes com suas próprias origens e formas de ver e pensar o mundo”. Essa afirmação de uma anciã Kubeo poder ser usado para nós a se referir aos povos falantes da língua Kubeo ou *Pāmiẽ* do território brasileiro e colombiano.

A língua *Pāmiẽ* usado no território colombiano de acordo com minha avó (Luísa, agosto de 2024) “as palavras são diferentes do que a gente fala, não dá pra entender direito, são palavras diferentes para a mesma coisa ou objetos”, no momento não soube dar exemplo a isso. Ainda que não exista uma etnia específica que pode ser considerada como etnia Kubeo, mas a diferenciação entre esses povos está entre a formação dos clãs. A esse aspecto, sobre os falantes da língua Kubeo, foi descrito que,

A língua dos Kobéua (sic!) do Cuduirarý é idêntica com a língua dos Kobéua que eu registraram entre os Káua no alto Aiary, se não considerarmos

⁶⁷ Na língua Kubeo *ihíya* significa rio da morte, rio de veneno, pois morriam muita gente por causa das doenças trazidas pelos brancos durante o processo de civilização, evangelização e trabalho de borracha na imposição da formação social.

⁶⁸ Maiores informações sobre Kotiria em: STENZEL, K.; GOMEZ-IMBERT, E. Contato linguístico e mudança linguística no noroeste amazônico: o caso do Kotiria (Wanano). **Revista da ABRALIN**, [S.l.], v.8, n.2, 2017. Disponível em: <https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/1033>. Acesso em: 17 jan. 2025.

diferenças dialetais e algumas palavras Aruak, que os Kobéua do Aiarý tinham aceito ou reformado conforme os modos dos Kobéua. (KOCH-GRUNBERG, 2005, p. 435)

Em específico, os Kubeo *Yuri Pārāmena* do território brasileiro pela narrativa da formação social, os anciões contam suas origens de como se tornaram falantes da língua Pāmiē. Ao trazer essa história de formação do povo *Pāmiwā Yuri Pārāmena* tem sua diferenciação por meio dos clãs denominados *Yuriwawa* e *Yuremawā*. Os narradores ancestrais, Elias e Joanico (in memoriam) sempre traziam o Wakaipani como *Põe eta Krami*, um local que serviu como casa da formação do povo *Yuri Pārāmena* como veremos mais adiante na história de origem desse povo.

Os Kubeo *Yuri Pārāmena* como falantes da língua Kubeo ou *Pāimē* o que diferencia entre os clãs são os dialetos Kubeo (*Pāmiē*) falada pelos moradores do território brasileiro e colombiano. Ainda que “os Kubeo (*Pāmiwā*) do território colombiano tem suas próprias compreensões sobre o mundo e também de suas origens, ainda que são considerados Kubeo (*Pāmiwā*) de verdade, falantes da língua *Pāmiē* original”. (Manoel em dezembro de 2023). Nesse sentido, Goldman explica que na realidade, os Kubeo chamam a si mesmos de “*Pāmiwā*”. Este termo é de difícil tradução, indica que significa algo como “nome das primeiras pessoas, das quais a língua original, pamyéne, era a ‘língua dos Pamiwa’” (GOLDMAN, 2004:1 apud VEIGA, 2014. p. 30)

Os termos “Kubeo” ou “*Pāmiwā*” são difíceis de traduzir literalmente, de certa forma algumas vezes a referência se dá pelo fato dos sibs falantes dessa língua morar no alto dos rios ou nas cabeceiras, “este nome é resultado de uma nomeação acidental, uma criação dos descobridores, intérpretes, exploradores” GOLDMAN, (2004), não se sabe exatamente a origem de termo “Kubeo”. De acordo com os narradores Manoel e Luisa, na maioria das vezes se refere às pessoas que moram nas cabeceiras de um igarapé.

Ao falar em povo Kubeo ou *Pāmiwā*, segundo GOLDMAN, (2004) são formados pelos vários grupos com seus modos de compreender o mundo, e esse *Pāmiwā* é o nome do grupo exogâmico local, ex. *Yuremawa*, *Yuriwawa*, *Miaḏawa*, *Biowa*, etc., caso contrário, dirão que são Kubeo, guardando sua verdadeira identidade. Os *Yuri Pārāmena* estão em dois clãs *Yuriwawa* (comunidade Açaí) e *Yuremawā* (comunidade Querarí), alto Rio Uaupés, Amazonas, são comunidades falantes do *Pāmiē* do território brasileiro como falantes da língua Kubeo (*Pāmiē*) esses subgrupos não se diferenciam das origens, pois ambos são dos

grupo *Yuri Pārāmena*, mas a formação dos dois clãs pode ser na narrativa do *Wakaipani*, a sua diferenciação como *Yuriwawa* e *Yuremawā*.

Ainda sobre a formação dos Kubeo como falantes da língua Kubeo/*Pāmiē* do território brasileiro se deu na integração de outra língua no processo de casamento entre um *Yuri Pārāmeku* e uma Kubeo (*Pāmiko*) de verdade raptada durante a guerra e ataque a uma comunidade Kubeo do território colombiano. Nesse processo de formação, meu saudoso avô (Elias Gonçalves, in memoriam) sempre contava que,

os nossos antepassados *Yuri Pārāmena* falavam língua completamente diferente, como se fosse uma mistura de línguas Baniwa e Koripaco, uma pronúncia repleta de “i”, que nas andanças pelos territórios Kubeo colombiano, onde havia Kubeo originários, durante os antepassados Kubeo eram guerreiros destemidos e andavam guerreando os povos. Durante esse processo um ancestral Kubeo se apaixonou por uma Kubeo (*Pāmiko*) de verdade, moradora do território colombiano e trouxe para a aldeia para parir criança homem para a formação do guerreiro, mas que se apaixonou e ficou com ela, tempo depois a mulher teve um filho menino, durante a sua nascença os Kubeo estavam numa época de guerra e conflitos de conquista dos territórios, percebendo do perigo para a criança, os ancestrais autorizaram a mulher para retornar com seus pais e famílias junto com seu filho até que os conflitos acabarem.

Sendo assim, os *Yuri Pārāmena* como falantes da língua Kubeo/*Pāmiē* conhecidos até hoje foi adquirida a partir de uma criança concebida pela mãe Kubeo (*Pāmiko*) de verdade, onde o menino depois de nascer foi devolvido à família materna durante os conflitos que o pai guerreiro enfrentava, assim esse menino cresceu longe dos seus pais, e falando a língua *Pāmiē* (Kubeo), língua de sua mãe, sendo assim o menino retornou a terra dos pais, já formado homem, falante da língua Kubeo, com todos os seus saberes e conhecimentos e retornou ensinado o pai e a todos a língua de sua mãe, obteve com sua mãe a formação de homem com saberes e conhecimentos da organização social e práticas de sobrevivência por meio da roça. Assim que retornou passou a organizar o povo de seu pai na formação social para formar os Kubeo agora falante da língua Kubeo *Pāmiē* moradores da região da comunidade Açaí (*Yuriwawa*) e Querarí (*Yuremawā*), alto rio Uaupés/Am.

Ao estudar esse povo e sua formação social, (VEIGA, 2014, p. 33), assim destaca que,

se integraram no sistema de casamento a partir dos princípios de exogamia do grupo local e das relações de afinidade ou consanguinidade que estes grupos constroem com seus vizinhos. Ao invés da língua, o que percebemos é uma importância muito mais destacada das narrativas de origens para ressaltar as distinções étnicas de cada unidade. O resultado é que os Kubeo

constituem um grupo heterogêneo, que compõe povos muito distintos que acabaram por adotar a língua Kubeo.

De acordo com meus interlocutores *Yuri Pāramena* a vivência deste povo sempre fora acompanhada pelas tragédias familiares que fizeram com que esse povo ficasse separado durante várias gerações, e por precaução se mudavam de um lugar ao outro dentro dos igarapés na mesma região. Foram feitos pequenos sítios de moradias nos igarapés *Muređa* e *Marākariya*. Durante esse tempo, saudosos meu bisavô Joanico, avô Elias e minha avó Luísa, a primeira filha do Joanico, uma das últimas conhecedoras Kubeo ainda viva, a mesma recorda que durante a formação da comunidade Açaí, era a época de trabalho da borracha e balata e que tinha muita movimentação de pessoas brancas navegando pelo Rio Uaupés, tanto pelo território colombiano quanto no território brasileiro.

Nessa época os antepassados recebiam notícias dos acontecimentos que passavam na região pelos Wanano, esse povo moravam na beira do Rio Uaupés e tinham informações dos mercadores, missionários, trabalhos com borracha ou balata, recrutamento dos homens indígenas, e comércio de trocas comerciais com materiais de necessidades básicas, que para a maioria dos indígenas moradores dessa região os objetos de troca era a novidade, grande serventia e indispensáveis no dia a dia.

Durante essa época, alguns homens Kubeo foram chamados ou por eles decidiram trabalhar na extração da borracha trabalhando para os patrões com outras pessoas que já trabalhavam para eles. As pessoas que já vivenciaram ou trabalharam com os ditos brancos conseguiam por trocas comerciais adquirir objetos essenciais para a sobrevivência na comunidade como ferramentas tipo machado, terçado, fósforo, sal, roupas, materiais de caça e pesca, das quais amenizavam os trabalhos da roça e cotidiano.

Com a adaptação em utilizar os materiais e ferramentas no dia a dia, deu-se a alguns homens de irem trabalhar na exploração da borracha e balata. Durante essa época da extração da borracha, os saudosos avôs me contavam das suas aventuras no período auge do ciclo da borracha, onde os ditos patrões, que no primeiro momento, os patrões eram bastante bondosos, pagavam para nós com variedades de materiais como terçados machados roupas, sal, fósforo, espingardas, munição, equipamentos de pesca, como também de painéis, espelhos entre outros.

Ainda para a formação dos *Yuri Pārāmena*, no caso, geração primordial surgiram por meio da viagem do *Põe eta Hiadōkũ*, guiado de um ancestral guardião chamado Yuri ou

Yuriwaku, ou que seria como avô do universo, que por ele mediado surgiram os *Yuri Pārāmena* (netos do *Yuri*). Das várias gerações são desconhecidas, a geração até onde conseguimos obter informação apresentamos aqui temos os quatro ancestrais que derivam de sua genealogia, seguindo uma hierarquia. Essas observações precisam ser mais aprofundadas para chegar às atuais linhagens desse grupo. Sobre esse estudo, foi apresentado aqui pelo antropólogo (VEIGA, 2014, p. 35) na qual temos, “Angélico, *Huré*, Vicente e Paulino” (ordenado do maior para o menor). Desse modo, segundo (VEIGA, 2014, p. 36),

Os pais destes quatro antepassados citados acima viviam no igarapé *Mureða*, local de habitação mais antigo que a memória do grupo alcança. Deste grupo de antepassados que viviam no igarapé *Mureða*, o mais velho dos irmãos deu origem ao tronco da família de Angélico, que é considerado o “cabeça” dos *Yuriwawa*. O segundo irmão ancestral que viviam no *Mureða* [sic], teve outros três filhos: *Huré*, Vicente e Paulino, que nesta ordem, estabeleceram a hierarquia que iria vigorar entre seus descendentes. *Huré*, Vicente e Paulino, filhos do irmão menor, migraram para o curso do igarapé *Marākāriya*, onde cada um fez sua maloca e passou a viver com seu grupo doméstico.

Não se sabe exatamente o tempo que ficaram dentro dos igarapés *Mureða* e *Marākāriya*, onde formaram pequenos sítios de moradia. Segundo a narrativa da minha avó Luísa, como mencionado anteriormente as decorrências das tragédias familiares foram motivos de separação dos familiares. “O nosso povo não sabia viver a vida juntos entre os irmãos de nossa descendência, com nossas sabedorias e preservar nossas origem e ancestralidades” (Luisa em dezembro de 2023). Sabe-se que passaram várias gerações durante as andanças desde a tentativa da organização social e familiar *Yuri Pārāmena*. A minha avó Luísa ao contar as histórias dos antepassados sempre conta, que,

sempre moravam em uma maloca enorme com muitas famílias dentro do igarapé *Mureða* com todas as suas práticas tradicionais e culturais. Ficaram muitos anos até saírem do igarapé *Mureða* e foram estabelecer um sítio no Igarapé *Marākārīya* também próximo de onde hoje está localizada a comunidade de Açaí, nas margens do rio Uaupés, não lembro muito agora, mas quem foi o primeiro morador foi o filho mais velho de Vicente. Outros motivos de mudanças de local segundo os interlocutores foram que as outras pessoas das outras etnias colocaram estragos, que deixou alguns moradores doentes, não sabendo como retirar a maldade resolveram sair do local, esse lugar fica no igarapé *Mureða*. (Luisa em dezembro de 2023).

Sobre a geração *Yuri Pārāmena*, Manoel Saldanha, Kubeo *Yuriwaku*, um dos meus interlocutores, não sabe a linhagem dos antepassados, que já conta com seu conhecimento recente, conta que nessa época seria a da geração dos seus bisavôs e que essa geração, o pai do Joanico seria o seu avô (do Manoel Saldanha), irmão menor da outra mulher.

Retomando a formação da comunidade Açaí, a narrativa de formação da minha avó Luisa como foi mencionado anteriormente, as famílias por conta das tragédias familiares sempre moravam dentro dos igarapés com o passar das várias gerações Yuri Pārāmena. Cansados de ver a diminuição do povo e pela decepção da vivência tranquila entre irmãos resolveram descer mais uma vez sair do Igarapé *Murēda* e entrar no igarapé *Wahya*, afluente do igarapé *Marākāriya*, no sítio conhecido como *Yawakari Koá*, estabeleceram lá fazendo suas roças e cultivando plantações de mandioca e todas as frutas da roça e quem se estabeleceu lá foi o Vicente.

A convivência entre as famílias não estava bem por causa de ciúme de suas mulheres, não se sabe dizer as etnias dessas mulheres no momento, assim o irmão mais velho resolveu morar próximo, no igarapé principal *Mārākāriya*, que o mesmo faleceu lá por situações desconhecidas e o corpo permanece lá mesmo, pelo pedido feito por ele antes de falecer, no local chamado *Ārūkūib*⁶⁹. Mesmo morando no *Yawakari Tawá* (ver imagem 12), no *Yawakari Koá*, um sítio ancestral, lembro-me da infância que esse lugar era espaço de céu aberto e cheio de plantas frutíferas, mas que atualmente está tomada pela floresta por falta de manutenção da história dos antepassados. Morando nesse local fizeram suas roças para cultivo de frutas, que os mesmos tinham fartura de frutos da roça. A ideia de morar na beira do Rio Uaupés foi posta em prática, começaram a fazer o primeiro roçado para a formação da comunidade que chamaria de comunidade Açaí, ideia principal e desejo do Vicente.

Imagem 12: Yawakari Tawá, antiga comunidade Kubeo Yuri Pārāmena



Foto de José Rodrigues Gonçalves, 2024

⁶⁹ Refere-se a uma ave, Mutum: *Ārūkūibo*. Mas também se refere para um sítio de moradia dos antepassados no lago denominado que se dá o nome de *Ārūkūib*. Lago Mutum.

A primeira construção na beira do Rio Uaupés foi uma barraca de palha e o primeiro morador foi o avô do Manoel Saldanha, onde fez numa barraquinha para morar, contava à minha avó Luisa que nesse momento o mesmo estava bastante doente e como era o desejo dele de ser enterrado neste local, que assim foi feito, morreu por decorrências de uma doença. Seguiu-se então como primeiro morador da comunidade Açaí, mas não foi sozinho, ainda como primeiros moradores foram o Manoel Saldanha e sua mãe Amélia (in memoriam), resolveram fazer roça e cultivar mandioca. Pouco tempo depois chegaram seus irmãos e parentes *Yuriwawa* das mesmas linhagens que estavam morando no igarapé *Mureda*, assim foi se transformando em pequeno sítio, com abertura de roçados, plantações de mandioca, e variedades de frutas da roça.

Ao passar do tempo, a família do Vicente se juntou para morar perto do rio grande, no Rio Uaupés, ainda que a sua família tinha duas localidades de roça e moradia, mesmo morando na beira do Rio Uaupés tinham roça e casa dentro do igarapé *Marākāriya*, no lugar chamado *Kūrūrīk#*, um dos lugares de moradia dos antepassados *Yuriwawa*.

A construção da primeira moradia oficial foi uma casa de palha (caraná), trabalho comunitário, “uma casa emendada uma casa comprida para que todos os familiares vivessem juntos” (Luisa em agosto de 2023). A casa foi construída perto do rio, com uma vista privilegiada em um longo estirão do Rio Uaupés. Moraram por pouquíssimo tempo nessa moradia recém-acabada, houve um acontecimento em que minha avó (Luisa em agosto de 2023) narra e descreve com bastantes detalhes a estrutura da casa e a tragédia.

Um dos irmãos tinha uma família bastante ativa e trabalhadores, a esposa trabalhava com tucum fazendo artesanatos, ela sempre o colocava expostos na parede de casa para secar e trabalhar de tecelagem. Na época era de muito sol e verão, segundo interlocutores, ela tinha uma filha, e que um dia deixaram ficar em casa e foram para roça, a criança, uma menina pouco mais de sete anos, ela estava brincando perto do fogo onde tinha girau de moquear peixe, com fogo aceso estava brincando dentro de casa e perto dos tucuns de sua mãe, por brincadeira ou por descuido ateou fogo no tucum e rapidamente o fogo espalhou em casa inteira destruindo tudo que tinha dentro, inclusive os pertences de todas as famílias que moravam nessa casa, que no momento do acidente todos estavam nas suas roças e na pescaria, no caso dos homens. Ao retornarem para casa avistaram de longe a fumaça e a casa de palha foi toda consumida pelo fogo, e as perdas materiais foram muitas, que ninguém se feriu.

Ao perceber a fragilidade de uma moradia única, ou seja, da maloca, resolveram construir casas menores e separadas, cada família foi morar em suas casas de forno, que ficavam próximo ao lugar da tragédia. Nesse tempo, mais uma vez houve uma mudança de

lugar, dessa vez não muito distante entre eles, resolveram então, cada um construir sua casa nas suas roças que ficavam perto um dos outros, e assim mais uma vez formaram uma comunidade com várias casas, alguns parentes e irmãos que estavam trabalhando na extração de borracha e balata na Colômbia acabaram se retornando a comunidade após anos de trabalho para formar novas famílias.

A formação da Comunidade Açaí, no alto Rio Uaupés segundo os narradores foram resultados de vários pensamentos dos antepassados das quais se destaca a reaproximação e a união entre os irmãos e descendentes do clã *Yuriwawa*, que viviam separados entre eles há gerações. O que impulsionou foram os fatos que estavam morando dentro dos igarapés e seus filhos crescendo andando no mato correndo risco de morte ou ataque de cobra, ainda que a possibilidade de melhorias de condição de vida, desejo dos anciões e do Vicente, o primeiro morador da comunidade Açaí. De acordo com meus interlocutores, seu início seria entre a década de 1930 ou 1940, na tentativa de reaproximar a vivência entre as gerações de linhagem dos irmãos *Yuriwawa*.

Durante a época da formação da comunidade Açaí, a dominação ocidental na região já estava avançada com missionários e suas pregações das boas novas com imposição das ideologias do cristianismo, proibição das práticas tradicionais e mercadores de borracha e balata. Tanto que a dependência da busca de bens materiais, como sal, terçados, machados, panelas, entre outros faziam parte da ambição do povo Kubeo, na melhoria das condições de vida e amenizar os trabalhos da roça, caça e pesca.

Ao longo dos anos, os moradores da comunidade Açaí viviam com suas práticas tradicionais e culturais, como a realização de eventos de dabucuri, comemorativos ocidentais e trocas comerciais e matrimoniais. A comunidade passou por muitas fases de organização social e comunitária, e essa questão precisa ser pesquisada em longo prazo para trazer informações importantes e documentais.

Atualmente a comunidade Açaí conta com apenas sete famílias, cada uma possui moradia própria, roça para a prática de agricultura, no caso, trabalho da roça, mantendo como formas de sobrevivência a caça e pesca, e também fazem a troca e venda de produtos na comunidade vizinha Querarí. A população Kubeo *Yuri Pārāmena* da comunidade Açaí ainda mantém sua tradição cultural de realizar eventos tradicionais de dabucuri e prática de dança indígena. Na década de 90 e 2000 a comunidade sofreu com o êxodo populacional, a saída de

famílias em busca de melhorias de vida, como alguns dos motivos foram à falta de gestão e organização social da comunidade e principalmente da gestão da escola municipal que funcionava na comunidade, dificultando a continuidade dos estudos das crianças. A falta de acesso à saúde e atendimento às emergências na comunidade na época dos anos 90.

A comunidade Açaí, apesar de terem poucas famílias têm uma organização social como forma de reviver e rememorar as memórias dos antepassados, a construção da casa conjunta milenar, a maloca é um dos casos para a realização de eventos festivos, festas tradicionais de dabucurí, confraternização familiar e espaço de comer *Warúbó* (quinhapira) e tomar mingau de manhã. A maloca em si é uma representação de união, vida social e organização em uma comunidade indígena, que por sua vez é um lugar sagrado e respeitado.

A comunidade Açaí foi uma grande comunidade nas décadas de 80 e 90 quando ainda viviam os anciões sábios que tinham vitalidade em organizar a comunidade e eventos grandiosos tradicionais com *Buku Põewã*. Nos meados dos anos 2000, por dificuldade de obter recursos ou os meios de comprar instrumentos de sobrevivência como materiais de pesca, sal, fósforo e roupas para usar e morar na comunidade, fazia muito pensar no futuro. O motivo de não suprir a necessidade básica e prosseguir estudando nas demais séries na época, e a dificuldade de acesso e atenção à saúde após acidente da minha avó, fizeram da nossa saída da comunidade. Para tanto a comunidade Açaí continua com algumas famílias Kubeo *Yuri Pãrãmena* moradores vivendo com as práticas culturais, os modos próprios de viver e organização social de acordo com a tradição cultural.

3.1 Desalma Yuri Pãrãmena

De modo geral, o Rio Uaupés, pertencente a região amazônica serviu como cenário imaginário de aquisição grandes fortunas atraíram muitos estrangeiros em busca de riquezas naturais, trazendo assim a invasão, ou seja, entrada de pessoas ou expedições para exploração de borracha, e ao mesmo tempo a entrada mercantes e de missionários com suas imposições civilizatórias.

A história de contato dos povos do Uaupés com os não indígenas é muita antiga, bem anterior ao grande auge da borracha na virada do século XX, remetendo às incursões maciças dos portugueses em busca de escravos na primeira metade do século XVIII. Embora o impacto desses raptos e o contato traumático e duradouro com os seringalistas, esses comerciantes estavam mais interessados nos corpos dos índios do que nas suas almas; em

termos religiosos, e talvez em termos sociais também, foram os missionários que provocaram as maiores transformações⁷⁰.

Nos primeiros anos das viagens dos descobridores, missionários e exploradores a região foi no século XIX, o relato da existência dos Kubeo na região não ficou claro na época, pois não foram descritos nos relatos nos diários de viagens dos primeiros exploradores da região do alto rio Uaupés/Am, pois, os mesmos moravam dentro dos igarapés de difícil acesso. Para maiores informações sobre o movimento na região mencionamos alguns exemplos, como os trabalhos sobre a história do Alto Rio Negro de Robin Wright in Carneiro da Cunha, (1992), P. Alcionilio Bruzzi (1994), Nimuendaju (1982) no esboço histórico de Eduardo Neves, de 1999-2000, sobre a história indígena e da arqueologia na Amazônia.

De modo geral, como se observa, os Kubeo Yuri Pārāmena tiveram os primeiros contatos com os europeus com início da entrada que seria em meados do final de século XVIII e início do século XIX, com a entrada de estrangeiros para exploração de recursos naturais na região do alto Rio Uaupés como borracaha e balata em seus territórios, na qual tiveram impactos irreparáveis ao povo indígena, tanto no território brasileiro como no território colombiano. Assim como as conversas dos anciãos das comunidades Kubeo, assim como meus ancestrais traziam nas suas histórias contadas na infância fazem menção a chegada das pessoas brancas do outro mundo, segundo a contação das histórias, que assim seguida de outra etapa da chegada dos brancos, ao que seria a chegada dos missionários para a evangelização dos povos indígenas e imposição das crenças ocidentais.

De acordo com os relatos e histórias contados pelos meus avôs, o povo Kubeo clã *Yuriwawa* moravam dentro dos igarapés, como no *Murêda* e *Mārākārîya* localizados próximos onde está a atual comunidade Açaí, no lugar de difícil acesso às outras pessoas ou como dos viajantes, mercantes e missionários, mas que segundo interlocutores eles tinham informações sobre a movimentação dos *Ñarānawîwa* que chegavam às regiões das comunidades e “raptavam” pessoas indígenas para trabalhar na extração da borracha ou como remadores para o transporte de mercadorias entre rio Uaupés a Manaus. Além do mais, era o que acontecia tanto pelos lados brasileiro e colombiano, dizia meu avô Elias (in memoriam). A presença dos missionários também era bastante falada, pois, as formas de falar chamavam atenção da comunidade na imposição de crença cristã e na proibição das práticas culturais indígenas.

⁷⁰

Informação disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kubeo#Mission.C3.A1rios.2C_colonos_e_a_modernidade. Acesso em, 10/03/2025

Conta minha avó Luisa que numa época distante, na sua infância sobre a presença e passagem dos padres na região que,

na minha infância, tempo de criança, que nós vivíamos numa moradia conjunta, conhecidas como malocas, éramos uma população enorme composta de várias famílias da mesma linhagem e gerações *Yuriwawa*, vivíamos com nossas práticas culturais de festas, união e compartilhamento entre os moradores da casa, modos de viver assim por muitos anos, não sabíamos que estávamos fazendo coisa errada, de beber caxiri. (Luisa em dezembro de 2023)

Até esse momento não se sabe exatamente o real número ou aproximado de gerações, Kubeo, que os mesmos não tinham registros para comprovar a veracidade das informações⁷¹. Contavam meus avôs que os antepassados, seus avôs viviam com muitos anos de vida, alguns com idades avançadas na época, contava com a passagem de várias gerações como dos bisavôs e dos bisnetos ou trinetos e com capacidade de memória muito boa como povo da oralidade.

Ao submeter os povos indígenas ao “dito” civilização e evangelização para a introdução na sociedade para serem como civilizados, os segredos e sagrados da vida foram covardemente violentados, aproveitados, explorados e colocados no abismo das maldades da civilização ocidental. O que mais se destaca nesse sentido é o ciclo da borracha sobre a época, “entre 1870 e 1920 a região foi atingida pelo boom da borracha e a mão-de-obra indígena volta a ser alvo principal dos regatões e comerciantes extrativistas. O sistema de regatões reforçava a dependência econômica entre o coletor índio e o patrão da borracha. [...]” (LUCIANO, 2011, p. 118).

A ingenuidade dos povos originários ou pelo respeito com que tinham pelo próximo de acolher os outros poderia ser como dos “nossos antepassados acolherem os *Ñārānaviwa* (brancos), ainda que foram malvados em levar homens para serem trabalhadores e forçados a trabalhos de seringueiros, navegadores para o mercados de ida e volta do outro mundo”, (Luisa em dezembro de 2023), a mesma complementa que isso ainda contribuiu dando essa facilidade de serem manipulados pelos ditos civilizadores e cruéis missionários, onde esses impondo suas crenças, proibindo de viver suas vidas de culturas, foram capazes de substituir o sagrado da vida indígena pelas crenças ocidentais.

⁷¹ Sobre essas informações buscaremos aprofundar para apresentarmos com mais detalhes na próxima oportunidade, pois o tempo de mestrado é muito pouco para reunir informações, analisar de forma cronológica os eventos do passado do povo Kubeo *Yuri Pārāmena*.

Os mercantes por meio do trabalho de borracha usavam mão de obra indígena para trabalhos forçados com dívidas intermináveis visando apenas lucro, é o que diziam meu bisavô Joanico e avô Elias, que passaram por essas situações, anos antes da desvalorização da borracha. A chegada dos brancos as terras uaupesianas trouxeram a exploração das riquezas naturais, além das submissões a crenças ocidentais e trabalhos de uso de mão de obra indígena às condições de escravidão. A chegada dos estrangeiros, ou seja,

A penetração do território fizera-se por duas vias: missionários, comerciantes e colonos subiam o rio (o Amazonas, e a maioria dos seus afluentes, era navegável por barcos de grande calado) em busca de <drogas do sertão>, e de Índios para serem cristianizados ou escravizados; por outro lado as <bandeiras>, grupos exploratórios que percorriam o interior do Brasil em busca de ouro, pedrarias e escravos. (CARVALHO, 1987, p. 47)

Ainda sobre a entrada dos estrangeiros exploradores para a região amazônica era da existência do Eldorado, ou seja, “O mito do Eldorado, por exemplo, foi importante para alimentar as fantasias em torno da Amazônia” (OLIVEIRA, 2019, p. 62). Com essa imagem, a região Amazônica era atrativa para os exploradores que adentravam em busca de ouro dentro da selva, os perigos e desafios faziam parte dessa busca incansável do Eldorado.

Por outro lado, em paralelo a exploração de mão de obra indígena e processo de civilização como a expansão de crença ocidental religiosa imposta aos povos autóctones, as crenças indígenas estavam sob ameaça de esquecimento, pois a prática era proibida, ainda que a sabedoria era mantida pela via oral, ou seja, sem registros para serem guardados e preservados, era mantida em silêncio.

A preservação dessas riquezas da teoria da vida, os povos autóctones mantinham vivos e silenciosos à imensidão de informações na memória dos anciãos que viviam na época. Esses anciãos, como conhecedores da teoria de seus povos, tinham essa autonomia para guardar e repassar às novas gerações essa sabedoria. Nesse cenário da imposição da crença ocidental o conhecimento indígena era muito mais que uma cultura de crenças,

no caso do Brasil, onde as populações indígenas não conseguiram praticamente sobreviver, a herança do mundo pré-cabralino parece quase inexistente para o homem da rua fora da toponímia, do folclore e de alguma fração de sangue indígena ou dos hábitos de limpeza corporal. No entanto, a dívida do mundo em relação à herança indígena é muito maior do que se pensa comumente. (PROUS, 1992, p. 575)

O processo de civilização e evangelização para a introdução dos indígenas para uma cultura civilizada, ou seja, tirar os indígenas de seu mundo, de suas formas de ver e

compreender o mundo criado para viver como pessoa civilizada trouxe desgraça e mortes de alguns anciões pela tristeza de proibição. Contava meu avô Elias (in memoriam) que na época, “além de proibir as práticas tradicionais que visavam à forma de ser dos indígenas, recolhiam ornamentos de danças, instrumentos musicais e até os potes de barros, onde armazenavam caxiri, alegando se tratar de coisas do diabo”. Ainda que sempre mencionassem um fato marcante na vida de todos os povos indígenas da Amazônia, um feito pelos padres que extrapolou o limite das práticas religiosas feitas pelos missionários na região uaupesiana, que foi a exposição do sagrado dos *Bukh Põewã* aos comunitários, mulheres e crianças, um lamentável episódio, que ficou conhecida como “a revolta dos Jurupari”.

Esse evento ficou conhecido como um mal feito pelos religiosos franciscanos, onde trouxeram a destruição da essência do sagrado da vida ancestral. Essa exposição para os povos indígenas foi uma sentença da morte, a vida destruída, o pensar, saber e conhecimento extinto, violação da vida simbólica, sagrada, mágica da representatividade ancestral e espiritual.

Trazendo um esboço histórico que culminou nesse evento, (VASCONCELOS NETO, 2022, p. 634), discorre citando Figueiredo (2009, p. 21), [...] ““revolta dos juruparis”, que teria ocorrido em 06 de novembro de 1883”. O autor segue apresentando o motivo da exposição dos religiosos, na época em que “padres franciscanos que se instalaram em Ipanoré Cachoeira, no rio Uaupés, foi levado a cabo pelos padres um plano para “desencantar” a comunidade indígena da influências do Jurupary” (VASCONCELOS NETO, 2022, p. 364).

As crenças indígenas se baseiam na ancestralidade primordial, os seres da transformação, os *Põe etawh* que deram o sopro da vida e formação da humanidade, onde ao rememorar essa formação revivemos as essências que rege a vida por meio da crença da mitologia e divindades que permeiam a natureza. A mediação de crenças surgiu na era da formação humana, assim como (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 21-74), “os antropólogos identificam nos testemunhos dos primeiros cronistas um conjunto de mitos de óbvia significação cosmológica, bem como estão cientes da importância dos xamãs e profetas na vida religiosa e política desta sociedade”. Percebemos então, que para nós indígenas a cosmologia está dentro das narrativas a formas de regras de seguir, obedecer e que nos orienta para o bem viver, essa é uma religiosidade do povo que vê o mundo e as crenças na mitologia e cosmologia, “acreditamos para que faça sentido para a gente viver e sentir bem” (Elias in memoriam).

*Hĩ Někĩwã Makawũ*⁷², meus ancestrais⁷³ como meu bisavô Joanico e avô Elias, contavam durante a minha infância e vivência com eles na comunidade Açaí, alto Rio Uaupés, Amazonas, sobre esses eventos de exposição dos *Bukũ Põewã* para a toda comunidade, principalmente para as mulheres e crianças, que essa notícia se espalhou pela região do Uaupés e seus afluentes colocando em pânico a vida dos indígenas, ainda mais comprometendo à passagem dos missionários e suas práticas nesta região.

Após o ocorrido, ao obtiverem a notícia da vinda dos padres, todos tinham que se esconder, sair de casa, ficavam na comunidade apenas homens anciãos para receber os missionários (padres). Ainda que a pregação da existência do diabo em tudo era a prática comum faziam ao longo dos anos entristecia os mais velhos. Todas as práticas que não constavam na bíblia faziam parte da obra do diabo, como por exemplo, o uso dos ornamentos tradicionais de dança, como açoitos do *Bukũ Põewã*, cocares de penas, flautas, carriçu, japurutu entre outros que ficavam expostos na maloca como era de tradição e costumes, os potes de preparação e armazenamento da bebida caxiri não ficava de fora e era considerado como fonte de perdição.

Para os missionários, qualquer sinal da existência das práticas tradicionais, era para adoração do diabo ou práticas das coisas do mal, ainda que as pregações se dessem na instrução do bem e do mal. Essas práticas culturais tradicionais feitas pelos indígenas nas aldeias eram consideradas pelos religiosos como as coisas do diabo e quem praticar seriam queimadas no fogo do inferno. Ao que também é destacado pelo (LUCIANO, 2011, p. 119) que,

Os missionários impuseram aos índios um modo de vida baseado na distribuição geográfica através de núcleos de povoamento (comunidades) compostos por casas monofamiliares para estimular o abandono das malocas, sob pretextos de promiscuidade sexual e falta de higiene. Desenvolveram campanhas difamatórias contra os principais rituais tradicionais, como o “dabucuri com yurupari”, e contra os pajés, proibindo o consumo de bebidas essenciais para a realização das grandes cerimônias coletivas.

Os *Bukũ Põewã* considerados como “um dos pilares da organização e formação social indígena” (Manoel, em dezembro de 2023) a sua essência do sagrado foi destruída nesse

⁷² *Hĩ Někĩwã Makawũ*: aos “meus avôs saudosos” se referem aos meu bisavô Joanico Rodrigues e avô Elias Gonçalves, que neste trabalho trago suas memórias.

⁷³ Ao longo do texto colocamos o termo “ancestrais”, como referência aos meus saudosos avôs Joanico e Elias, pois as memórias são trazidas pelo autor para uma referência dentro do saber do povo indígena Kubeo *Yuri Pãramena*.

evento da exposição, a sua representatividade da espiritualidade que mantinham ordem na vida e religiosidade sagrada na vida do povo indígena. Essa história meu bisavô Joanico contava que,

durante a exposição dos religiosos do sagrado da vida para todos os moradores da aldeia, ainda mais dentro da igreja, junto com as crianças, mulheres e jovens, onde todo mundo ficaram encurralados, correndo pra lá e pra cá tentando se esconder sem rumo de decisão, perdidos, assustados, sendo violentados de todas as formas possíveis e desumanas, colocando uma sentença de morte do povo indígena e da tradição, da cultura, do saber e de todas as essências que conectam a vida ao sagrado da ancestralidade primordial. (Joanico in memoriam)

Ainda sobre esse episódio (VASCONCELOS NETO, 2022, p. 364-365), também descreve que, “eles trancaram as mulheres, crianças e não iniciados dentro da igreja e exibiram as máscaras e flautas de Jurupari para eles contrariando assim a lei de Jurupari, o tabu visual”. Para os religiosos o momento seria uma forma de mostrar aos povos indígenas de que *Buku Põewã* considerados como “ser diabo” é apenas um instrumento musical, não era para ter medo, mas percebemos que isso não ocorreu como esperado. Pelo fato de que *Buku Põewã* ser sagrado e como fonte da “origem da obediência ao mundo, da natureza, da vida e dos conselhos para a vida” (Elias in memoriam).

Quando souberam dessas notícias feitas pelos religiosos, as etnias do Rio Uaupés sempre que receberem as notícias da vinda tinham que esconder todos os instrumentos musicais e outros objetos utilizados durante as festas de danças de dabucuri com *Buku Põewã*. “O “dabucuri com yurupari” é o ritual mais importante e sagrado do povo baniwa e em geral dos povos indígenas do Alto Rio Negro com certas variações de acordo com a diversidade cultural de cada povo”. (LUCIANO, 2011, p. 121), como os ornamentos de dança que sempre ficavam expostas ou penduradas no alto da maloca como símbolo da representação da vitalidade social e união dos povos, esses, tinham que ser escondidos.

Os meus ancestrais, como meu bisavô Joanico e avô Elias contavam sobre a visita dos religiosos no rio Papuri e alto Rio Uaupés, nas comunidades em que às vezes, os padres missionários chegavam de surpresa na aldeia durante a festa tradicional sabendo da prática de comemoração na aldeia. Como de tradição, as práticas cerimoniais e rituais sagrados de dabucuri são de compartilhamento da vitalidade social e da vida⁷⁴. Sobre episódios que o meu

⁷⁴ Esse tipo de comemoração com dabucuri, é um evento indígena realizado em uma determinada época do ano, sem *Buku Põewã* na época de fartura de frutas silvestres, e que tem por finalidade promover a união familiar, oferta de frutas silvestres aos parentes ou trocas simbólicas matrimoniais reconhecimento do trabalho prestado de uma pessoa importante como pajé entre outros.

ancestral sempre trazia ao contar a história em que os padres eram vistos como seres do mal, que assim descrevia, que,

quando chegavam de surpresa durante eventos de festividades, entravam na maloca destruindo os potes de armazenamento de bebidas derramando no chão, pegavam instrumentos musicais, ipadu dos anciões, fumos e instrumentos que encontravam dentro da casa, ainda gritando para todos sobre não fazer essas práticas do diabo dentro da comunidade, senão eles iam queimar dentro do fogo do inferno. (bisavô Joanico in memoriam).

Os saberes e conhecimentos indígenas, ainda que sem base científica seja como um conhecimento natural que faz compreender o mundo fazer sentido, que faz a natureza criar vidas e comunicar com as pessoas, sendo que essa filosofia ainda não é resultado de estudo e pesquisa, mas que “pelo valor do conhecimento dito ordinário ou vulgar que nós, sujeitos individuais ou coletivos, criamos e usamos para dar sentidos às nossas práticas e que a ciência teima em considerar irrelevante, ilusório e falso” (SOUSA SANTOS, 1987 – 1988, p. 2). Observa-se que os saberes indígenas, como as crenças sobre mitologias são conhecimentos advindos da ancestralidade primordial com locais visíveis encontradas na natureza e conhecidas como lugar de evento ou passagem dos seres da transformação. Os missionários que passavam na região do Alto Rio Uaupés, AM, diziam meus avôs que,

havia momentos que os religiosos recolhiam instrumentos de dança como ornamentos ritualistas utilizados em cerimônias e objetos de uso pessoal como potes de cerâmica com pinturas sagradas, relíquias dos antepassados como, machados de pedras, os cocares, colares de pedras mármores e pedras amarelas (ornamentos em ouro de uso específico em cerimônias), que colocavam no peito, pescoço, pernas e braços, dizendo-lhes para levar para a destruição as obras do diabo na igreja do Papa, no outro lado do mundo, mas isso ninguém sabia se foi mesmo destruído ou não. Joanico e Elias (in memoriam).

Na maioria dos casos, os próprios indígenas foram recrutados e utilizados para ajudar na localização das aldeias distantes em busca dos ornamentos ritualistas cerimoniais e levar para as autoridades religiosas ou chefes deles para destruição. Infelizmente não era que acontecia de verdade, eram levados para estudar e comercializar essas relíquias da ancestralidade para colecionadores e museus estrangeiros.

A comercialização dos artefatos também foram outros motivos das perdas de objetos valiosos da ancestralidade, como foi mencionado anteriormente, principalmente dos ornamentos de danças, cocares de penas usados em cerimônias, objetos de cerâmicas, instrumentos de caça e pesca, os colares feitos a partir da pedra de mármore e dente de

animais, na qual servia como objeto de trocas comerciais valiosos com materiais de caça, pesca e utensílios domésticos modernos e até roupas para familiares.

Os próprios indígenas em alguns casos traziam os anciões comercializando relíquias dos antepassados considerados objetos de valor comercial, como por exemplo, ornamentos sagrados ou máscaras cerimoniais de tururi confeccionados por anciões e que serviam como modelo de confecção, em troca recebiam materiais como panelas, terçado, espingarda e machado, que esse na época era de grande utilidade para os indígenas na derrubada de roça.

A exploração da borracha na região uaupesiana ocorreu, tanto pelo território colombiano como no território brasileiro, “a época foi muito bom alguns, e por outro lado, a borracha perdeu seu valor fazendo povo trabalhar e produzir muito e receber pouco, outros não recebiam pelo trabalho por causa das dívidas com patrão e parando o trabalho” avô Elias (in memoriam), ainda fazendo os próprios indígenas uma comercialização de objetos de valores culturais imensuráveis como instrumentos de rituais, instrumentos musicais entre outras relíquias dos antepassados. Contavam meus avôs que além da civilização, exploração e comércio na região, em paralelo foram trazidas pelos mercantes várias mazelas que exterminaram a maioria dos povos indígenas da região amazônica e principalmente os povos do Rio Uaupés, entre as quais surgiram doenças como malária, cólera e sarampos, essas doenças eram sem cura na época.

De acordo com que a maioria dos anciões contavam muito parentes morreram, famílias inteiras foram mortas pelas doenças, contavam ainda que muitas comunidades sumiram, ou seja, os moradores morreram, escutavam relatos dos viajantes que não podiam para na comunidade ajudar doentes por causa da contaminação, deixando as famílias serem devoradas pelos urubus. Como sobreviventes dessas mazelas, meu bisavô (Joanico in memoriam) e avô Elias (in memoriam), contavam que,

os *Narānawīwa* (brancos) chegaram trazendo para os povos indígenas muitas desgraças, mortes e o desrespeito das crenças nossas, não respeitaram com os espíritos e seres vivo das dimensões de terra, da floresta, céu, água e saberes dos pajés. O surgimento das doenças desconhecidas e sem cura levou muitas pessoas, ainda trouxe desaparecimento, ou a saída de familiares por falta de pessoas capazes de organizar o viver nas aldeias. Foram épocas ruins, esses foram os resultados e consequências da chegada de pessoas do outro mundo.

As histórias contadas sobre vivências na época de borracha eram intermináveis, meu bisavô Joanico (in memoriam) um dos trabalhadores de borracha contava que a exploração de

mão de obra dos indígenas era para o trabalho na extração de borracha, remadores e como carregadores, a maioria foram recrutados com promessas falsas de pagamentos com objetos cobiçados pelos indígenas na época como roupas, panelas, terçado, machados, espingardas, motores de popa, panelas, roupas, sal de cozinha entre outros. No auge esse pagamento aconteceu, muito fora atraído para trabalhos de remadores, carregadores, exploradores, ainda que recrutamento dos indígenas era para homens para trabalhar no Rio Negro, Rio Uaupés e seus afluentes como os rios Querarí, Papuri e Cuduiarí.

Conta minha avó Luisa sobre essa época em que,

os antepassados Kubeo *Yuri Pārāmena* tinham informações da chegada dos não indígenas muito antes, em que os pajés e sábios antepassados sabiam dos viajantes através dos sonhos, previsões nos momentos ritualísticos dos pajés e das interpretações das mensagens da natureza por meio dos canto dos pássaros, assim, estavam esperando a chegada dessas pessoas de outro mundo, que depois de muitos anos começaram a chegar, como missionários, expedições, comerciantes e exploração de borracha e recrutamento dos indígenas para trabalho de mão de obra”. (Luisa em novembro de 2024).

Desde os primeiros relatos dos cronistas, viajantes⁷⁵, naturalistas, teóricos e escritores europeus descreveram os indígenas retratando imagens dos nativos de forma imaginária e pejorativa como se não tivessem credo, um líder ou Deus que pudessem seguir ou obedecer e estavam fora dos que consideravam como padrão das condições de vivência humana perante a sociedade europeia civilizada na época.

A entrada dos missionários com missão de evangelizar e civilizar nativos da região amazônica com as crenças ocidentais foram feitos com a introdução e pregação religiosa já usando a própria linguagem dos indígenas⁷⁶, como foi no Rio Içana, Aiari e no território colombiano, que por vezes, já tinham consciência da resistência dos indígenas de não entender os modos de pensar ocidental. Dizia meu saudoso avô Elias que a evangelização teve uma manipulação ou troca de modo de ver o mundo diferente dos antepassados, como a origem da pessoa, sua criação e existência no mundo. A respeito dessa imposição das crenças impostas ao povo uaupesiano dizia avô Elias, (in memoriam), que,

⁷⁵ Ver algum dos autores que tratam sobre relatos das primeiras viagens na Amazônia, Spix e Martius 1921 e Humboldt (1821/1833) as de Agassiz, (1807-1873/2000), Carvalho Junior (1783-1792), Priore (org), (1997), Gambini, (2000), Daniel, (1722-1776/2004) e Charles Marie de La Condamine - viagem pelo Amazonas - 1735 - 1745.

⁷⁶ “Tomaram êles a língua que encontraram mais espalhada ao longo da costa, cultivaram-na, submetendo-a às regras gramaticais e recolhendo-lhe o copioso vocabulário. Tornou-se assim o *tupi* o veículo do pensamento entre o europeu e o índio e com pouco se fez *língua geral*, á beiramar, como no interior”. (Costa, 1955 p.115).

as práticas nossas feitas desde a origem foram proibidas para a introdução das boas novas na alegação, assim diziam que as práticas tradicionais seriam como práticas de adoração para o “*abuhuku*” (diabo), e que essas novas crenças seriam para entra no céu para uma vida eterna após a morte ou quando chegar o fim do mundo aquele que acediatar seria levado para o céu pelos anjos do Senhor no mundo sem morte, diziam que desceria do céu muitos anjos cantando para levar.

Ainda descrevia com detalhes os processos de evangelização na região dos Rios Querarí, Uaupés e Cuduiarí, no território colombiano e Içana no Brasil, que muita das vezes durante as viagens, que os mesmos viajavam bastante no território colombiano em busca de trocas comerciais, assim presenciava a práticas das crenças dos “crentes” e dedicação para demonstrar o que seria certo e errado, mesmo assim alguns continuavam com as práticas de vida indígena como práticas de dabucuri rituais e benzimentos, mesmo que era proibida pelos chefes. Ao trazer a memória dessa época, meus ancestrais descreviam assim,

que cada um recebia uma bíblia sagrada que os mesmos chamavam de “*Mahē paku yawaiye kūrī tukubo*”⁷⁷ toda traduzida em nossa língua, no caso, na língua Pãmiē (Kubeo) do território colombiano, mesmo que os indígenas não saber ler e compreender o que estava escrito, mesmo assim recebiam bíblia sagrada para servir como filho de Deus e essa bíblia seria como símbolo do resultado da aceitação a Deus e caminho para a vida eterna. Esse tipo de imposição religiosa aconteceu com os indígenas na região do Rio Negro e seus afluentes, ocorreu muito mais na região do alto rio Içana, Aiari, alto Rio Uaupés, esse na região do território brasileiro, e no lado colombiano como Rio Querarí, Cuduiarí e seus afluentes. (Elias e Joanico, in memórias).

O processo de evangelização tornou-se como uma das épocas de destruição das crenças indígenas e suas culturas, em algumas regiões do amazonas, como no Rio Içana, houve uma evangelização muito bem planejada, com a criação de métodos para conquistar povos indígenas como o surgimento dos líderes espirituais não indígenas, como bem coloca (WRIGTH in CUNHA, 1992, p. 265), “sobre os líderes messiânicos, começando com Venâncio Kamiko (o chamado “Christu do Içana”) em 1857, até os últimos messias no começo deste século”.

Como indígena posso dizer que temos uma relação muito forte com a natureza para a compreensão da vida e do mundo, ainda mais, pela tradição da oralidade preservada na memória, como a história de origem e toria do mundo. A oralidade pode se dizer que não pode durar para sempre “porque está presente na memória de uma pessoa, que essa pessoa não viverá para sempre, pode morrer a qualquer hora”. (avô Elias in memórias). Mas, de

⁷⁷ *Mahē paku yawaiye kūrī tukubo*: seria como “camada das palavras do nosso pai” ou “tipo mala que possui palavras do nosso pai”.

certa forma, a sabedoria e conhecimento dos povos indígenas está presente na natureza, como é o caso dos petroglifos que fazem parte das histórias inscritas na natureza.

A esse respeito de manter a história do povo, meu avô Elias (in memoriam) sempre dizia, que “o homem (pessoa) tem uma grande capacidade de guardar na memória o grande conhecimento de seu povo na memória, ainda que fazendo manutenção por meio das práticas de rituais e benzimentos, essa é a forma de guardar memórias de seu povo”.

Os Kubeo *Yuri Pārāmena* com processo de introdução a sociedade nacional foram vítimas das atrocidades dos não indígenas, fazendo as perdas de objetos e relíquias materiais, ainda que valor moral, étnico e religioso, as crenças mitológicas foram desacreditadas com a dominação da religião cristã. Ao longo dos anos sob a dominação ocidental foram silenciados, e parecia que as coisas não tinham valor aos nativos, mas como povo possuidor da sacralidade ancestral da oralidade mantinham essas valiosas formas de conhecimento e as práticas das culturas milenares, a sabedoria presente na memória dos anciões, na alma dos sábios.

3.2 A natureza: a alma *Yuri Pārāmena*

A resistência dos povos indígenas como os povos *Yuri Pārāmena* sobre a imposição da crença religiosa ocidental ou do Cristianismo ao longo dos anos mantiveram em silêncio, ou seja, nas memórias dos anciões, esses mantiveram viva a teoria do mundo internalizada nas suas memórias. Os verdadeiros sábios, ao longo dos anos da conversão⁷⁸ e a proibição das práticas de cura dos males, revitalização de saúde e vida acabaram não resistindo às mazelas trazidas pela dita civilização e evangelização, alguns anciões que mantinha vitalidade de saúde por práticas culturais, com a proibição e pelas tristezas acabavam falecendo. A resistência então era a oralidade, manter em silêncio e levantar quando possível o reviver cultural reativando a vitalidade por meio das práticas culturais. Para a resistência, podemos dizer que,

mesmo diante de um processo colonial repressor e negador de identidades que tentou apagar a memória ancestral coletiva dos povos indígenas, as novas marcas diacríticas da cultura pós-contato foram sendo apropriadas e ressignificadas, reconstruindo e reatualizando cosmologias próprias, o que revela dinamismo indígena frente às mudanças bruscas impostas pelo colonialismo e capacidade de constante reavaliação das estratégias de contato. (LUCIANO, 2011, p. 89).

⁷⁸ Entendemos aqui de conversão dos indígenas para o cristianismo, ou seja, onde ao converter os indígenas de suas crenças sobre cosmologia para a religião ocidental universal trouxe um grande impacto na vida dos indígenas, a troca do pensamento original e colocação do pensamento ocidental, uma mistura de crenças.

A ancestralidade mitológica como fonte de sabedoria e do viver indígena manteve presente e preservada também na natureza, e esses como referenciais como dados da história primordial indígena precisaria dos sábios para interpretar símbolos dos petrográficos para reviver a teoria do mundo indígena. Mesmo que tenha que esquecer suas práticas de tradição cultural, o reviver fazia valer que a existência da vida e do mundo que parecia ter sido esquecido permaneceu nas memórias dos anciões como mencionado anteriormente. Para a maioria dos povos indígenas a grande perda foi dos objetos e artefatos dos antepassados, como os instrumentos musicais e ornamentais cerimoniais e ritualistas, esses bens materiais foram levados pelos missionários para a dita destruição das práticas das coisas do diabo. Contava meu avô (Elias, in memoriam) que,

também foram aproveitados pelos viajantes, exploradores, mercadores ou até pelos próprios indígenas para a troca por objetos de uso cotidiano, tempo depois ficaram um vazio na alma étnica e cultural dos povos indígenas, que a maioria não sabia mais os processos de confecção dos ornamentos e instrumentos musicais.

Os mercantes, pesquisadores, exploradores e missionários também buscavam objetos preciosos e coisas de valor em troca comerciais com utensílios, esses foram “os que levaram para mostrar aos chefes no outro mundo, em troca recebiam objetos como facas, machados, sal, fósforos, peças de roupas, panelas e materiais de caça e pesca”. (Luísa em dezembro de 2023). Ainda complementa dizendo que a história de origem ancestral e formas de ser e ver o mundo continuam vivas mesmo que por fragmentos na memória de alguns anciões Yuri Pãrãmena.

Contava meu avô Elias (in memoriam) que “nem todos tinham a capacidade de ter dom de memorizar a história de origem de seu povo, outros já nascem prontos e desde criança se sentavam para escutá-la as histórias da ancestralidade, benzimentos e cantos”. Ainda que para adquirir sabedoria de outra forma seria pela vontade de ser conhecedor por meio de dedicação onde “a pessoa poderia passar por preparação desde ventre da mãe, seguindo as orientações dos sábios, resguardos, benzimentos e preparação da saúde do corpo, da mente e da memória”. (IDEM).

Após a saída das missões religiosas na região dos rios Negro, Uaupés, Tiquié e Papuri de acordo com interlocutores (Luísa e Maoel, agosto de 2023), “houve uma reconstrução e rememoração da vida de práticas culturais indígenas, pois seria essa a forma de reviver o passado com os bons tempos vividos de vidas de significados simbólicos da ancestralidade”, mas que ao mesmo tempo era necessário precaução, ainda que a passagem dos religiosos nas

comunidades eram mais frequentes e pegavam de surpresa durante os eventos comemorativos, que para eles era coisas do diabo e esse era o medo de serem pegos e perder seus ornamentos.

A rememoração do viver tradicional e o despertar da memória coletiva indígena, os conhecedores das sabedorias milenares perceberam que foram enganados esse tempo todo, e que esse era o momento de reativar as memórias adormecidas para transmissão de saberes e conhecimentos ancestrais via oralidade, assim como dizia meu avô Elias (in memoriam), que,

os sábios conhecedores ou os velhos são as *fontes etnográficas ainda viventes em suas comunidades*, isso que dá essência de transmissão da vida indígena tradicional, com seus viveres sob a tutela da natureza mítica e ancestral, que por eles a vida, saúde e modos de viver prevalecem. Na natureza faz surgir as orientações e interpretação das simbologias para o viver a vida nativa ou lugar onde emergimos para a transformação. (grifos do autor).

A arte milenar e ancestral de narrar histórias ancestrais é intrínseca dos povos indígenas, que assim tem sido ao longo dos anos uma das formas de trazer ao povo a essência de manter viva a tradição oral, ainda que para a preservação das memórias coletivas, e isso que faz da sociedade indígena única, capaz de desenvolver nas narrativas o pensar do mundo e marcando como identidade étnica, indígena e diferenciada. A oralidade dos povos indígenas é atributo milenar, pois há milênios tem sido forma de manter, preservar e transmitir conhecimentos, e a natureza como parte da espiritualidade indígena é capaz de fazer desenvolver habilidades de traduzir pelas simbologias presentes na aquisição das sabedorias.

Segundo narradores (Luiza e Manoel, dezembro de 2023) “os velhos sábios seriam como mediadores da via oral de transmissão de conhecimentos da teoria do mundo e dos saberes, esses estão seriam ou como se fossem os guardiões protetores das comunidades” (em conversa de dezembro de 2023).

Para (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 354) “as narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual”. Assim como dizem os interlocutores Kubeo *Yuri Pārāmena*, Luisa e Manoel, as mitologias narram os eventos da ancestralidade, como por exemplo, nosso

Wakaipani, lugar de emergência dos nossos ancestrais, os seres da transformação humanos e não humanos⁷⁹ realizaram eventos de formação.

Os próprios indígenas como portadores das sabedorias, ao estudarem a história dos dos próprios povos entendem os antepassados resistiram ao longo dos anos da dizimação étnica e extermínio das culturas indígenas pelos ditos civilizadores, como também da imposição religiosa feita pelos missionários e pregadores das boas novas⁸⁰ com suas ideologias de salvação para a vida eterna.

assim como outros grupos da região, em meados do século XX, eles foram novamente afetados pela extração de borracha, batata-doce, pandare e couro de animais. Nessa mesma década, a missionária protestante Sofia Müller e o Instituto de Linguística de Verão iniciaram seu trabalho de evangelização no rio Cuduyarí, introduzindo elementos culturais distintos de suas tradições na educação.⁸¹

Sendo assim, a imposição religiosa teve maior impacto no Rio Içana promovido pela e Venâncio Kamiko em 1857-1902 e Sophie Muller em 1948 a 1950, na qual o Venâncio Kamiko começou a se auto-intitular “Christu.” Como Nhiãperikuli, o Criador/Transformador dos Baniwa e outros povos aruaque da região, Christu é considerado um salvador que livra o mundo das forças que ameaçam destruí-lo, vencendo-as através de seus poderes milagrosos.” (WRIGHT, 2005, p. 115).

O surgimento dos vários ditos pregadores de boas novas ou profetas na região amazônica, das quais se destacaram atraíram muitos seguidores de várias regiões do Rio Negro, Uaupés, Içana, Aiarí entre outros países como Colômbia, Brasil e Venezuela⁸² como o caso dos Sophie Muller e Venâncio Kamiko. Essa mobilização de pregação religiosa tornou-se um movimento mais devastador das culturas e tradições nativas, é o que meus avôs Elias (in memoriam) e avó Luisa contavam de suas observações durante as viagens no território colombiano, “que cada vez que a gente passava a forma de vida mudava completamente, até a recepção e relação com as pessoas foi desacreditado, de forma que quem não era seguidor de Deus era cheio de pecado e o mal presente podia contaminar a comunidade e pessoas”.

⁷⁹ Não humanos: os interlocutores Kubeo se referem aos seres míticos ancestrais ou espíritos que possuíam poderes e capacidades de mudar, criar e transformar o mundo, e para orientar ancestrais no processo de formação do povo *Yuri Pārāmena*.

⁸⁰ Xavier, (2008). Para maiores informações ver em Robin Wright (2005) onde a norte-americana Sophie Muller na década de 50 entrou na região do alto e médio rio Içana para imposição religiosa na região na época de Kamiko 1850.

⁸¹ Informação disponível em: <https://www.todacolombia.com/etnias-de-colombia/grupos-indigenas/cubeo.html>

⁸² Ver a Tabela 1: na obra **Tradições Proféticas do Noroeste Amazônico**. (Wright p. 157 e 158).

Ao passar dos anos via-se todas as pessoas com bíblias nas mãos reunidas esperando o fim do mundo, onde destruíam suas roças, plantações e coisas de casa para irem ao mundo com vida eterna possuindo apenas com roupas do corpo obedecendo ao que estava escrito na bíblia, conta minha avó que isso não era verdade comparada com os padres do Uaupés, que o povo voltou a retomar da vida tradicional, mas que tarde após a perda irreparável de suas tradições culturais.

3.3 A resistência da oralidade *Yuri Pārāmena*

A oralidade como forma de guardar as memórias históricas da ancestralidade indígena, a memória humana é incalculável para armazenar grande quantidade de sabedorias e conhecimentos da memória coletiva indígena, como as práticas da vida, danças, benzimentos, rituais, cantos de festa com dabucuri.

Ao tratar do povo da oralidade meu avô (Elias, in memoriam) dizia que,

os homens indígenas desde o ventre da mãe são preparados a seguir as orientações e recomendações dos anciões e anciãs para o desenvolvimento das práticas da oralidade, essa é a preparação para a pessoa se tornar sabia sobre o mundo de seu povo, esses se tornam possuidores de dons, como por exemplos, sentidos prévios dos acontecimentos, prevenção, manutenção e cura das doenças dos homens e do mundo dos seres da natureza, como um bom pajé sábio pode fazer e ser.

A memória indígena na aquisição de saberes e conhecimentos não se compara com os meios de gravação e armazenamento de grandes arquivos como em mídias de áudios e vídeos como nos dias de hoje como as novas tecnologias. Certo que as novas tecnologias possuem várias formas de armazenamento em arquivos, e que podem ser acessadas em todos os lugares a qualquer momento, ou podem ser guardadas e protegidas para os acessos futuros. De certa forma, teria que ter meios para ter acesso a esses arquivos pelos aparelhos eletrônicos e eletricidade e serviços online. A memória indígena não tem limite de armazenamento, contavam meu bisavô Joanico e avô Elias, (in memoriam) que,

O uso da memória em certos momentos do dia a dia é a forma de manter funcionando, durante os afazeres de casa ou na comunidade, meus pais e avôs não se limitavam de demonstrar a imensidão de saberes que possuíam. A demonstração da sabedoria na maioria das vezes ocorria durante os eventos comemorativos de dabucuri, onde os *Bukuwa Baḍawu*⁸³ cantavam os cantos de capiwaiya durante os três dias festivos, ou seja, durante as tres dias e noites de festas sem parar, parando apenas para fazer necessidades e *ũkũye ũkũwũ* (beber caxiri). Uma verdadeira prática cultural de comemoração,

⁸³ *Bukuwa Baḍawa/ Baḍawu* (plural), significa ou se refere como/aos velhos mestres de cerimônia, cantores e dançantes ou *Baḍa Põewã*: Na língua Kubeo se refere às pessoas/cantores indígenas ou mestres de cantos e danças, pessoas responsáveis na organização das cerimônias de cantos, danças e rituais de festas de dabucuri.

celebração, união e compartilhamento de saberes e conhecimento de ser indígena.

Os sábios de suas crenças e práticas culturais ou como conhecedor dos cantos danças ancestrais com instrumentos musicais, e mais específico é o *Bađakũ*⁸⁴, *Bađawa* ou *Bađa Põewã* como meus avôs diziam,

o homem tem que estar preparado fisicamente e mentalmente para usar sua memória, e assim apto para receber e adquirir saberes e conhecimentos acerca da teoria da vida de seu povo, como as mitologias, ancestralidade, músicas, danças, rituais que move o mundo e seu povo, como um bom *Bađakũ* pode organizar e compartilhar sabedorias por meio de festas de dabucuri, momentos de trocas e compartilhamento de formas práticas para o bem viver com todos os povos que o conhece e respeita. (in memoriam)

Ainda mais sobre as práticas do viver bem indígena, por exemplo, como os *Pupuye*⁸⁵, *Upaye*⁸⁶ e *Ywriyaiye*⁸⁷ como as três formas conceituais fundamentais para a formação social do povo indígena *Yuri Pārāmena* é a prática social que alimenta a vida indígena e mantém as memórias vivas mantendo as conexões ancestrais e memórias coletivas.

As crenças por mitologias são como formas vivas e únicas que mantêm esse mágico e simbólico mundo indígena. Os sábios que mantêm esse acervo imemorável e imensurável tendem manter, preservar e repassar aos jovens essa tradição oral nos dias de hoje, mas que “essa nova geração dos indígenas (*Pāmiwã*) Kubeo *Yuri Pārāmena* que são dominados pela cultura ocidental tecnológico, é uma preocupação fazendo como que isso seja uma preocupação para o viver da cultura das futuras gerações indígenas” (Elias in memoriam).

Percebe-se que a dominação tecnológica e a falta de conscientização por parte das autoridades contribuem para o rumo do esquecimento e a falta de interesse própria desses jovens para a preservação dessas tradições milenares que um dia pode desaparecer, aos poucos são os sábios que restam e que mantêm essa oralidade tradicional.

A conscientização para usos das tecnologias como ferramentas de registros documentais pode ser interessante para a preservação da identidade desse povo. Os próprios

⁸⁴ Significa uma pessoa, ou cantor de capiwaya (homem, singular)

⁸⁵ *Pupuye*: Significa benzimentos, bahsesé: trata-se de todos os tipos de benzimento na língua Kubeo *Yuri Pārāmena*. Ainda que também possa ser usada em outros termos como *Pupui kāmũã*: que significa palavras de benzimento.

⁸⁶ *Upaye*: Nesse contexto significa dança (*kapiwaiyá*), *Upay Kāmũã*: palavras de canto, usadas durante as festas e cerimônias de dabucuri.

⁸⁷ *Ywriyaiye*: na língua Kubeo *Yuri Pārāmena* significa cantos (*hāndê hāndê*) cantados durante as festas de cerimônias de dabucuri, cujo os cantos são mensagens de recepção, gratidão e orientação para os comportamentos dos participantes da festa.

indígenas como portadores dessas memórias coletivas que ao usar essa forma de registro documental seria um passo inicial da preservação dessa teoria imensurável de riqueza e sabedoria desse mundo mágico, simbólico e mitológico como as do povo Kubeo *Yuri Pārāmena*.

A preservação das narrativas mitológicas não é somente preservar histórias ancestrais, mas para trazer as narrativas sagradas na utilização para o uso da manutenção da vida por meio das fórmulas de *pupiyē*. As formas de *pupuiye* ou *pupui kāmūā* que os povos indígenas vêm por meio da grande jornada ancestral da Cobra Canoa da Transformação, que ao organizar o tipo de benzimento, como por exemplo, trazem espaços ou feito pelos seres da transformação para introduzir proteção ou cura dos males dos homens e dos espíritos da natureza, assim como pondera (RODRIGUES in VIDAL e GUEDES, 2021, p. 72) que,

muitos benzimentos (re)percorrem uma longa rota de criação e transformação, em especial, as viagens míticas da anaconda ancestral cujo desfecho é o próprio surgimento da humanidade. Nessas viagens em pensamento, lugares emblemáticos em que eventos importantes ocorreram, as casas de transformação, são nomeados para que as potências de vida que neles residem possam ser (re)ativadas para fins de cura e proteção.

As narrativas possuem na sua composição fórmulas palavras que contêm poderes e essências com capacidade de cura e proteção dos males causados pelo mundo e da natureza como, por exemplo, “ataques dos seres das florestas, rios e terra por descuido e desrespeito às orientações e conselhos dos anciãos, no caso as pessoas no período considerado de resguardo como as meninas da primeira menstruação, pós parto tanto para mulheres e homens”. (Luísa em dezembro de 2023). As formas como as palavras são usadas, as que compõem as narrativas fazem parte dos *pupuiye*, onde os “especialistas” Barreto (2021) pajés ou *pupuí pōewā* (benzedores) fazem fluir os encantos da vivência espiritual na aplicação para manutenção e conservação da vida, tanto que as narrativas mitológicas são pertencentes aos lugares sagrados e fazem parte dos *pupui kāmūā* (palavras de benzimentos) nesse contexto de uso.

Os processos de transmissão desses saberes e conhecimentos indígenas, na maioria das vezes acontecem durante os eventos de comemorações, festas de dabucuri, festividade de rituais sagrados com *Buku Pōewā*, onde esses eventos servem para o compartilhamento dos

saberes, conhecimentos, encontro das pessoas de relação de parentesco por via ancestralidade e “cunhados em comum⁸⁸”.

Esses eventos festivos são repletos de consumo de bebidas caxiri e isso faz parte do consumo consciente e tradição milenar fazendo com o momento esteja apropriado trazendo inspiração às memórias adormecidas e saberes internalizados das teorias que fazem o mundo ser cheio de vidas cosmológicas. Ainda que nas conversas infinitas cheias de sabedorias meus ancestrais, bisavô Joanico e avô Elias (in memoriam) sempre diziam que,

apartir dessa pratica da nossa tradição, os saberes e conhecimentos dos nossos ancestrais, como nossos antepassados Kubeo *Yuri Pārāmena* como a maioria que moram na nossa região como no Rio Uaupés são trazidas para compartilhar as memórias e histórias internalizada na memória e são expressas sob os efeitos de caxiri, ainda que os sábios bebiam caxiri para esvaziar mentes e trazer a sabedoria da teoria do mundo para a transmissão e compartilhamento, e hoje em dia essa prática de beber caxiri ultrapassou dos limites da prática cultural, agora é barulheira, gritaria, não é mais na memórias dos sábios, e sim do gravador grande que não dá para falar, nem escutar e conversar como antigamente. Ainda que essas transmissões antigamente não tinham hora e momento como durante as festas, ocorriam também na maioria das vezes durante algumas atividades familiares como, por exemplo, durante a pescaria para meninos, durante a caminhada e trabalho de roça para as meninas, ainda que de manhã durante o preparo do mingau ante do amanhecer e durante a quinhapira, momento de distração e compartilhamento da refeição.

Lembro-me das vezes sobre as longas viagens de canoa e remo nos rios Uaupés e Querarí, que ao pernoitar ou passar em determinados lugares como cachoeiras e pedras considerados sagrados de ocorrência dos eventos primordiais, das que possuíam petroglifos, meu avô Elias sempre trazia narrativas mitológicas para chegar esses lugares e simbologias, que durante a noite de descanso no acampamento contava histórias dos lugares que passamos e que passaríamos no outro dia.

O fato de estar presente nesses lugares representativos da mitologia fazia sentido à presença das simbologias na natureza e a sensação era que a natureza era movida pelas histórias da ancestralidade inscrita na natureza e as cachoeiras com som dando voz à narrativa. As formas de produção dos conhecimentos para os povos indígenas como diferencial de modalidade de ensino e aprendizagem vêm a princípio desde a origem, ou seja,

⁸⁸ Para os Kubeo *Yuri Pārāmena*, essa relação é tida pelo respeito desde o processo de formação humana no Wakaipani, que pela narrativa desse lugar, contam-se que o território era do povo Wanano (Kotiria), e os Kubeo *Yuri Pārāmena* como estavam em busca de território, o ancestral dos Wanano entregou esse território dando-se essa aliança primordial que prevalece até os dias de hoje.

desde *Põeeta Rumi*⁸⁹. Ainda sobre esse processo Manoel corrobora dizendo que “os sábios, em alguns casos optam por repassar saberes e conhecimento do povo somente em eventos de comemorações específicos como o dabucuri sagrado *Bukh Põewã que Upaye*⁹⁰ e outros a qualquer momento dos encontros familiares, considerando o momento apropriado para expressar sabedoria” (Manoel em dezembro de 2023).

A vivência dos povos indígenas nos lugares que pela ancestralidade primordial são terras de formação humana dos ancestrais, assim habitada por milênios onde extraem na natureza a sabedoria para sobrevivência, ainda como os modos de ser e de interpretar as simbologias presentes na natureza como representatividade dos seres da formação social. Nesse sentido, ao referir o viver do povo com culturas milenares (KRENAK, 2019 p. 13) nos esclarece que,

um conjunto de culturas e de povos ainda seja capaz de habitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha um sentido. As pessoas podem viver com o espírito da floresta, viver com a floresta, estar na floresta.

A natureza como parte fundamental na vida dos povos indígena nesse caso traz a presença das vidas da ancestralidade entrelaçadas de mitologia, como bem dizem anciões que, os seres da transformação ainda estão presentes, como nas inscrições em estudo, em que narram feitos primordiais, suas evoluções e sagas das quais são percebidas na narrativa como eventos. Assim como nas pedras sagradas do *Wakaipani* para o povo Kubeo *Yuri Pãrãmena*, em que pela narrativa os ancestrais emergem, surgem e transformam para os humanos capazes de perceber sua existência e com veracidade ter e pertencer como possuidor de suas origens.

Ao trazer a teoria dos petróglifos do *Wakaipani*, um lugar considerado sagrado pelos Kubeo *Yuri Pãrãmena* é sem dúvida uma redescoberta dos eventos dos tempos imemoriais dos ancestrais. Além do mais, é um registro histórico da sociedade da oralidade, e trazer os petróglifos para estudo é um avanço para o conhecimento científico acerca das origens dos povos originários dessa região, os Kubeo *Yuri Pãrãmena*, que com simbologias fazem a (re)construção da formação do pensamento social dos povos indígenas. Nesse sentido, ao estudar a teoria do mundo indígena Makuna, diz o seguinte,

o pensamento é a base de toda existência e o fundamento de todo conhecimento, pois se manifesta por meio de transformações, visíveis e

⁸⁹ *Põeeta Rumi*: se refere a época da formação ou época dos seres transformação.

⁹⁰ A palavra “que” na língua Kubeo *Yuri Pãrãmena* serve como a palavra “com” (preposição) na qual “*Bukh Põewã que Upaye*” significa “dança com *Bukh Põewã*”

invisíveis, simultâneas no espaço, no tempo, nos seres, nas substâncias, nos objetos e nas pessoas, e cujas ações são operadas por uma linguagem particular e por rituais. (CAYON, 2010, p. 28)

Os pensadores indígenas ou conhecedores da teoria do mundo consideram que os lugares considerados sagrados estão vinculados a mitologia e símbolos petróglifos, que esses têm dentro de si as narrativas ancestrais, que algumas são compartilhadas entre os povos da região amazônica. Sobre o compartilhamento das narrativas mitológicas entre os povos indígenas

a fora a diferença linguística, os Arawak e Tukano do alto rio Negro também se distinguem por suas origens. Os Arawak compartilham uma tradição de origem que remonta à cachoeira de Hípana no rio Aiari, ao passo que os Tukano compartilham uma que remonta a jusante, no rio de Leite ou lago de Leite, tendo nas cachoeiras de Ipanoré, no Uaupés, um local comum de emergência. Apesar dessas diferenças, em outros aspectos, as histórias orais destas duas populações compartilham, de modo impressionante, muitas características, tanto que, em termos bem gerais, podemos falar de uma tradição narrativa compartilhada no alto rio Negro, distribuída entre grupos diferentes, cada qual conferindo à sua tradição um viés especial, produzindo a sua própria versão particular e a interpretando de acordo com sua identidade específica. (ANDRELLO et al, 2012, p. 142)

Os lugares com simbologias petrográficas fazem do lugar muito importante e significativo para os povos indígenas, na qual esse traz o sagrado da vida ancestral por meio dos símbolos que representam seres ancestrais da formação humana, por serem criados na era da formação onde os seres eram ou possuíam capacidade de mudar e transformar a natureza. Nesse sentido, não é possível descrever, traduzir e interpretar a imensidão de informações contidas dentro das simbologias rupestres em pouco tempo, mas que promove a versão geral do que realmente são os petróglifos para os povos indígenas.

3.4 Uma narrativa Yuri Pãrãmena da comunidade Açaí

Sobre a contação das histórias dos primeiros viajantes, exploradores e cronistas viajante, assim como desbravadores das terras desconhecidas e tropas armadas que passaram na região do alto Rio Uaupés, Amazonas, não poderíamos deixar aqui no nosso trabalho a compartilhar uma narrativa que meus avôs Joanico, Elias (in memoriam) e avó Luísa sempre contavam histórias. Essa história, por tanto, se trata de um evento ocorrido durante a chegada das tropas armadas na defesa de terras conquistadas, um momento histórico que marcou a vida dos antepassados Kubeo *Yuri Yãrãmena* na região, esse evento ocorrido se deu o nome de um igarapé da região próxima da comunidade Açaí, no alto Rio Uaupés, Amazonas.

Contavam uma história dos antepassados em que os brancos/exploradores chegaram com suas tropas de homens armados com espingardas e espadas, ao contar sobre as lutas nessa região, sempre contavam das lutas entre os antepassados Kubeo Yuri Pārāmena com união dessas tropas de exploradores contra as guerreiras mulheres próximas da região da comunidade Açaí. Esse evento que aconteceu foi uma das disputas de conquistas de terras na região uaupesiana, pois se tratava de existir uma cidade de ouro. Segundo narradores, quando as tropas desceram tinham informações de que as mulheres guerreiras iriam chegar à região para conquistar terra e matar todos que encontravam na região, e que vinham tomar as terras dos povos indígenas dessa região e tudo que continham de ouros e pedras preciosas.

Sobre a luta contra as mulheres guerreiras, os Kubeo *Yuri Pārāmena*, os antepassados foram convidados a colaborar como defesa de suas terras, contavam meus avôs Elias e Luisa de que os Kubeo antepassados eram guerreiros e tinham toda capacidade e técnica de promover uma guerra na selva, e por ter esses conhecimentos da localidade foram chamados para formular uma emboscada. Para promover um ataque surpresa ou uma emboscada nessa área contra as mulheres guerreiras, os antepassados Kubeo *Yuri Pārāmenana* se juntaram com tropas de soldados⁹¹ e fizeram uma emboscada na região da comunidade Açaí, na ilha conhecida como *Mārākāri hiawu*⁹².

Os grupos se dividiram entre quatro grupos entre a divisão da ilha, todos armados com espingardas e arco e flechas de longo alcance, os soldados sabia o dia da chegada dos grupos de guerreiras nesse lugar, quando se aproximaram em várias embarcações, os soldados e antepassados indígenas estavam engatilhados para ao ataque e quando chegou a posição certa de ataque foi dado o sinal, e começou ataque entre as margens do rio e as guerreiras ficaram encurraladas, sobre esse ataque contava meu saudoso avô Elias que, durante a luta, mesmo sendo uma emboscada algumas guerreiras conseguem nadar até na beira do rio e contra atacaram os soldados, que alguns homens/soldados perderam suas vidas.

A suposta líder das guerreiras tinha força e capacidade para desviar dos ataques das flechas e era constantemente protegida com escudos e impossível de pegar, percebendo da existência da líder, resolveram os antepassados que estava sob guarda atacar com arco e flecha, e até que por descuido e morte das guardas a encurralaram e mataram a líder na beira

⁹¹ No momento não se sabe dizer que tipo de tropas era essa e nem de onde, mas relatam que eram soldados com espingardas, espadas e chapéus.

⁹² Mais conhecida na região geográfica pelos Kubeo como ilha de Açaí, na verdade, não é uma tradução, mas uma referência ao Ancestral dos Wanano, *Mārākāriku*, de certo que próximo a ilha tem uma pedra que representa o *Mārākāriku*.

do rio. Ao perceberem que estavam sendo derrotadas se renderam, sobrevivendo apenas poucas guerreiras, e os guerreiros/soldados tinham uma missão de avisar para elas nunca mais retornarem a região, como lição da resistência de ataque e defesa, contava meu avô Elias que os soldados cortaram o pescoço da guerreira e amarraram a cabeça na entrada de um igarapé, a qual esse igarapé tem nome de *nomi Hipobuya* (igarapé cabeça de mulher) ou *nomiya* (igarapé mulher), mas que ao passar do tempo e de gerações acabou tendo que ser chamada de *mumiya* (igarapé abelha ou igarapé doce).

Contavam meus saudosos ancestrais que nessa região de lutas, quando teve uma época de seca extrema, via-se resto das embarcações, ferros, espingardas, lança de ferro, machadinhos e espadas, dizia o meu bisavô que alguns estavam para servir de uso. Assim esse território Kubeo possui histórias que fazem da região uma testemunha de processos de formação social, resistência, lutas ancestrais e a busca pela sua conquista.

3.5 A história de origem do povo Kubeo Yuri Pārāmena

A condição original comum aos humanos e animais não são a animalidade, mas a humanidade. (Viveiros de Castro)

Ao apresentar história de origem do povo Kubeo Yuri Pārāmena como a maioria dos povos uaupesianos se inicia no *Opéko Hitabu*, segundo narradores Manoel e Luísa, essa narrativa começa no lugar que hoje seria a praia da Copacabana, no Rio de Janeiro, onde nasceram ou surgiram os ancestrais dos povos indígenas e não indígenas. Foi nesse lugar onde também iniciou a grande jornada da viagem da transformação por meio *Põe eta Hiadokū* ou Cobra Canoa da Transformação. Após o surgimento dos ancestrais no *Opéko Hitabu* a canoa ancestral seguiu fazendo rota de transformação subindo pelo litoral brasileiro, pelo Rio Amazonas, Rio Negro e no alto Rio Uaupés, onde fez seu retorno de volta ao *Opéko Hitabu* levando consigo os ancestrais das diversas etnias que durante a viagem saíam da canoa e posteriormente habitar no litoral brasileiro, e assim foi feito percurso da viagem que deu origem dos povos indígenas antes da chegada dos navegadores e exploradores europeus.

Contavam meus bisavôs que a Cobra Canoa da Transformação veio subindo pela dimensão da água, onde seria seguro para os ancestrais em formação, e a mesma fez várias paradas para que os ancestrais saíssem para fortalecer corpo juntamente com seus ornamentos sagrados para realizar suas práticas ritualistas de cantos, danças, saberes e conhecimento para fortalecer a vitalidade humana. Os narradores dizem que alguns grupos indígenas menores ou

seus ancestrais acompanhavam pelo lado de fora, e ao perceber a aproximação do território ou as condições de sobrevivência em algumas regiões escapuliram da canoa da transformação para se estabelecerem e conquistar seu território, isso acontecia com algumas etnias na região do Rio Uaupés, como é o caso dos *Yuri Pārāmena* e outros povos, não sabe especificar essas etnias no momento.

Contam os narradores, que os ancestrais Kubeo *Yuri Pārāmena* ao longo da Rota de Transformação tanto da primeira, como da segunda rota de transformação (ver imagem 13) faziam paradas para suas práticas ritualistas para a manutenção do corpo durante a formação como seria aquisição de saber pensar e sobreviver no mundo, pararam por lugares onde puderam sair da canoa para realizar rituais, sendo que os lugares onde passaram ou desceram na terra possui símbolos petroglifos conhecido atualmente ou marcas de sua passagem. Durante a subida da canoa da transformação pelo Alto Rio Uaupés os ancestrais dos yuri *Pārāmena* perceberam que era preciso descer em algum lugar, pois estavam no lugar já habitada, tentaram descer na região da comunidade Açaí, assim desceram ou pularam do *Põe eta Hiadókũ* na região do atual território Kubeo. Ao descerem nesse lugar, perceberam que o território já estava ocupado pelos outros povos, nesse caso os ancestrais dos Okódjüwa/Wanano (Kotiria) e não poderiam permanecer lá.

Imagem 13: Rota de transformação dos Kubeo *Yuri Pārāmena*.



(imagem da internet e edição do autor)

Então os ancestrais sentiram que existia um lugar desocupado e resolveram por mediação do ancestral *Yuri* planejar nova busca de lugar, seguiram mais uma vez para a segunda jornada da transformação para evitar conflitos na região do Alto Rio Uaupés. A rota então foi que os ancestrais *Yuri Pārāmena* desceram na dimensão da água, *Moãwũ Kũri Tukubũ* (ou no mundo dos peixes) no Rio Uaupés, subiram o Rio Negro, entraram pelo Rio Içana, até Rio Aiari. O Rio Aiari é conhecido como Rio de Leite pelos *Yuri Pārāmena*, rio onde puderam realizar cerimônias ritualísticas de formação até chegar no *Hipana*, lugar muito importante na trajetória da transformação desse povo, e que tem sua importância imensurável e valor simbólico, mágico e sagrado, acima de tudo lugar de origem e emergência dos ancestrais humanos *Yuri Pārāmena*.

Ao contar a história de origem e formação dos *Yuri Pārāmena* os anciões sempre trazem o percurso da formação humana como fonte de saberes e conhecimentos importantes para o bem viver social como orientações e regras de convivência presentes nessa narrativa. Sobre a jornada ancestral da formação social dos *Yuri Pārāmena*, as

narrativas que falam de “um movimento primordial ao longo dos rios da região, através do qual a humanidade se transformou no que é, deixando atrás de si o mundo subaquático no qual paulatinamente ganhou força e forma”. Isto é, trata-se da história da viagem mítica da cobra-canoa ancestral, “que conduziu os avós longínquos dos grupos indígenas a seus territórios atuais”. Ao longo de seu movimento pelos rios, por meio de sucessivas paradas em locais denominados “Casas de Transformação”, ocorrem os processos de conformação e diferenciação das primeiras pessoas (os ancestrais) que engendram as atuais diferenças entre os povos e os sibs (clãs) da região. (PEDROSO e ANDRELLO, 2014, p. 152-153)

Os Kubeo *Yuri Pārāmena* e sua presença nesse território se entendem pela mitologia de origem que estão presentes há milhares de anos, que para eles, isso se faz valer a teoria da emergência neste lugar, assim como surgidos e formados por meio dos rituais de transformação e aquisição de sabedorias e conhecimentos traduzidos das simbologias presentes na natureza.

[...] sendo que numerosos mitos contam as metamorfoses de humanos em astros; designam igualmente os fenômenos naturais "violentos", como o trovão, a tempestade, o raio. Com muita frequência os nomes dos "deuses" referem-se não à ordem da natureza, mas da cultura: fundadores míticos da civilização, inventores da agricultura, heróis culturais às vezes destinados, aliás, depois de cumprida sua tarefa terrestre, a serem corpos celestes ou animais. (CLASTRES, 1980, p. 70).

No processo de formação, além dos seres da transformação segundo narradores haviam outros seres criadores que possuíam capacidade de transformar o mundo, que, ao ver

pelas narrativas do *Kuwai*⁹³ trazemos a origem da e formação da organização social, onde as histórias fazem compreender a construção do mundo em que vivemos. Por meio da história surgem modos da organização social, descritos assim,

Ao contar os mitos, isto é, os kihti, começou com a origem do mundo, dos seres do mundo primordial e sua organização espacial. Ao narrar a origem do mundo, descrevia de maneira detalhada a ação do demiurgo, fazendo analogia com o engenheiro civil, visto que cada parte da estrutura do mundo terrestre, selada com nome, fora fixada no lugar exato e com função específica pelo mestre de obra, o que resultou numa plataforma terrestre... (MONTARDO/RUFINO, 2017, p. 154).

As histórias da ancestralidade dos povos indígenas, referenciados por meio dos eventos primordiais fazem o mundo ter estrutura e condições de manter modos de vidas e mundos diferentes, como os seres peixes⁹⁴, seres da floresta e do céu. De acordo com Lana (2021) e Dutra (2018), as casas transformadoras criadas em determinados lugares no mundo servem como casas que conectam sabedorias e representação de seres criadores na qual os seus criados ou feitos permitem captar a consciência coletiva, a visão do mundo e o conhecimento da natureza.

Na contação de histórias de origem dos Kubeo *Yuri Pārāmena*, o ser “*Yuri*” é o guardião, que acompanhou ao longo da jornada de transformação. Segundo narradores Manoel e Luisa “durante a formação humana, os ancestrais recebiam orientações para o viver conforme suas necessidades e com outros povos”. Conforme (DUTRA, 2018, p. 17-18). “a história é constituída de valores morais, éticos, familiares, sociais e políticos” e que “mostra como as relações interétnicas devem ser vivenciadas, construídas e reconstruídas ao longo da nossa existência”.

Ao se referir da “Cobra Canoa”, de acordo com meus interlocutores seria pelo fato de a Canoa ancestral possuir vida própria, que assim foi levando os primeiros seres da transformação, que durante o percurso foi fazendo paradas obrigatórias em determinados lugares para a realização de rituais para a vitalidade do corpo humana em formação.

⁹³ *Kuwai*: Para o povo Kubeo *Yuri Pārāmena* é um ser mitológico sábio, que possui poderes sobrenaturais para mudar, transformar e viajar pelas dimensões dos mundos. Um ser que representa a criação da organização social do povo indígena.

⁹⁴ Ver mais sobre Моãwn, BARRETO, João Paulo Lima Waimahsã: peixes e humanos / João Paulo Lima Barreto. – Manaus: EDUA, 2018. 128 p.: il.; 21 cm. – (Coleção Reflexividades Indígenas)

3.6 A segunda jornada da transformação dos *Yuri Pārāmena*

Ao mergulhar nesse universo sagrado de origem de todos os conhecimentos dos povos indígenas a emergência dos povos é o princípio, desde a viagem do *Põē eta Hiādokū*, junto às práticas ritualistas da formação dos seres ancestrais. A rota de formação dos *Yuri Pārāmena* segue em duas etapas, ou duas rotas, assim como colocava meu avô Elias, “a primeira viagem seria na Canoa da Transformação que saiu no *Opéko Hitábu* e a segunda na saga Kubeo *Yuri Pārāmena* pelos rios Içana e Aiari, e retornando para o lugar de emergência, no lugar sagrado e *Põēeta Kūrami*, o *Wakaipani*” (avô Elias in memoriam).

Ao trazer essas sabedorias da ancestralidade, os próprios indígenas como protagonistas de suas trajetórias acadêmicas trazem para o reconhecimento uma apresentação sobre as teorias do mundo indígena na região do Rio Negro e seus afluentes, ainda mais, sob a tradução indígena, dando um pontapé inicial como formas de registros documentais e preservação das suas culturas, saberes e conhecimentos.

Nesta etapa apresentamos a história de origem dos Kubeo *Yuri Pārāmena*, ainda que trazendo os conhecedores dessa narrativa de origem, o Manoel Vicente Saldanha e Luísa Rodrigues, ainda com a contribuição do autor para a tradução dessa narrativa dos meus interlocutores. Como mencionado ao longo do trabalho, a história de origem dos povos indígenas, como a maioria dos povos indígenas amazônicos e uaupesianos, a jornada da transformação se inicia no *Opéko Hitábu*⁹⁵, onde surgiram os demiurgos indígenas antes de embarcarem no *Põēeta Hiādokū* para a grande jornada da transformação.

Como mencionado anteriormente o percurso traçado pelo *Põēeta Hiādokū* tem como trajetória com início no *Opéko Hitábu* na Praia de Copacabana, no Rio de Janeiro, passando pela região do Litoral brasileiro, pelo Rio Amazonas, Rio Negro e até alto Rio Uaupés, no território colombiano ao fazer seu retorno. Durante a viagem o *Põēeta Hiādokū* levava vários seres ancestrais de diversas etnias, que posteriormente seriam deixados em seus devidos lugares para de estabelecer o mundo e sobreviver na natureza com suas práticas ritualistas, saberes e conhecimentos aperfeiçoando aqueles adquiridos durante a viagem.

Contam os narradores, que várias etnias foram sendo colocados em seus devidos lugares ao longo dos rios, na terra seca, no lugar apropriado para cada povo e suas gerações

⁹⁵ *Opéko Hitábu*: *Opéko* = leite; *Hitábu* = lago; portanto na língua Kubeo significa lago de leite, assim se refere ao que seria hoje a praia de Copacabana no Rio de Janeiro-Brasil. Para ser chamado como lagoa de leite seria o fato de a praia ter areia branca, segundo os interlocutores.

poderem sobreviver da sua prática cultural. Do lado de fora, ou na dimensão do céu acompanhavam seres criadores a rota da canoa da transformação, esses demiurgos guardiões acompanhavam os primeiros humanos e até os últimos a saírem do *Põeeta Hiadokũ*.

De acordo com os narradores Kubeo *Yuri Pārāmena* a forma de criação ou na saída do *Opéko Hitabu* antes de entrar no *Põeeta Hiadokũ* surgiram as hierarquias das etnias ou outros povos como os primeiros a saírem, aqueles que estavam na cabeça da Cobra Canoa da Transformação, seguindo na sequência aqueles que estavam depois seriam os irmãos e assim por diante até os últimos humanos, que estariam quase na cauda do *Põeeta Hiadokũ*.

Contam ainda que houve uma separação dos grupos que surgiram no *Opéko Hitabu*, como os primeiros a sair foram enviados pelo guardião para outro mundo, caso “seriam os brancos da Europa”, (Manoel em dezembro de 2023) com eles foi disponibilizado todos os saberes e conhecimentos da dominação do fogo, das tecnologias e desenvolvimento da pessoa humana com capacidade para transformar o mundo. Aqueles que permaneceram no *Opéko Hitabu*, que seriam os indígenas da América do Sul, que os mesmos eram uma população enorme antes da chegada dos invasores, que os mesmos foram dominados, exterminados, dizimados e escravizados pelos colonizadores, “que esses povos devem ter poucos descendentes agora, possuindo apenas traços indígenas, e não são como agente, onde ainda temos nossas memórias coletivas do nosso mundo”. (Manoel em dezembro de 2023).

O ser criador ancestral sempre esteve acompanhando o percurso da Canoa da Transformação, manteve atento enquanto outros povos foram sendo deixados durante a viagem, “como os grupos étnicos que ficaram nas beiras do oceano, no litoral brasileiro, não se sabe ao certo o nome das etnias encontradas na região do litoral que vai até o nordeste e norte do país” (idem). O *Põeeta Hiadokũ*, como mencionado anteriormente iniciou no *Opéko Hitabu*, subindo pelo litoral brasileiro, entrou no Rio Amazonas, Rio negro até alto Rio Uaupés. Ao entrar no Rio Uaupés, passou no território dos Tukano em Yauaretê e dos Wanano (Kotiria) no Caruru Cachoeira.

Durante a passagem do *Põeeta Hiadokũ*, de acordo com narradores, os ancestrais perceberem a presença dos Wanano momento depois que saíram da canoa da transformação, percebendo da presença de pessoas nesse território, pensaram em subir no território colombiano, mais uma vez perceberam a ocupação dos Kubeo (de verdade) nesse lado. Os ancestrais Kubeo *Yuri Pārāmena* então permaneceram ainda para decidir o que fazer diante dessa situação. A viagem do *Põeeta Hiadokũ* seguiu com destino ao alto Rio Uaupés.

Os *Yuri Pārāmena* permanecerem na dimensão dos *Mōāwɥ*, onde o *Pōeeta Hiadokū* navegava, e estavam sendo acompanhados pelo ancestral e avô do mundo, o *Yuri*, um guardião, que o mesmo acompanhou durante toda a viagem da transformação até a saída e permitiu que ficassem seguros em um lugar que pudesse ser aproveitado para as gerações futuras. Os ancestrais Kubeo *Yuri Pārāmena* sentiam-se incomodados de estarem no território já ocupado por outros povos, no caso pelos Wanano e Kuripako no Rio Aiari.

Após a saída dos *Yuri Pārāmena*, como mencionado anteriormente, o *Pōeeta Hiadokū* seguiu viagem com destino a alto Rio Uaupés até a Cachoeira do *Waracapuri*⁹⁶, onde percebeu que era o limite ou final da rota do *Pōeeta Hiadokū* e não poderia seguir viagem, ainda por haver o território já ocupado pelos *Pāmiwā* de verdade no alto Rio Uaupés, e resolveu fazer o retorno de volta, descendo pelo Rio Uaupés até *Opéko Hitábɥ*.

Os ancestrais *Yuri Pārāmena* então resolveram descer pelo rio à procura de novo território, fazendo a segunda jornada de transformação. Essa viagem ainda segue no caminho com o *Pōeeta Hiadokū* próprio dos *Yuri Pārāmena* na dimensão dos *Mōāwɥ*, desceram pelo Rio Uaupés, subiram no Rio Negro, entraram pelo *Utchiya* (Rio Içana) e seguiram pelo *Háia* (Aiari).

Ao passar por esses rios perceberam que já pertenciam a outros povos, como por exemplo: os Baré no Rio Negro, no Rio Içana os Baniwa, no Aiarí os Koripaco e estavam sujeitos aos ataques por serem como invasores, por esse motivo, os ancestrais *Yuri Pārāmena* tiveram que se prevenir com pratica ritualistas e benzimentos para proteger dos ataques desses grupos e ainda dos seres da transformação, já que ao passar nessa região seria uma invasão as terras, viagem então se deu na dimensão do *Mōāwɥ* (seres peixes).

Durante essa segunda viagem ancestral de formação em busca de território, os interlocutores dizem que os *Pōe etawɥ* se alimentavam de bebidas fermentadas extraídas da natureza, das plantas ou extraídas em determinados lugar por meio dos rituais e benzimentos para obter vitalidade, saúde, proteção aos ataques e manutenção da vida.

Ao longo da viagem pelos rios Negro, Uaupés, Içana e Aiarí, os ancestrais Kubeo *Yuri Pārāmena* navegavam no *Mōāwɥ Kɥrí Tukubɥ*⁹⁷, onde era possível navegar sem serem vistos pelos outros povos que já tinham conquistado territórios, ainda que, por meio da outra canoa

⁹⁶ A atual comunidade de Santa Cruz, alto Rio Uaupés, no território colombiano.

⁹⁷ *Mōāwɥ Kɥrí Tukubɥ*; *Mōāwɥ* = seres peixes; *Kɥrí* = habitat; *Tukubɥ* = dimensão, quarto ou mundo. = mundo dos seres peixes.

da transformação que acompanhava sem ser o *Põeeta Hiadokũ* principal, de certa forma já havia retornado para Opéko Hitábũ. Contam os narradores que esses seres ancestrais da transformação durante a segunda viagem emergiram somente para se alimentar em determinados lugares e realizar rituais e práticas cerimoniais de danças sagradas como *Bũkũ Põewã* como forma de manter a vitalidade espiritual humana e além de deixar marca simbólica de sua passagem nesta região.

No *Põeeta Hiadokũ* os ancestrais Kubeo *Yuri Pārãmena* levavam seus ornamentos de danças sagradas que era usada durante as cerimônias sagradas. Contava meu avô Elias (in memoriam) que esses ornamentos outros povos não possuíam, e esses tinham forças, que se usar dava uma energia para o povo com suas vitalidades de sobrevivência, ainda mais, da sabedoria do mundo para prever o futuro e prevenir os acontecimentos, com isso os ancestrais Kubeo *Yuri Pārãmena* eram constantemente seguidos, perseguidos e sempre atacados por outros povos na tentativa de pegar ou roubar esses ornamentos.

O Rio Aiari, por ser considerado rio de origem e formação encontram-se muitos lugares com marcas de passagem dos *Yuri Pārãmena*, lugares onde eram realizadas cerimônias ritualísticas dos ancestrais, só lembrando que a região já havia sido ocupada pelos outros povos muito antes dos ancestrais Kubeo *Yuri Pārãmena* passarem na região, por isso a jornada sempre acontecia no *Mõãwũ Kũri Tukubũ*.

A segunda jornada da transformação foi de grande desafio de resistência, uso dos saberes e estratégias de não entrar em conflito direto com os povos que já existiam na região. A cada lugar que passavam havia tentativas de ataque surpresa de outros povos e seres da transformação como veremos a seguir.

3.7 Narrativa de Manoel Saldanha

Nessa narrativa, a história inicia-se no *Haiya* (Rio Aiari) contada pelo Manoel Saldanha, trazendo a memória do seu pai Raul Saldanha, onde narra a história da seguinte forma. A narrativa é uma continuação da apresentação, está aí o *Awiá Tākũwe*⁹⁸, (Siucy Cachoeira) no rio Aiari, nesse lugar os ancestrais fizeram uma parada, onde emergiram da dimensão da água para realizar rituais e benzimentos para a manutenção da vida e proteção, que os mesmos estavam dentro do território ocupado.

⁹⁸ Awiá Tākũwe; Awiá =sol; Tākũwe = cachoeira; portanto se refere à Cachoeira do Sol.

Ao perceberem o aparecimento dos ancestrais *Yuri Pārāmena*, o *Aviá*⁹⁹ resolveu atacar jogando pedras lá do *Kawarō*¹⁰⁰, o mesmo estava querendo matar os ancestrais para tomar seus ornamentos sagrados e usar para dominar o mundo. Como eram *Pōe eta wu* ou seres da transformação com realização das práticas ritualistas e benzimentos estavam bem protegidos dos ataques dos seres, os ataques com pedras nem chegaram perto deles. Atacados pelo Sol resolveram retornar a dimensão da água e seguiram sua jornada no *Pōeeta Hiadokū* subindo pelo rio Aiari.

Os *Yuri pārāmena* seguiram então para a próxima parada, onde emergiram para a terra para se alimentação e realizar suas práticas ritualistas, assim foi feita essa parada foi no *Kōturē Tākūwe*¹⁰¹, onde os ancestrais mais uma vez emergiram da dimensão da água para extrair alimento no *Kōturēku*¹⁰², uma espécie de árvore pequena que nasce na caatinga e essa seria o *Opékoku*¹⁰³, que servia como alimento para os ancestrais *Yuri Pārāmena*. Que por meio dessa árvore era retirada a bebida dos *Pōē etawu*, e consumida como alimento durante as cerimônias sagradas e antes da viagem. Além do mais, servia como fonte de energia e vitalidade do corpo durante a jornada e sobrevivência.

Após término da cerimônia com rituais sagrados, mais uma vez desceram para a dimensão da água para continuar o percurso ancestral. Mesmo viajando na dimensão da água sofriam ataques de seres ou quase caíam nas armadilhas ou nas emboscadas, mas como estavam sendo acompanhado pelo avô demiurgo *Yuri*, dava sinal da existência da armadilha e ataque iminente, e estavam prontos para defender de qualquer ataque, assim como pressentiam ser atacados pelo Sol, que o mesmo ainda acompanhava esperando só descuido dos ancestrais para atacar e matar eles e pegar ornamentos sagrados confeccionados pelos demiurgos dos *Yuri Pārāmena*.

A jornada seguiu na dimensão da água até a um lugar chamado *Abiako tākūwe*¹⁰⁴, onde os ancestrais emergiram da água para alimentar e fazer suas práticas ritualistas sagradas. Aproveitando da oportunidade de saída dos *Yuri Pārāmena* o *Aviá*¹⁰⁵, nesse caso, segundo os

⁹⁹ Sol ou Lua, nesse caso, na língua Kubeo *Yuri Pārāmena* *Aviá* se refere ao sol ou a lua, mas para a melhor identificação deve ser feita de termo dia e noite; *Aviá Hārāwu kaku* = sol de dia; *aviá Nami kaku* = lua da noite.

¹⁰⁰ *Kawarō*: céu

¹⁰¹ *Kōturē Tākūwe*; *Kōturē* = espécie de frutinha comestível preta conhecida como “buyu” na região; *Tākūwe* = cachoeira; significa Cachoeira do Buyu.

¹⁰² *Kōturēku* = árvore de Buyu

¹⁰³ *Opékoku* = árvore de leite

¹⁰⁴ *Abiako tākūwe*; *Abiako* = estrela; *tākūwe* = cachoeira; na língua Kubeo significa cachoeira da estrela.

¹⁰⁵ *Aviá*: sol

narradores seria a Lua, pois, nesse local, ao atacar os ancestrais lançou ou atirou com as estrelas, a fim de perfurar as camadas de proteção e matar os ancestrais, mas não conseguiu, pois os mesmos estavam protegidos pelos rituais e benzimentos, que serviram como escudo de proteção a qualquer ataque, e os protegia muito bem.

A viagem dos ancestrais seguiu mais uma vez após esse evento, pouco mais acima subindo o rio encontraram um ser mítico chamado *Mákuku*¹⁰⁶, que era o ser mítico do sopro, ou seja, um ser que matava usando um instrumento de sopro, que tentou atacar soprando com zarabatana e dardos mortais, mas não conseguiu, porque os dardos venenosos foram repelidos pela camada de proteção.

Sem muito prejuízo, a viagem seguiu passando por lugares onde habitavam outros grupos nativos, já habitando em seus respectivos territórios. Algum tempo de viagem encontraram mais um lugar chamado *Nomí Tākũwe*¹⁰⁷, que hoje em dia pode ser chamado de espaço das mulheres, cachoeira ou lugar das mulheres, que as mesmas na época esperavam sentadas durante a realização das pinturas corporais antes das festas nesse lugar. Permaneceram nesse lugar por pouco tempo realizando seus rituais e se alimentando antes de seguir a jornada ancestral.

A próxima parada foi, de acordo com narrador Manoel Saldanha no *Murēda Kuroŋ*¹⁰⁸, onde tentaram entrar nesse igarapé, mas o ancestral Yuri viu que esse lugar já tinha como donos, os Wanano do alto Rio Uaupés, isso pelo fato que a distância entre os rios Aiari e Uaupés é curta. Assim, retornaram mais uma vez no *Murēda Kuroŋ* para recompor as energias, alimentar e assim seguir a jornada pelo *Háia* (Aiari).

Tempo depois passaram na foz do *Toada Kuroŋ*¹⁰⁹, neste lugar ao tentarem emergir para a realização de rituais de formação e se alimentar perceberam que nesse lugar tinha um ser mítico que atacou os ancestrais *Yuri pãrãmena* jogando fogo, que os mesmos já previam o que poderia acontecer e protegiam com benzimentos e rituais, passaram sem emergir para a terra, apenas na dimensão da água sem serem incomodados pelo fogo.

¹⁰⁶ *Mákuku*: um ser ancestral e da mitologia, então *Máku*; *ku*: se refere ao sexo masculino (referencial).

¹⁰⁷ *Nomí Tākũwe*; *Nomí* ou *nomiō* = mulher; *Tākũwe* = cachoeira; portanto significa cachoeira da mulher.

¹⁰⁸ *Murēda Kuroŋ*; *Murēda*: na língua Kubeo *Yuri Pãrãmena* significa igarapé carapanã, onde *Murēku* é carapanã e *Kuroŋ* = foz (do rio/igarapé), portanto se refere a foz do igarapé carapanã, no Rio aiari.

¹⁰⁹ *Toada Kuroŋ*; *Toada* = igarapé fogo; *Kuroŋ* =foz; na língua Kubeo *Yuri Pãrãmena* “Toá” significa “fogo”, portanto *Toada Kuroŋ* é foz do igarapé fogo.

Os ancestrais *Yuri Pārāmena* segundo narrador Manoel, possuíam poderes sobrenaturais que faziam prever o futuro, ainda que os mesmos eram conduzidos pelo Ancestral Supremo *Yuri* desde a jornada da Canoa da Transformação. As previsões eram precisas para o bem estar dos ancestrais, logo possuíam fontes de vidas inegáveis para a formação do povo *Yuri Pārāmena*. Ao realizarem rituais sagrados durante a viagem era a forma de manter viva e preparação para a real emergência dos *Yuri Pārāmena*, assim, como suas vestes de *Mōāwɯ* serviam de proteção e a mantinha salva dentro da água de qualquer ataque surpresa.

Seguiram então mais uma vez viajando na dimensão da água até a *Kōhāda Kɯporɯ*¹¹⁰, onde tem *Kōhā Tākūwe*¹¹¹, chegando nesse lugar, mais uma vez perceberam que tinha seres míticos que tentaram atacar com raios e trovões, mas sob proteção de benzimentos não tiveram que se preocupar. Ainda nessa região, os ancestrais *Yuri Pārāmena* tiveram que enfrentar ataque de *āđāwā*¹¹² lançados pelos seres míticos que habitavam a região, esse espaço de pedra e cachoeiras é chamado de lugar de *Āđāwā Tawá*¹¹³.

Passando desses ataques de *āđāwā* seguirão a jornada até *Kapáro Pārāmiwa*¹¹⁴, neste lugar segundo narrador é um espaço aberto, onde os ancestrais fizeram uma parada rápida de recomposição de energias e alimentação, logo em seguida seguiram sua jornada até *Utúbo*¹¹⁵, onde sem uma pausa seguiram a viagem até chegar no *Mūōda Kɯporɯ*¹¹⁶. Neste lugar fizeram uma pausa para o preparo/extração e consumo de bebidas caxiri ancestral e realizar suas práticas ritualísticas e cerimoniais sagrados com *Bɯkɯ pōewā*.

A realização desses eventos era uma prática para manter vitalidade da formação do povo, e seguiram a viagem na dimensão da água até emergirem em um lugar muito especial, que continham pedras especiais, esses que seria para confecção de colares e braceletes usados em festas e comemorações, como as pedras de mármore e outras pedras brilhantes, as pedras retiradas ou extraídas nesse lugar são consideradas sagradas e de serventia para a

¹¹⁰ *Kōhāda Kɯporɯ*; *Kōhāda* = igarapé bacaba; *Kɯporɯ* = foz; *Kōhā*: na língua Kubeo *Yuri Pārāmena* significa bacaba; sendo assim *Kōhāda Kɯporɯ* significa foz do igarapé bacaba.

¹¹¹ *Kōhā* = bacaba; *Tākūwe* = cachoeira; *Kōhā Tākūwe* = cachoeira bacaba.

¹¹² *Āđāwā* = cobras.

¹¹³ *Āđāwā Tawá* = espaço de cobra.

¹¹⁴ *Kapáro*= macaco; *Pārāmiwa*=forno; forno de macaco.

¹¹⁵ *Utú*= Espécie de ave da região; *bó*= na língua Kubeo *Yuri Pārāmena* se refere a um lugar de caverna de pedra.

¹¹⁶ *Mūōda Kɯporɯ*; *Mūō*=uma espécie de batata/cará cultivada na roça e serve para o preparo de caxiri. Ainda a palavra “*Mūō*” se refere a um pássaro jacu; *Kɯporɯ*=foz.

prosperidade. Conta o narrador Manoel que esses lugares de emergência e passagem dos ancestrais são considerados sagrados, ainda pelo fato dos ancestrais terem feito nesses lugares os rituais, benzimentos e alimentado alimentos da natureza.

A cada etapa, emergência, lugar de práticas ritualísticas realizadas pelos ancestrais, possuem nas narrativas fórmulas para *pupuy kãmuã*. Esses feitos dos ancestrais se utilizados corretamente nas formas de práticas rituais das etnias são para a organização social, contam narradores que, ainda hoje em dia, esses feitos são fórmulas e referência para as práticas sociais de vivências.

A jornada ancestral seguiu subindo pelo rio Aiari fazendo uma parada em um lugar para repor as energias com práticas rituais, esse lugar é chamado de *Hobó boređa kyporũ*¹¹⁷, um espaço escolhido para a emergência dos ancestrais *Yuri Pārāmena*, conhecido como Põë eta Tawá. Seguiu então a jornada da transformação até lugar chamado *Kũyũbo*¹¹⁸, lugar de passagem ancestral Kubeo *Yuri Pārāmena*, esse lugar segundo os narradores é um lugar sagrado, uma cachoeira com pedra simbólica de representa periquito. A pedra em si, não pode ser vista ou olhada diretamente, que se olharem as pessoas poderiam ter raiva, inveja e fofocas a respeito da pessoa, sendo assim só poderia ser vista apenas pelos anciões sábios da narrativa e protegidos dos males de seres da natureza.

Ainda nesse espaço segundo narrador Manoel diz que existem dois igarapés, afluentes do Rio Aiari, um dos afluentes é o *Mõãđa*¹¹⁹, os ancestrais a procura do território tentaram entrar nesse igarapé, mas fizeram uma parada onde havia uma árvore chamado *Títikũ*¹²⁰, de acordo com narradores Manoel e Luisa, essa árvore trata-se de *Opékokũ* onde os seres da transformação extraíram alimento, essa árvore serviu como fonte de alimentação dos ancestrais *Yuri Pārāmena*.

A busca do território seguiu mais adiante retornando de novo ao rio principal, Aiari, fazendo retorno e uma pausa no *Kũyũbo* de novo, complementa o narrador, como foi mencionado anteriormente que “esse lugar não deve ser olhado, se olhar a pedra, a pessoa se torna mentirosa, fofqueira e falante barulhenta como periquitos, como também de a pessoa ser vítima de seus atos”. (Luisa em dezembro de 2023).

¹¹⁷ *Hobó boređa kyporũ*; *Hobó* = barro/terra; *boređa* = rio branco; *kyporũ* = foz. Por tanto é foz do igarapé barro branco

¹¹⁸ *Kũyũbo*: *Kũyũ* (*ũ*) = periquito; *Kũyũbo* = se refere um espaço com pedras ou a própria pedra.

¹¹⁹ *Mõãđa*: *Mõã* = peixe; *đa* = sufixo que se refere ao rio/igarapé.

¹²⁰ *Títikũ* = se refere a uma árvore frutífera conhecida na região amazônica como pé de umiri.

A viagem ancestral seguiu passando no lugar chamado *Hārārābo* ou *Kāinedu*¹²¹, um lugar proibido de olhar ou parar, se olhar estaria sujeito à maldição e inveja das pessoas. Neste lugar os ancestrais *Yuri Pārāmena* resolveram mais uma vez emergir das águas para se alimentar, no lugar conhecido como *Uyaibo* ou *Uyaiu*¹²², assim para alimentar-se dessa árvore, segundo Manoel Saldanha também seria uma árvore de *Opékoku*. Após essa parada retomaram a jornada passando pela dimensão da água. Seguiram a viagem até emergirem mais uma vez no *Boríkabo* ou *Borika tākūwe*¹²³, neste lugar fizeram seus rituais e danças sagradas com *Buku pōewã* e consumo de bebidas tipo *Pitchaka*¹²⁴, caxiri dos ancestrais.

Segundo os narradores *Yuri Pārāmena*, os ancestrais estavam tentando estabelecer seu território nesse lugar chamado de Patítibo, um espaço que seria o *Pōe eta tawá* ou lugar de emergência dos ancestrais. Tentaram permanecer por um tempo para restabelecer energias e conhecer o lugar. Mas não puderam permanecer nesse lugar, pois, pertenciam a outros povos, como os Koripaco.

O chefe ancestral *Yuri* previa o futuro da formação social, em que esse lugar pertencia aos outros, prevendo o futuro acontecimento avisou seres da transformação, os próprios ancestrais *Yuri Pārāmena* para que saíssem desse lugar, assim, resolveram prosseguir viagem mais adiante, complementa minha avó Luisa. Os acontecimentos nessa região ou eventos de práticas ritualistas seria um meio de informar aos grupos estabelecidos antes, para que soubessem da presença dos ancestrais *Kubeo Yuri Pārāmena*, assim como não entrar em conflito. O iminente ataque de seres era o perigo constante, que os *Yuri Pārāmena* era como se fossem os invasores. Os ancestrais dos Kuripako e outros grupos, segundo os narradores, se entrarem em conflitos poderiam trazer consequências irreparáveis para a formação social dos *Yuri Pārāmena* na região.

Minha avó Luisa, ao complementar a narrativa, conta que o lugar de emergência e chegada ao *Wakaipani*, na casa de transformação final, menciona que saíram no Hipana, onde o ancestral, por meio dos rituais de transformação saíram no buraco, de certa forma como seres humanos ainda em formação. A chegada ao *Wakaipani* se deu por meio de um igarapé que dá acesso entre rios Aiari e igarapé Wahuya, onde seria criada a casa de transformação.

¹²¹ *Hārārābo* ou *Kāinedu*: se refere a uma espécie de abelha grande que se encontra na cachoeira da região,

¹²² *Uyaibo* ou *Uyaiu* = se refere a uma espécie de fruta doce (cucura) que servia de alimento para os ancestrais seres da transformação

¹²³ *Boríkabo* ou *Borika tākūwe*; na língua *Kubeo Yuri pārāmena* se refere ao peixe aracu: *Borikaku* = aracu; *tākūwe* = cachoeira; *Koríkabo* ainda se refere a uma pedra representativa desse peixe

¹²⁴ *Pitchaka* = sem tradução (se refere a um tipo bebida caxiri, ancestral).

Por este igarapé que os ancestrais chegaram ao *Wakaipani*, assim como *Põe etawu* navegante na água chegaram pelo igarapé e pela água, conta ainda que por esse acesso saíram do *Haiya* (Aiari), subiram pelo igarapé, atravessaram um rio para outro indicados pelo avô ancestral *Yuri*. Este caminho de até chegar ao território do *Wakaipani*, é uma distância de pelo menos um dia de caminhada rápida, segundo narradores, e esse lugar seria construída a casa de transformação, e assim foi feita a rota final, com uma construção ancestral e mítica maloca ancestral e estabeleceram como território *Yuri Pãramena*.

O narrador aponta a possibilidade de obter mais informações detalhadas sobre a rota da transformação, saga e formação social, ainda que relacionada ao *Wakaipani*, petroglifos e *Yuri Pãramena*, assim como a origem ou formação da teoria do mundo, menciona haver conhecedores dessa narrativa ainda vivos, que poderiam complementar com produção dos registros documentais específicos dos *Yuri Pãramena*.

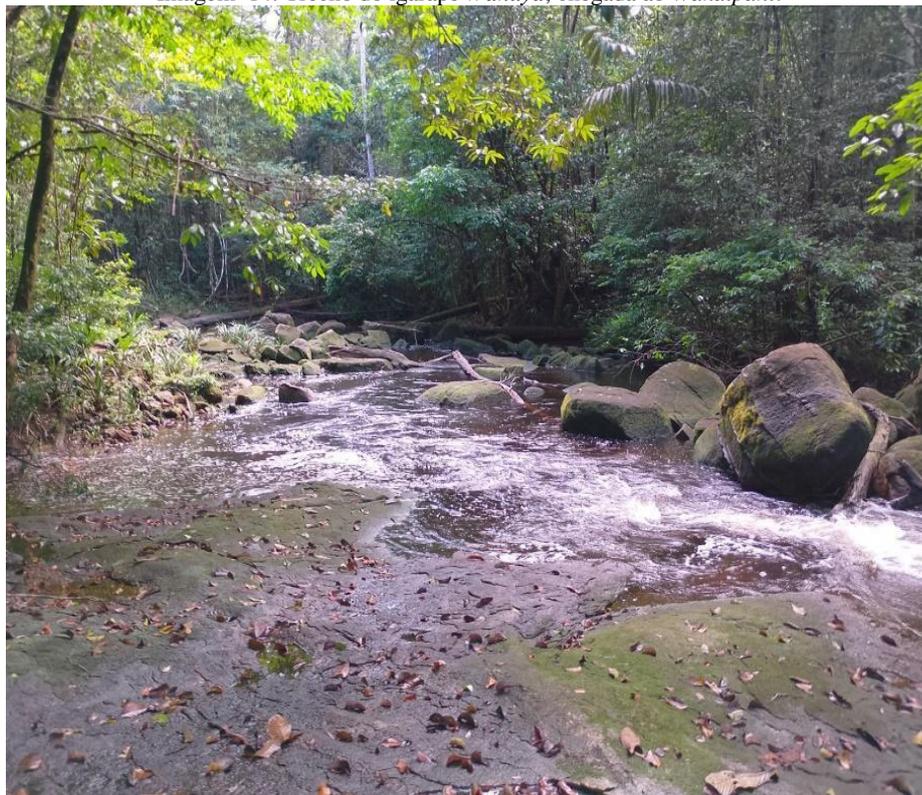
4 CAPÍTULO 3 – WAKAIPANI COMO PÕE ETA KURÁMI

Ao longo do trabalho, o *Wakaipani* foi apresentado como um lugar de grande representatividade ancestral para o povo Kubeo *Yuri Pãramena*, assim como os petroglifos relacionados à narrativa da formação humana, ou seja, como lugar de emergência e transformação. Os narradores, assim como meus ancestrais sempre traziam o *Wakaipani* dentro da contação da mitologia de origem como lugar sagrado com presença viva dos seres ancestrais, especialmente por possuir imagens simbólicas e representativas dos eventos e seres ancestrais.

Como mencionado anteriormente, a região da comunidade Açaí, alto Rio Uaupés, Amazonas, é conhecida pelo povo *Yuri Pãramena* como território dos ancestrais e legado imemorial deixado para esse povo. Além do mais, por possuir histórias de origem desse povo inscrita nesse lugar.

O acesso a este lugar, no momento é difícil, pois, por não receber visita periódica do povo, o caminho dos antepassados está coberto pela mata, que precisa de muito conhecimento da região para chegar a esse lugar. A experiência e vivência de infância nesse lugar permitiu ao meu mateiro conseguir abrir caminho na mata fechada orientado pelo sol e igarapés conseguiu fazer cumprir a missão. O mesmo disse que o acesso ao *Wakaipani* pode ser feito de duas formas, uma rota pelos igarapés (ver imagem 14) e outra pelo caminho, dependendo da época do ano, se é de muita chuva ou verão.

Imagem 14: Trecho do igarapé *Wahuya*, chegada ao *Wakaipani*.



(Foto: autor, dez. de 2024)

Os igarapés que dá acesso a esse lugar são denominados como *Mārākārīya* e seu afluente *Wahuya*, onde está localizado o *Wakaipani*. Atualmente, a ida até esse lugar varia de entre seis e sete horas pelos igarapés e dez horas ou mais de caminhada, da comunidade. Os desafios encontrados no trajeto são, o desaparecimento de trilha dos antepassados, que ao longo dos anos foram sendo tomados pelo mato, e ninguém se interessa pelo menos visitar esse lugar tão importante para o povo. Para chegar a esse lugar precisa de uma pessoa com conhecimento da região e caminho para ser guia e refazer o caminho até chegar ao *Wakaipani*. O interessante de ir a esse lugar, sem ser para pesquisa e estudo, serve como lugar de busca de alimento como caça, pesca e frutas silvestres.

O *Wakaipani* considerado como palco e cenário de eventos da formação humana *Yuri Pārāmena* ainda é considerado como *Põēeta K̄rami* ou *Põēeta Tawá*¹²⁵, e lugar ou espaço sagrado de grande valor simbólico e de relevância na formação da identidade cultural e étnica desse povo. Nesse lugar se concentra os petróglifos considerados simbólicos e representativos

¹²⁵ *Põē eta Tawá*: Se refere ao um lugar, um lugar ancestral ou espaço ancestral: No caso do *Wakaipani*, seria o espaço da casa de transformação ou espaço de transformação para humanos ancestrais por meio das práticas de rituais e benzimentos sagrados com *Buku Põēwā*.

da ancestralidade primordial. As inscrições rupestres surgidas através de eventos da ancestralidade são tidas como parte da narrativa dos eventos ancestrais ocorridos nesse lugar.

De acordo com a narrativa que meus avôs contavam, os demiurgos Kubeo *Yuri Pārāmena* emergiram tirando suas vestes de *Moã Kahea* que vestiam na dimensão da água para a vida na terra como humanos. A esse processo de formação, contava minha avó Luísa, que,

“a partir” da saída da dimensão da água fizeram uma construção ou surgimento da maloca ancestral por meio de seus benzimentos e rituais mediados por avô ancestral, *Yuri*, onde somente esses *Põe etawu* eram capazes de transformar e mudar o mundo de acordo com suas necessidades fazendo as práticas ritualistas de formação nesse lugar, como práticas de *pupuye* para a vitalidade de suas formações e para a proteção de seres espirituais de outras dimensões que tentavam atacar eles para tirar ornamentos sagrados, como por exemplo, seres da floresta, da água e ancestrais de outros povos indígenas. (Luisa em Agosto de 2023).

A realização de cerimônias fazia com que os *Põe etawu* adquirissem vitalidade e força para viver no novo mundo, pois os mesmos estavam no processo de transformação, adaptação e reconhecimento do espaço que estavam ocupando. Esse processo de aprendizado e formação dos *Põe etawu* nessa casa ancestral foi de aprendizado das várias formas de se relacionar com a natureza, outros povos e compreender a teoria do mundo.

A narrativa do *Wakaipani*, como conta minha avó Luisa, os ancestrais “desceram pelos igarapés, saindo do rio Aiari, fazendo o caminho de acesso por meio de um igarapé até o *Wakaipnai*, em busca de território apropriado para se estabelecer neste lugar de moradia para a formação do povo” (em dezembro de 2023).

A filosofia Kubeo *Yuri Pārāmena* tem a compreensão do mundo e da vida por meio dessas mitologias de criação, transformação e seres da transformação que deram origem à vida. Na história de origem do povo Kubeo *Yuri Pārāmena*, o *Wakaipani* como cenário da da formação social a presença dos petróglifos representa mensagens, ensinamentos, orientações e informações para vivência na terra.

Entendem-se o povo *Yuri Pārāmena* que a presença dos petróglifos nesse lugar faz o ser considerado sagrado. O fato de simbologias possuir linguagens ocultas, cujo significado do simbolismo trás a essência do viver dos indígenas, assim como pensar as coisas do mundo, ao traduzir ou interpretar essas simbologias da natureza faz com que seja compreender linguagem ancestral. Na maioria das vezes os intérpretes são os pajés ou sábios das narrativas,

os ditos “especialistas” (BARRETO, 2021, p. 14). Os conhecedores da mitologia e ancestralidade tem conhecimentos das dimensões dos mundos e a presença dos espíritos protetores que usam essências do lugar para promover a manutenção da vida, saúde e bem estar social.

Entendemos que o *Wakaipani* foi cenário de grandes eventos de transformação dos primeiros humanos *Yuri Pāramena*. Segundo narradores ancestrais, como meu bisavô Joanico e avô Elias sempre diziam, os petroglifos surgiram por meio dos feitos ancestrais, como por exemplo, a resistência ancestral, resistência a ataque de outros *Pōe etawu* ou espaço sagrado de transmissão de sabedoria. Nesse cenário entra a luta entre *Piaða*¹²⁶ e *Kawaboru*¹²⁷ (ver imagem 15 e 16). Contava meu avô Elias que essa luta aconteceu durante cerimônia ritualística de práticas de canto e danças realizados pelos ancestrais mestres de cerimônias, ainda que sendo com surras sagradas com *Buku Pōewā*. Essa prática de surra servia como preparação de resistência ao mundo. Desde então essa prática de surra durante o dabucuri com *Buku Pōewā* é o símbolo da relação de respeito com outros, onde com as surras se demonstra a força de igualdade perante o sagrado, uma troca recíproca de respeito, uma surra recebida sempre é dada de volta com mesma quantidade e força.

Imagem 15: Imagem representativa de Luta entre *Piaða* e *Kawaboru*



Foto de José R. Gonçalves, 2024

¹²⁶ *Piaða*: se refere a uma espécie de pássaro que vive na região, mas para a mitologia *Yuri Pārāmena* se refere a um *Buku Pōeku*, ancestral, um guardião e mestre de surras com *Buku Pōewā*.

¹²⁷ *Kawaboru*: na língua Kubeo *Yuri Pārāmena* se refere à ave “urubu rei” ou urubu branco.

Imagem 16: Sinais de surras do Piađa durante a luta entre Kawaboru

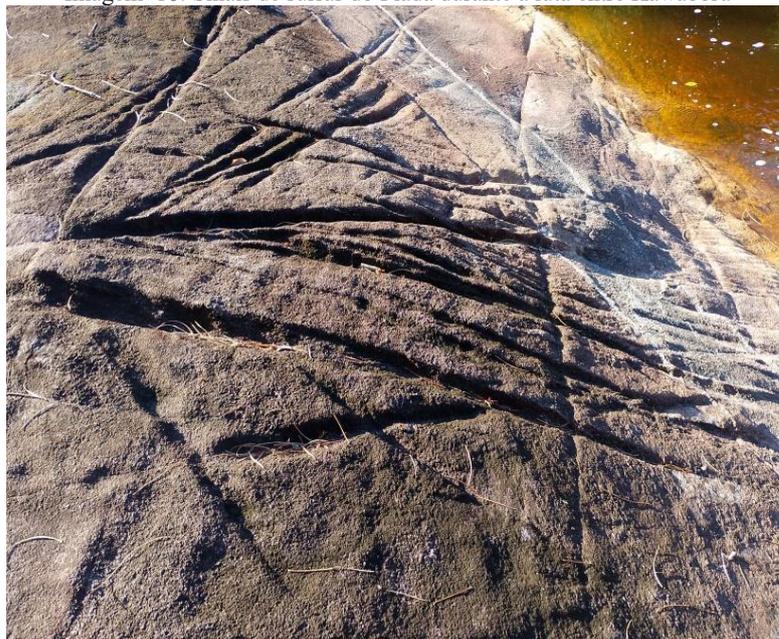


Foto de Jose R. Gonçalves, 2024

A luta entre *Piađa* e *Kawaboru* não foi uma surra de demonstração de força e respeito, mas uma luta de guardião ancestral na defesa de seu povo, que defendeu para que os ornamentos sagrados dos *Yuri Pārāmena* não fossem roubados pelo *Kawaboru*, onde como guardião e mestre de lutas e surra venceu o invasor ou o ladrão dos ornamentos sagrados. A marca dessa luta está visível no *Wakaipani* como mostrado na imagem. Contava meu avô Elias (in memoriam) que esse ser ancestral *Kawaboru* era na verdade chefe de outros povos que queria roubar ornamentos durante as festas onde todos estavam sob efeito do *Mihĩ* durante a luta. Como guardião do povo *Yuri Pārāmena* e mestre de lutas deu surra no *Kawaboru*, assim percebeu que ia ser morto e na ultima instancia se transformou em *Kawaboru* para escapar da morte. Ainda que a luta ocorreu como dizia meu avô Elias, tanto no *Kawarō*¹²⁸ e *Hobórō*¹²⁹ sendo que estes como seres da transformação tinham força e capacidade de transformar em outros seres ou espécies de animais,

As práticas ritualistas que ocorreram na casa ancestral *Wakaipani*, segundo narrador Manoel descreve assim, “a formação dos *Yuri Pārāmena* ao longo da jornada ancestral e no *Wakaipani* foi realizada com as práticas ritualistas sagradas e consumo de *Mihĩ*¹³⁰ (ver imagem 17) e bebidas caxiri tipo *Pitchaka*, que fazia fluir sabedorias aos primeiros

¹²⁸ Refere-se ao “céu”, ou seja, nesse contexto da narrativa a dimensão do céu.

¹²⁹ Se refere a terra, solo ou a dimensão da terra nesse contexto de narrativas mitológicas.

¹³⁰ *Mihĩ*: Na língua kubo se refere a mais conhecida bebida alucinógena Ayahuasca, que “é uma substância psicoativa formada pela decoção do cipó *Banisteriopsis caapi*, conhecido como Jagube, e pela folha *Psychotria viridis*, por sua vez chamada de Rainha. Esse chá tem sido consumido milenarmente pela população nativa amazônica”, (fonte: Wikipédia).

ancestrais”. Ainda sobre essa informação meu ancestral, avô Elias também dizia, que essa prática ocorria com,

Imagem 17: Mihĩ Horóbũ, representação do pote para armazenar Mihĩ



Foto de: Jose R. Gonçalves, 2024

“consumo de *Mihĩ* pelos ancestrais, essa bebida era como forma de fortalecer o corpo, a mente e espírito humano para a vida de desafios, e esse momento de consumo de *Mihĩ* servia para que a sabedoria seja memorizada vinda dos seres ancestrais criadores e também era a forma de conectar com sábios seres, já que os ancestrais mesmos já estavam no processo de formação social”.

Esses eventos de formação dos *Yuri Pārāmena* eram comandados pelos mestres de cerimônias, como cantores e dançantes que acompanhavam rituais de formação. Sobre os mestres de cerimônias de dança e canto, minha avó Luísa diz da seguinte forma, que, ainda lembrando o tempo de viver de verdade, ou seja, onde ainda era possível presenciar a verdadeira prática cultural. Cada povo possuía seus mestres de cantos e danças,

Para nós *Yuri Pārāmena*, os mesmos são conhecidos como *Baḍawu*¹³¹ ou *Baḍa Pōewā*, que esses cantores ao cantarem entoavam sons junto com batida de *Kumabua*¹³² no chão e esse som que davam gosto de ouvir, de memorizar e ao mesmo tempo desvendar mistérios inscritos nas narrativas de cantigas, levando as pessoas presentes ou seu povo ao imaginário da arte de cantar e dançar passos com sons da narrativa simbólica da cultura mítica do nosso povo indígena *Yuri Pārāmena*. (Luisa em agosto de 2023)

A realização de cerimônia ritualística era com a presença dos *Buku Pōewā* e *Harámuā*¹³³, (ver imagem 18, 19 e 20) segundo meu avô Elias dizia que a maioria do tempo era para essas práticas ritualistas para a formação social do povo. Esses eventos eram necessários na era da formação para adquirir força, vitalidade, saberes e conhecimentos, servia para a preparação e permanência dos ancestrais nesse território.

A conquista e a permanência no território do *Wakaipani* pelos *Yuri Pārāmena* não foram fáceis, contava meu avô Elias que durante esse processo de formação, esse território pertencia ao povo Wanano (Kotiria), na responsabilidade do ancestral *Mārākārīku* dos Kotiria.

Imagem 18: Representação de espaço de ritual sagrado com *Buku Pōewā* e surras.



Foto de José R. Gonçalves, 2024

¹³¹ *Baḍawu*: significa cantores e dançantes indígenas ou se refere às pessoas que cantam e dançam durante as cerimônias e rituais nas festas tradicionais de dabucuri. Segundo o interlocutor Manoel *Baḍawu* ou *Baḍa Pōewā* são conhecedores e cantores dos cantos de *Kapiwayá*: uma dança tradicional e cerimonial.

¹³² *Kumabua*: se refere ao instrumento musical feito a partir da árvore embaúba, usado durante as cerimônias de dança e cantos de dabucuri e *kapiwayá*, esse instrumento serve para a marcação de passos através das batidas no chão.

¹³³ *Harámuā*: são os cipós de surras feitas e usadas durante os rituais de *Buku Pōewā*.

Imagem 19: Representação do *harámu*/açoite, ou cipó de surra da dança *Buku Põewã*.



Foto de José R. Gonçalves, 2024

Imagem 20: *Harámũ*, açoites de surras com *Buku Põewã*.



Desenho de José R. Gonçalves, 2025

Os rituais de formação dos *Yuri Pãrãmena* e suas práticas ritualistas com *Buku Põewã* fazia muito barulho e sons, contava meu avô Elias que o som dos *Buku Põewã* dos *Yuri Pãrãmena* fez com que o *Mãrãkãrĩkũ* sentir a presença de estranhos no meio da selva e abrir o caminho para ver o que estava acontecendo dentro do seu território. O caminho aberto por ele

é chamado de *Marãkãrĩya*, agora um igarapé, e subiu nesse caminho com propósito de expulsar os invasores. Ao percorrer esse caminho encontrou algumas dificuldades como, por exemplo, dos ancestrais *Yuri Pãrãmena* que ao perceber a aproximação do *Mãrãkãrĩku* tentaram atrasar o encontro e o processo ritualista de formação, mas como ser da transformação conseguiu passar sem muitas dificuldades.

Ao longo do igarapé *Mãrãkãrĩya* tem a representação dessas armadilhas e lugares de espionagem dos ancestrais *Yuri Pãrãmena* a aproximação do *Mãrãkãrĩku*. Na época de verão é possível ver esses lugares e petroglifos representativos desses eventos. O ancestral *Mãrãkãrĩku* seguiu caminho até chegar ao *Wakaipani* durante as práticas de rituais¹³⁴, mas que esse encontro deu de forma inesperada, de forma que o ancestral *Mãrãkãrĩku* cedeu esse território para os ancestrais *Yuri Pãrãmena* se estabelecerem e usufruir da natureza dentro desse território.

Pela narrativa do *Wakaipani* contava meu saudoso avô Elias que o *Mãrãkãrĩku* se deu o território por uma aliança entre os dois povos na qual teria consideração como “cunhados em comum¹³⁵”. O *Mãrãkãrĩku* percebeu que os ancestrais *Yuri Pãrãmena* estavam no limite de seu território e outros povos, ainda que possuíssem saberes e conhecimentos próprios sagrados como é o caso do ritual cerimonialista com *Buku Põewã*. Durante encontro houve demonstração de prática ritualista de surras sagradas entre *Mãrãkãrĩku* e ancestrais *Yuri Pãrãmena*, após a realização de rituais de chegada de outros povos, numa conversa e outra não poderiam ser deixados de fora, assim formou-se essa aliança, que até hoje os dois povos têm essa aliança de união, confraternização e relação de amizade formada desde ancestralidade.

4.1 O que é possível apresentar a partir dos petroglifos do *Wakaipani*?

Os petroglifos na perspectiva indígena são surgidos ou feitos pelos *Põe etawu* ou seres da transformação e são conhecidas pelas suas representações simbólicas inscritas nas pedras. Ao trazer uma tradução de significados que esses petróglifos possuem, as mesmas entrelaçam a narrativa da grande jornada ancestral do *Põe eta Hiãdokũ*, na qual as simbologias são a representação da ancestralidade e estão inscritas na paisagem. A natureza e suas simbologias

¹³⁴ No momento não pude trazer maiores informações referente a esse encontro dos ancestrais, *Mãrãkãrĩku* e *Yuri Pãrãmena*, pois, tive contratempos com entrevistas e horários marcados com outros conhecedores.

¹³⁵ Ver maiores informações em CABALZAR, A. Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico). São Paulo: Editora da UNESP/ ISA/NuTI, 2008.

contam a história dos povos indígenas, e por meio dessa escrita são trazidas as formas de conceber o mundo, em que, pelas “interpretações por meio de fatos naturais” (Santos Granero, 2006, p. 108), se definem a veracidade da oralidade indígena.

A construção filosófica da teoria do povo Kubeo *Yuri Pārāmena* sobrevém a princípio no mito de origem, rotas de transformação, casas ancestrais e a formação do povo, sobretudo debruçam-se sobre os petróglifos do sítio *Wakaipani*, localizado do igarapé *Wahuya*, próximo a comunidade Açaí, Alto Rio Uaupés/Am. Os petróglifos, no entanto, fazem parte da história indígena, e esses possuem mensagens ocultas, informações que trazem a compreensão do mundo na linguagem simbólica. As interpretações feitas pelos anciões sábios ou conhecedores das narrativas mitológicas ancestrais figuram-se na formação dos saberes e conhecimentos, ainda que para a organização social. As inscrições que aparecem como figuras representativas da ancestralidade são sagradas ao povo, de fato possui relação significativa para o viver. Nesse sentido,

A maneira pela qual a mito-história é estruturada e memorizada, e com a maneira pela qual está pode se manifestar também em diferentes formas materiais, “não verbais”, isto é, “como formas verbais e não verbais se relacionam e operam juntas enquanto sistema integrado”, e “em como isso pode nos ajudar a compreender as ideias indígenas de tempo e história, e em como formas orais e gráficas tradicionais perpassam documentos escritos mais recentes”. (PEDROSO e ANDRELLO, 2014, p, 525-526)

Por possuir formas de compreensão das histórias dos povos indígenas, ainda que como “escrito nas pedras” para os povos Kubeo *Yuri Pārāmena* é conhecida como “*Kurāboai Toiwaiye*”¹³⁶, e como feitas pelos Põe etawu, ainda que essas simbologias representam a presença viva da ancestralidade primordial.

Os petróglifos do *Wakaipani* como mencionado anteriormente são de grande representatividade para o povo Kubeo *Yuri Pārāmena*, que ao narrar a história de origem desse povo os anciões sempre trazem as formas de compreender o mundo, assim como a origem lugar de transformação e as simbologias que mantêm a representação dos eventos ancestrais. Para elencar essa compreensão no nosso trabalho escolhemos os três epistemes que possuem uma relação intrínseca com o *Wakaipani*. Por meio do pensar indígena e trazendo contribuição com trabalhos de observações não indígenas que dão uma compreensão quanto às formas de tratamento metodológico para estudo, ainda que nesse momento trazemos

¹³⁶ Na língua Kubeo *Yuri Pārāmena*, os *Kurāboai Toiwaiye* é: *Kurāboai*=nas pedras; *Toiwaiye*: escrito, portanto “escrito nas pedras”.

essa breve discussão sobre a ancestralidade, representação do lugar sagrado e os petroglifos como principais fontes das narrativas e representações simbólicas desses eventos primordiais.

4.1.1 A Ancestralidade

A ancestralidade para os povos indígenas sempre está presente nas narrativas e suas representações trazem uma visibilidade a esses eventos primordiais por meio da representação dos petroglifos nos lugares de passagem dos *Põe etawu* desde a grande viagem do *Põe eta Hiadokũ* ou Cobra Canoa da transformação. Ao trazer essa jornada ancestral são apresentadas as formas pela qual surgiram as representações simbólicas da ancestralidade presentes na natureza,

as narrativas que falam de “um movimento primordial ao longo dos rios da região, através do qual a humanidade se transformou no que é, deixando atrás de si o mundo subaquático no qual paulatinamente ganhou força e forma”. Isto é, trata-se da história da viagem mítica da cobra-canoa ancestral, “que conduziu os avós longínquos dos grupos indígenas a seus territórios atuais”. Ao longo de seu movimento pelos rios, por meio de sucessivas paradas em locais denominados “Casas de Transformação”, ocorrem os processos de conformação e diferenciação das primeiras pessoas (os ancestrais) que engendram as atuais diferenças entre os povos e os sibs (clãs) da região. (PEDROSO e ANDRELLO, 2014, p. 152-153)

A história dos povos indígenas e seus registros ao longo dos anos vem sendo “guardados” na oralidade e nas representações simbólicas inscritas na natureza. Apesar de serem feitos os estudos e pesquisas sobre povos indígenas, suas origens, formação humana e social ainda não são explicáveis para os próprios pesquisadores, pois cada povo indígena ou as etnias têm as suas mitologias de origens que narram os seus tempos primordiais de origem e formação de seus povos.

Ao estudar a cronologia da origem dos povos indígenas ainda é fragmentada, poucos detalhes são mantidos e trazidos pela oralidade, no entanto, com a apresentação das mitologias que descrevem o processo da criação e presença de lugares como espaço de surgimento e transformação humana, onde as simbologias rupestres presentes asseguram com entrelaçamento das narrativas e registros desses acontecimentos.

Sobre a ancestralidade dos povos indígenas e sua relação com percepções do mundo e origens, o (CLASTRES, 1980, p. 70) assinala que,

[...] sendo que numerosos mitos contam as metamorfoses de humanos em astros; designam igualmente os fenômenos naturais violentos como o trovão, a tempestade, o raio. Com muita frequência os nomes dos deuses referem-se não à ordem da natureza, mas da cultura: fundadores míticos da civilização,

inventores da agricultura, heróis culturais às vezes destinados, aliás, depois de cumprida sua tarefa terrestre, a serem corpos celestes ou animais.

Como mencionado anteriormente, a vida dos povos indígenas é movida pelas crenças nas histórias mitológicas presentes na natureza ocultamente, na qual ao narrar as histórias primordiais pode se conectar com o que está por trás das simbologias da ancestralidade e trazer informações ou mensagens ocultas presentes na natureza. Nesse sentido não é somente as mensagens ocultas podem ser revelados, mas outras mensagens que a natureza emite como alerta para os povos indígenas, como por exemplo: de prever chuvas com canto dos pássaros e ter sonhos de água, o que é bom para caça e pesca; nesse caso é ver ou carregar gente morta; prevenção de acidentes; brincar com tinta vermelha como urucum ou carajuru, entre outras informações que podem ser interpretadas pelos anciões.

Como essas relações à natureza que proporcionam o sentido da vida e crença nas divindades da natureza e seres criadores. O povo Kubeo *Yuri Pārāmena* nesse sentido ainda mantém o maior respeito à vida na natureza e prática humana com suas práticas culturais, as crenças nas mitologias sagradas, representatividade mítica e seres do universo *Yuri Pārāmena*. Os *Yuri Pārāmena* não se diferenciam muito das outras etnias nas formas de contar viagens primordiais, formação e transformação dos primeiros humanos por meio de um ser criador do universo com todas as formas de vida na terra. Por meio da história de origem, a criação ou construção ou surgimento das casas ancestrais e formas de saberes são apresentadas, e vejamos:

Ao contar os mitos, isto é, os kihti, começou com a origem do mundo, dos seres do mundo primordial e sua organização espacial. Ao narrar a origem do mundo, descrevia de maneira detalhada a ação do demiurgo, fazendo analogia com o engenheiro civil, visto que cada parte da estrutura do mundo terrestre, selada com nome, fora fixada no lugar exato e com função específica pelo mestre de obra, o que resultou numa plataforma terrestre.... (MONTARDO e RUFINO, 2017, p. 154).

De acordo com Lana (1980 e 2021) e Dutra (2018), as casas transformadoras colocadas servem também como casas ancestrais possuidoras de saberes sagrados, assim como possuir representação de ser criador na qual denominam esses seres como criadores, que através de seus feitos sobre o mundo permitem captar a consciência coletiva, a visão do mundo e o conhecimento da natureza como feito de criadores. Os seres criadores minha avó Luisa diz que são os *H̄menih̄na par̄é k̄wariw̄*¹³⁷,

¹³⁷ *H̄menih̄na par̄é k̄wariw̄*: se refere aos seres espirituais que possuíam poderes ou capacidades de criar ou transformar o mundo como transformar em animais e entrar na outras dimensões ou mundos.

Sendo assim, a forma de ver o mundo dos Kubeo *Yuri Pārāmena* é por meio do seu criador ancestral, nesse caso o *Yuri*, o guardião que acompanhou desde a viagem na canoa da transformação, saga ancestral e emergência no Wakaipani. Ainda que tenha a representatividade na condução espiritual e conexão com o mundo terrestre e as dimensões, ao contar a histórias da ancestralidade indígena e sua formação social traz uma organização de rituais que foram realizados para a vitalidade ancestral para serem seguidos para o bem viver do povo. Com esses feitos ritualísticos a história é uma cidade viva desse povo, dessa forma, “a história é constituída de valores morais, éticos, familiares, sociais e políticos. Além disso, a história mostra como as relações Inter-étnicas devem ser vivenciadas, construídas e reconstruídas ao longo da nossa existência” (DUTRA, 2018, p. 17-18).

A criação do mundo como parte da formação e organização social tem muito a ver da existência do ser criador, e os povos indígenas, ao trazer as histórias da formação do povo, sempre apresentam as narrativas primordiais,

[...] remetem ao pré-social, ao meta-social: são obras dos que precederam os homens num tempo anterior ao tempo humano, são obra dos antepassados, e o mito, corno relato do gesto fundador da sociedade pelos antepassados, constitui o fundamento da sociedade, a compilação de suas máximas, de suas normas e de suas leis, o conjunto mesmo do saber transmitido aos jovens no ritual de iniciação. (CLASTRES, 2004, p. 80)

As tradições culturais Kubeo *Yuri Pārāmena* com suas práticas de rituais sagrados como o dabucuri com *Buku Pōēwā* é a representatividade de ancestrais presentes. No sentido da compreensão do mundo encontra-se em constante conexão com saberes ancestrais e espíritos guardiões, que esses permanecem como elementos simbólicos da natureza, assim o *Piāđá*¹³⁸, para os *Yuri Pārāmena* é o guardião, mestres de surras sagradas e protetor das casas ancestrais sagrados que guardavam ornamentos sagrado dos *Pōe eta wu*.

A ancestralidade como a existência viva dos *Pōe etawu*, encontro ou as visitas dos ancestrais a seus descendentes, de acordo com os conhecedores Kubeo *Yuri Pārāmena* acontecem em algumas épocas do ano como exemplo na época de *Pāmu Rumu*¹³⁹ época de ocorrência de tempestades com raios e trovões ou em eventos em que são realizados eventos sagrados, como a dança e rituais com *Buku Pōēwā* e realização de ritual de passagem e o

¹³⁸ *Piāđá*: se refere a uma espécie de pássaro que vive na região uapuesiana. para os *Yuri Pārāmena*, é o grande guardião do povo, guerreiro protetor, ainda que seja um do *Buku Pōewā* considerado como mestre de surras sagradas. Na narrativa do *Wakaipani* é o que lutou contra os ataques de invasores que queriam roubar ornamentos sagrados da vida do *Yuri Pārāmena*.

¹³⁹ *Pāmu Rumu*: Para os *Yuri Pārāmena* se refere à “época de tatu”, uma época do ano onde há grande quantidade de tempestades, raios e trovões (durante a viagem dos ancestrais).

tempo quando os conhecedores e sábios estão a falecer, recebem visitas de seus antepassados, que nesse momento a porta da maloca da imortalidade está aberta para receber um novo membro de seu descendente, no caso o *Wakaipani* é uma das casas ancestrais.

4.1.2 Lugar sagrado e os *Yuri Pārāmena*

Os lugares sagrados para os *Yuri Pārāmena* têm sua importância imemorial na representação à origem da vida, espiritualidade, onde este lugar está diretamente ligado às a formação da vida e apresentada por meio das simbologias da ancestralidade que representam eventos ancestrais e visíveis. Isso significa que “do mesmo modo que os cristãos e outras religiões contam suas histórias da criação e a origens do mundo, os povos indígenas do Uaupés e do Alto Rio Negro também tem suas histórias de criação e histórias da origem do mundo” (DUTRA, 2018, p. 16).

Os lugares surgidos da ancestralidade são considerados sagrados para os *Yuri Pārāmena*, e sempre serão sagrados enquanto os conhecedores repassarem esses conhecimentos aos descendentes ou aqueles que compreendem a importância de ver o mundo dos povos originários e o que a eles representam esse lugar. Sendo assim, um sagrado da ancestralidade, ao chegar nesse lugar sem permissão é invasão e a pessoa pode receber castigo por isso. Para chegar a um lugar considerado sagrado, pela experiência própria, (PEDROSO, 2019 p. 294) relata uma expedição feita por ele a um lugar sagrado do povo Kubeo, o sítio *Wakaipani* da seguinte maneira:

Ao chegar no lugar da transformação, *Wakaipani*, uma imensa laje de pedra coberta por petroglifos, Jaime iniciou uma apresentação formal com os “donos” e “cuidadores do local”. Seu objetivo era anunciar a nossa chegada de maneira correta, para que tudo corresse bem durante a nossa estadia como mostrou Cayón (2010) em sua pesquisa com os makuna, os lugares sagrados dos povos Tukanos são locais de poder muito importantes, constituem a base do trabalho xamânico. Cada sítio ou lugar tem sua própria história de formação que fundamenta seus poderes, bem como possuem espíritos cuidadores ou animais protetores que podem fazer muito mal a pessoas indesejadas que adentrem o local se certa ética não for observada pelo visitante. Sendo assim, como já apontei ao discutir a categoria de dono para realizar atividades em *Wakaipani*, era necessária uma mediação com estes “espíritos donos”, foi o que Jaime fez.

O *Wakaipani* é um lugar sagrado que faz parte da mitologia de origem e de transformação do povo *Yuri Pārāmena*. Ao tratar do *Wakaipani* traz um esboço da riqueza imemorial e não se limita apenas de narrativas de origens, mas também relacionados aos rituais, danças, benzimentos e riquezas da arte petroglifos, pedras simbólicas, lugares e cachoeira como lugar de emergência dos demiurgos *Yuri Pārāmena*.

Ainda sobre a ancestralidade dos povos indígenas é fundamental lembrar que a territorialidade pode ser caracterizada como espaço para a vivência e assegurada pela sacralidade de suas origens por meio do lugar de emergência onde os primeiros humanos estiveram saindo da dimensão dos *moãwh* ou “casas dos peixes, localizadas nas cachoeiras no fundo dos rios.” (JESUS et al, 2018 p. 64). Que ao emergir da dimensão da água para a terra, se transformaram em humanos ancestrais, com vida de pensar, saberes e conhecimentos das práticas ritualistas de aquisição da vitalidade de sobreviver usufruindo da natureza. Assim como conta minha avó Luisa, que,

por vezes, os lugares sagrados foi criado ou surgiu também por feito dos seres ancestrais criadores do universo, esses pensaram aos seus netos que, para a utilização posterior serviria como lugar onde os seus descendentes pudessem sobreviver aproveitando com materiais da natureza como alimentação e conviver ou comunicar com seres de outras dimensões, obter apoio e promover o bem estar social do povo atendendo de acordo com as suas necessidades, como nossos antepassados aprenderam a fazer roça e viver, fazer remédios e pegar vários tipos de frutas silvestres para comer e rio para pescar peixes e outros tipos que precisamos como povo Pãmiwã. (Luísa, em agosto de 2024).

A compreensão do lugar ou ambiente de emergência dos ancestrais a terra é compreendida como *Põe eta tawa*, ou lugar de sua origem, ainda como um espaço do cosmos, mitos e simbologias ancestrais com significados imensuráveis de informações históricas que faz de um povo a viver de suas tradições e crenças. Sobre a forma como são concebidas as simbologias presentes na natureza vai muito além de interpretar as mitologias de origem e formação.

Para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam. No território, uma montanha não é somente uma montanha, ela tem um significado e importância cosmológica sagrada. Terra e território para os índios não significam apenas o espaço físico e geográfico, mas é toda simbologia cosmológica que carrega como espaço primordial do mundo humano e do mundo dos deuses que povoam a natureza. (BANIWA, 2010, p. 6).

Em sua ontologia, o mundo indígena, não é igual como uma afirmação de uma epistemologia ocidentalizada, é muito diferente. O Compreender que cada povo originário tem ou segue é um modo de conceber seus conhecimentos e saberes próprios de sua etnia. Sob o olhar de um indígena compreende dessa forma que “esse conhecimento é centrado numa compreensão particular da teoria do que é o corpo e a sua constituição” (BARRETO, 2021 e 2022).

Para compreender o sagrado da ancestralidade do povo Kubeo *Yuri Pārāmena* delineamos os petroglifos, que estes narram os acontecimentos que incidiram os eventos com seres mitológicos da transformação ou *Põē etawu*, que assim surgiram a “magia que envolve os lugares sagrados” onde habitam seres ocultos, como os espíritos sábios dos “borum velhos” (Makhián) é vivida através dos sinais de sua existência, marcada através de outra linguagem, visual, misteriosa e simbólica” (BAETA e MATTOS, 1994, p. 314).

Ainda sobre o espaço do sagrado, a minha avó Luísa diz o seguinte, que,

para os indígenas Kubeo ou “*Pāmiwā* que lugar sagrado é ancestral, pois são lugares onde aconteceram eventos ancestrais ou onde os seres *Põē etawu* fizeram alguma coisa, uma parada ou ritual durante a viagem ancestral ou são lugares onde ocorreram a formação ou transformação dos povos indígenas, esses são os lugares onde a gente vê durante as viagens ao longo dos rios, nas cachoeiras, e montanhas que esses são casas de seres *Põē etawu*, que estão localizadas nas regiões estratégicas do mundo, mundo dos *Põē etawu Pāmiwā*. (Luísa em dezembro de 2023)

Trazendo essa colocação da conhecedora Kubeo *Yuri Pārāmeko*, percebemos que a representatividade do lugar sagrado é encontrada para que os indígenas mantêm suas tradições culturais étnicas relacionadas à teoria do mundo, onde a natureza é testemunha milenar das gerações e guardiã das memórias de tempos imemoriais de um povo.

Para que assim tenhamos uma compreensão mútua da significação e reavivamento das memórias ancestrais, um passo importante e parece ser necessário valorizar as histórias da criação e manter viva e mantida a oralidade. Ao transmitir saberes e conhecimentos, evidentemente, vem com a preservação e respeito aos lugares sagrados com suas simbologias expressas nas artes petroglifos desses locais como sendo narrativas mitológicas das populações indígenas.

4.1.3 O que são os petroglifos para os *Yuri Pārāmena*

Ao falar sobre os petroglifos *Yuri Pārāmena*, apresentamos o sítio ancestral e arqueológico, o *Wakaipani*, relacionado aos Kubeo *Yuri Pārāmena*, localizado na região da comunidade Açaí, Alto Rio Uaupés/Am, é um lugar que tem uma riqueza de informações da ancestralidade desse povo, como por exemplo, a representação dos eventos da ancestralidade, a formação dos primeiros humanos que emergiram nesse lugar, ou se moveram durante o processo de transformação em humanos na sua emergência do mundo aquático para a vida na

terra tirando *Moãwñ Kaheá*¹⁴⁰ ou saíram do *Mõãwñ kñrãmi*¹⁴¹ para a terra. De acordo com meus saudosos avôs o *Wakaipani* é o “segundo lugar ou de *Põẽ eta tawá*¹⁴²” de origem, na qual trata do lugar onde os ancestrais tiraram suas *Moãwñ kaheá* para a formação humana” (Joanico e Elias in memoriam).

Sobre a narrativa do *Wakaipani*, meus bisavô Joanico e avô Elias diziam na infância, que a história desse lugar é a história real da origem do nosso povo *Yuri Pãrãmena*, que o lugar em si faz parte da construção da narrativa de origem, transformação, sagas, resistência e ainda mais na formação do povo Kubeo *Yuri Pãrãmena* para a humanidade, que por meio dos rituais de formação e benzimentos fez surgir à produção dos saberes e conhecimentos para a sobrevivência dos primeiros humanos Kubeo *Yuri Pãrãmena* na terra. Os petróglifos, no entanto vistas por narradores e conhecedores Kubeo *Yuri Pãrãmena* estão relacionados à ancestralidade e vista por meio da narrativa da transformação, que com símbolos representativos gravados nas lajes das pedras do *Wakaipnai* as figuras narram os acontecimentos ancestrais que ocorreram nesse lugar.

Como mencionado anteriormente, os petróglifos como parte da representatividade da ancestralidade do povo Kubeo *Yuri Pãrãmena* estão presentes no sítio *Wakaipani*. Ali se acredita que está a representação dos primeiros humanos que surgiram ou se transformaram em pessoas humanas emergindo das águas nesse lugar. Por meio dessas artes, no caso dos petróglifos a ancestralidade é exposta com simbologias gravadas nas pedras. Apresentando por meio das imagens, acontecimentos que ali advieram. Nesse sentido, sobre a presença dos petróglifos (TUYUKA e VALLE, 2019, p.20) discorrem que, “são marcadores de viagens dos Pamuri Basuka no passado e constituem uma historiografia visual (um registro da história feito visualmente) na jornada da Transformação.”.

A contação de histórias de origem por meio dos petróglifos do lugar significa ou representa para a sociedade indígena uma representação evidente do mito e história, ainda por conter mensagens ou linguagens que podem ser interpretadas pelo povo. Para (PEDROSO E

¹⁴⁰ *Moãwñ kaheá*: Significa peles de peixe ou vestes de peixes, trata-se das vestes aquáticas dos ancestrais que vestiam durante o processo de formação ou durante a viagem ancestral, dentro da Cobra Canoa da Transformação pelos rios Rio Negro, Uaupés e Aiari.

¹⁴¹ *Mõãwñ kñrãmi*: casa dos seres peixes, ou lugar onde habitam seres peixes, que na narrativa de origem os seres ancestrais se vestiam de peixes para navegar na dimensão dos seres peixes.

¹⁴² Os interlocutores deste trabalho ao tratar o *Wakaipani* como segunda origem, esse lugar então seria de transformação uma casa de transformação, de *Mõãwñ* para humanos ancestrais. No caso, a primeira origem ou surgimento dos ancestrais Kubeo *Yuri Pãrãmena* seria na cachoeira do Hipana, no alto Rio Aiari.

ANDRELLO, 2014 p, 525-526), sucedem como também de estudo das linguagens verbais e não verbais conforme colocado aqui em que,

A maneira pela qual a mito-história é estruturada e memorizada, e com a maneira pela qual está pode se manifestar também em diferentes formas materiais, “não verbais”, isto é, “como formas verbais e não verbais se relacionam e operam juntas enquanto sistema integrado”, e “em como isso pode nos ajudar a compreender as ideias indígenas de tempo e história, e em como formas orais e gráficas tradicionais perpassam documentos escritos mais recentes”.

A cultura indígena é simbólica, por estar associada a lugares, cenários, objetos que remetem à sua originalidade e seu povo na construção de uma sociedade organizada, de acordo com seus modos de vida, saberes e conhecimento sobre o mundo. Conforme (TUYUKA E VALLE, 2019, p. 31), “para se entender de maneira mais profunda a arte rupestre teria que se entender, antes de tudo, o pensamento indígena sobre “Utã Wori”, “escrito nas pedras””.

As características visuais das artes petróglifos aparecem no formato de figuras humanas, não humanas com seus acessórios, formatos de mãos e traços geométricos, linhas sobre pedras, a esse respeito para (TUYUKA E VALLE, 2019, p.28), a Arqueologia, enquanto ciência busca estudar “a classificação formal da arte rupestre, de carácter arqueológico, colocando de maneira muito resumida, é a identificação de diferenças e semelhanças entre as formas, os temas e as técnicas pelas quais os petróglifos e os pictogramas foram feitos”.

A ancestralidade mítica, por meio dessas representações simbólicas visíveis por nós como os petróglifos ao traduzirem contam mais ou menos como foram os eventos primordiais. Assim, como os anciões conhecedores *Yuri Pãrãmena*, ao contarem a narrativa do *Wakaipani*, trazem consigo não somente uma história oral, mas uma relação com os petróglifos presente nesse lugar que faz parte dessa narrativa de origem.

Não há confusão para os indígenas sobre as narrativas míticas e as narrativas históricas, visto que as narrativas diferem-se quanto ao estilo, ao conteúdo e as relevâncias no mundo contemporâneo. De uma maneira geral, os argumentos de (Stephen Hugh-Jones, 1988) apontam para compatibilidade mútua entre mito e história que coexistem como dois modos separados e complementares de tratar o passado. Tal ponto deve ser ressaltado uma vez que as sociedades indígenas foram amplamente consideradas como possuidoras de uma visão cíclica do tempo cuja história é dominada por um modo mítico de pensamento ou que passa a existir somente após o contato traumático com os não indígenas. (RODRIGUES in SOUZA e GUEDES, 2012, p. 71)

Sendo assim, a forma verdadeira de compreender a os petroglifos rionegrinos relacionada às narrativas indígenas como mencionado anteriormente precisa muito mais além da pesquisa arqueológica ocidental, ou seja, onde os estudos arqueológicos e suas metodologias não alcançam dentro da alma indígena, para esse fim de estudo,

o único caminho possível de continuar um tipo de estudo como esse teria que ser a partir de uma aproximação com os conhecedores indígenas amazônicos para que eles pudessem avançar o conhecimento onde a arqueologia ocidental não conseguia mais prosseguir. (TUYUKA e VALLE, 2019, p. 31)

Partindo no modo de pensar dos povos indígenas sobre os petroglifos relacionados com a narrativa ancestral e a mitologia de origem, o *Wakaipani*, nesse caso podemos considerar como uma grande “casa ancestral”, ou seja, uma casa de transformação possuidor da fonte de origem de todos os saberes e conhecimentos da teoria do mundo *Yuri Pārāmena*.

O *Wakaipani* como casa ancestral, como contavam os anciões Joanico Rodrigues e Elias Gonçalves, no *Põeeta R̄mm̄* era o centro das práticas ritualistas de formação, e guardava todos os seus ornamentos dos antepassados sagrados e cobiçados pelos seres da transformação de outros povos, além de seres da dança sagrada, os *B̄kk̄ Põẽwã*, também com seus enfeites ancestrais, pinturas, desenhos simbólicos e representativos do mundo sagrado e da casa, além das características dessas pinturas sagradas¹⁴³.

Os primeiros humanos *Yuri Pārāmena* que emergiram nesse lugar eram irmãos, que emergiram no mesmo lugar. Pela narrativa do *Wakaipani* apresenta o processo de separação entre irmãos em clãs, que se dominam como *Yuriwawa* e *Yuremawã*. Os ancestrais, como diz minha avó Luisa, que esses eram *Põe etaw̄* e seres mitológicos possuidores de *Parué*¹⁴⁴ que faziam percorre por todo o universo em poucos tempos e comunicar entre o ser criador e guardião como casas ancestrais.

Os petróglifos do *Wakaipani* para o povo Kubeo *Yuri Pārāmena* são as formas dos ancestrais de deixar um legado e riqueza de vida no mundo a seus descendentes, e a forma simbólica de representar a sua origem é a narrativa contar como aconteceram esses eventos ancestrais desde a primeira viagem do *Põe eta Hiadokũ* ou a Canoa da Transformação da humanidade que deu origem ao povo Kubeo *Yuri Pārāmena*.

¹⁴³ Sobre as pinturas sagradas meus ancestrais não deram maiores detalhes, de forma que passariam mais detalhes mais à frente na idade certa, de fato não ocorreu.

¹⁴⁴ Parué: força, coragem ou capacidade de poder transformar ou modificar o mundo.

Esse legado simbólico, atualmente, é um registro de uma narrativa ancestral vinculada à origem, formação social, eventos ancestrais ou como mensagens que podem ser interpretadas como práticas de comportamento social *Yuri Pārāmena*. Além do mais, é vista como uma forma da presença viva de continuação de saberes ancestrais repassados por meio de via oral entre as várias gerações.

Ao estudar os petroglifos estamos muito além de somente decifrar os desenhos, mas uma abordagem entre a ancestralidade, lugares e passagem ainda que os lugares onde se encontram as simbologias rupestres que permitem trazer uma explicação sobre essas relações que movem o viver indígena.

Um primeiro aspecto destacado é que os petróglifos fazem parte de um conjunto de marcas e acidentes geográficos visíveis no território, como cachoeiras, serras, lagos, afloramentos rochosos no leito do rio ou fora dele. Marcas na paisagem atribuídas a acontecimentos na origem do mundo. Para os povos Tukano Orientais que habitam a bacia do Uaupés e Piraparaná, a narrativa de origem da humanidade tem como fio condutor a viagem primordial da Cobra da Transformação, que faz a transformação de peixe em gente. Narrativas que dão sentidos aos contornos e elementos do território, especialmente o curso dos rios – passando pelas casas de transformação, os locais onde esses povos surgiram, emergindo da vida aquática à terrestre, e começaram a ocupar até chegar onde vivem atualmente. (CABALZAR in KOCH- GRÜNBERG, 1907, p. 11).

A natureza possui histórias que podem ser traduzidas por meio de desenhos simbólicos que a maioria dos povos indígenas entendem como ancestralidades e sagrados conectados com as casas de transformação, e sendo considerados como parte da narrativa de origem. Essas narrativas para o povo Kubeo *Yuri Pārāmena* estão inscritas por meio das artes petróglifos do sítio *Wakaipani* na região da comunidade Açaí, Alto Rio Uaupés, Amazonas, ainda tem outros lugares na mesma região que possui simbologias da era da formação humana.

Tendo, por esse motivo, a sua importância imensurável que precisa ser valorizada. É preciso também que haja o reconhecimento do *Wakaipani* como sítio arqueológico dos *Pāmiwã Yuri Pārāmena*. E, por fim, que seja dada a devida visibilidade e conservação desse sítio arqueológico, artes rupestres, petróglifos como narrativas ancestrais de um povo. Povo que tem por base a oralidade. Mas que, por vezes, tem também seus registros das histórias de tempos imemoriais inscritas na natureza.

A essa altura percebemos, então, que os povos Kubeo *Yuri Pārāmena*, no entanto os moradores da comunidade Açaí, Alto Rio Uaupés, Amazonas, têm uma relação intrínseca

entre os três epistemes que entrelaçam na forma de realizar estudo sobre o *Wakaipani*, como por exemplo, a ancestralidade, representação do lugar sagrado e as simbologias petroglíficas.

O *Wakaipani*, portanto como mencionado ao longo do texto é um lugar considerado sagrado, visto que por possuir petroglifos nesse lugar indica que aconteciam eventos ancestrais sagrados para a formação humana por meio dos rituais e cerimônias. Como representação da casa ancestral, ou ainda casa ancestral mantém viva as essências que movem o pensar *Yuri Pārāmena*, quando chegamos a esse lugar sentimos o vento nos dando boas vindas, sentimos a radiação dos espíritos desse lugar, arrepios que faz sentir que estamos sendo observados, ainda que os sons das cachoeiras cantam nos nossos ouvidos, vozes da natureza como músicas aos nossos ouvidos. Contava meu avô Elias (in memoriam) que o lugar como palco dos eventos de formação por meio dos rituais com *Buku Pōēwā*, sendo que ali estão presentes, adormecidos nesse palco esperando que povo *Yuri Pārāmena* faz acordar para que seja para a realização do despertar ancestral.

As imagens 21, 22, 23 e 24 a seguir também são de grande representatividade dos seres ancestrais da transformação, os mesmos fazem parte dos petroglifos do *Wakaipani*.

Imagem 21: petroglifos do Wakaipani.



Foto de José R. Gonçalves, 2024

Imagem 22: petróglifos do Wakaipani,



Foto de José R. Gonçalves, 2024

Imagem 23: petróglifos do Wakaipani

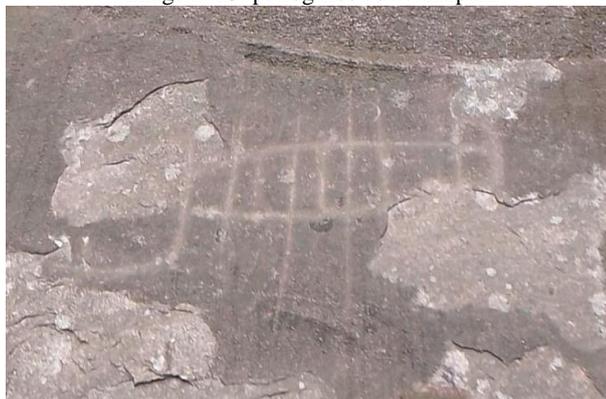


Foto de José R. Gonçalves, 2024

Imagem 24: petróglifos do Wakaipani



Foto de José R. Gonçalves, 2024)

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo buscamos em primeiro momento apresentar os petroglifos do *Wakaipani* relacionados à história de origem dos *Yuri Pārāmena*. O estudo nesse caso trouxe na primeira etapa quem é o autor que traz essa história da ancestralidade sagrada ao conhecimento da ciência, crescemos com autor passando por ritual de passagem com *Buku Pōewā*, nessa trajetória vivemos o modo cultural e tradicional *Yuri Pārāmena*. Com linguagem voltada ao próprio povo em estudo, sentamos no banco de escuta para ouvir histórias. Para apresentá-la o contexto do estudo trouxemos o modo como foram vistos pelos ñarānaviwa, onde à arte rupestre foi tratado pelos não indígenas com suas teorias que deixaram descrédito aos povos indígenas, no caso, os petróglifos, mas que, por outro lado bom do ruim, os trabalhos têm relevância documental e histórica dos povos indígenas.

Ao trazermos uma abordagem arqueológica voltada as perspectivas indígenas somos levados para além de estudos classificatórios, de observação e interpretação das simbologias rupestres, pois para os indígenas são de representatividade primordial, tratamos como simbólicas, mágicas e mitológicas, pois são ligadas às narrativas de origem e formação dos povos indígenas. Neste trabalho fizemos uma introdução do estudo da filosofia indígena, assim trazendo relações que os indígenas podem trazer a partir dos petroglifos, os mais específicos elencados foram a ancestralidade, representação do lugar sagrado e simbologias rupestres, no caso, os petroglifos como parte da narrativa de origem e representação dos ancestrais *Yuri Pārāmena*.

Apresentamos então uma visão geral sobre as simbologias rupestres no Brasil, na região Amazônica e no Rio Negro, ainda mais na contribuição dos interlocutores Manoel e Luisa e memória dos meus ancestrais Joanico e Elias (in memoriam) para a filosofia *Yuri Pārāmena*. Trouxemos uma breve análise sobre estudos dos ñarānaviwa (branco/não indígenas) sobre as inscrições petrográficas no Brasil, partimos para a região amazônica com os estudos realizados nessa região como uma abordagem de estudos de classificação para uma compreensão de cada região e dos povos indígenas.

No Rio Negro, apresentamos a introdução dos estudos ocidentais e indígenas trazendo para uma nova forma de traduzir o real significado dos petroglifos aos povos indígenas. Dessa forma, as inscrições rupestres gravadas nas pedras para os indígenas promovem uma compreensão dos lugares considerados sagrados, como vimos sobre as casas ancestrais,

passagem dos ancestrais e que as mesmas narram uma história ancestral quanto entrelaçam com as narrativas dos eventos ancestrais.

Percebemos que os saberes e conhecimentos indígenas estão presentes nos petroglifos, cabe aos conhecedores das narrativas, explorar e traduzir a partir das narrativas de como tecem nas formas de compreensão do mundo, do viver e ainda na manutenção da saúde do corpo e mente, por meio das fórmulas de *pupuiye* (bahsesé, benzimentos) presentes nas narrativas. A essa relação percebemos que se trata de uma relação intrínseca entre as narrativas, petroglifos e da forma de saber fazer o uso desses *pupuiye* para o bem estar social.

Os petroglifos do *Wakaipani*, como parte da narração de origem apresenta intrínseca relação entre a ancestralidade, lugar sagrado e próprio petroglifos que por sua vez, são de representatividade ancestral, vimos na ocorrência de grandes eventos sagrados nesse lugar, que por assim surgiu à formação dos saberes e conhecimentos dos *Yuri Pārāmena*. Compreendemos que os petroglifos do *Wakaipani* podem ser considerados como uma escrita ancestral, ou registros documentais ocultos por meio das simbologias, que ao traduzir narram eventos ancestrais como a formação e transformação humana do povo Kubeo *Yuri Pārāmena*.

O trabalho trouxe um panorama de estudo sob ponto de vista arqueológico relacionado à narrativa de origem, ainda mais na filosofia Kubeo *Yuri Pārāmena* de abordar a sacralidade simbólica ancestral, ou seja, a forma de traduzir de o que os petroglifos dizem sobre a origem e formação do povo indígena.

Fizemos um trabalho de campo no *Wakaipani* tendo contato com lugar considerado sagrado e presença viva dos ancestrais e magia dos seres míticos fluindo nesse lugar. A sacralidade das simbologias petrográficas do *Wakaipani* mantêm a essência da vida dos *Yuri Pārāmena*, o respeito à natureza, a base da origem da vida, saberes e conhecimentos sobre a teoria do mundo. A oralidade presente na natureza como símbolos rupestres são formas que o lugar possui significado muito importante para o povo indígena e é capaz de fazer o povo compreender o mundo em que vivem.

Apresentamos o contexto do estudo dos petroglifos Kubeo *Yuri Pārāmena* e observamos que faz parte de um imenso acervo documental a ser explorado por maior tempo com um contexto que visa a um novo despertar da arqueologia uaupesiana, com vista para a inclusão do **WAKAIPANI** como **SÍTIO ARQUEOLÓGICO KUBEO** junto ao patrimônio histórico nacional e cultural, visto que precisa de apoio e recursos financeiros específicos para viagem e acesso a esse sítio arqueológico, assim para maior e melhor desenvolvimento do

trabalho de pesquisa, como mapeamento de localização via GPS, registros fotográficos ou fotogrametria para a reprodução do lugar.

Assim, para que esse o lugar seja reconhecido como sítio arqueológico indígena do povo Kubeo Yuri Pãrãmena seria necessário a princípio a elaboração de um projeto de estudo e pesquisa de campo específico para essa região com recursos financeiros e acompanhado de apoio técnico, profissionais para registros documentais e uso das tecnologias de digitalização da areia meios legais específicos para a patrimonialização do lugar Wakaipani como sítio arqueológico Kubeo precisa ser reconhecido ,

parte integrante do Patrimônio Cultural Brasileiro pela Constituição Federal de 1988, em seu artigo 216, os bens de natureza material de valor arqueológico são definidos e protegidos pela Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961, sendo considerados bens patrimoniais da União. [...] Todos os sítios arqueológicos têm proteção legal e quando são reconhecidos devem ser cadastrados no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA). Com a criação do Centro Nacional de Arqueologia (CNA) o Iphan atendeu à necessidade de fortalecimento institucional da gestão desse patrimônio, normatizada pelo Decreto nº 6.844, de 07 de maio de 2009. Cabe ao CNA, a elaboração de políticas e estratégias para a gestão do patrimônio arqueológico, a modernização dos instrumentos normativos e de acompanhamento das pesquisas arqueológicas que, em duas décadas, aumentaram de cinco para quase mil ações por ano¹⁴⁵.

O mapeamento com tecnologias é necessário para obter registros de qualidade e reprodução de alguns petróglifos que estão no processo de deterioração. Isso é de extrema necessidade para trazer esses registros das narrativas com últimos conhecedores da história de origem como dos trabalhos arqueológicos e antropológicos. Ainda mais, de trazer a visibilidade a esse povo reconhecido como vivente de suas origens e culturas, que até se observa que está no processo de extinção de suas teorias do mundo.

6 REFERÊNCIAS

ANDRELLO, Geraldo (org.). **Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro**. São Paulo, Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira (Am), FOIRN, 2012, 263 p.

ANDRELLO, Geraldo. Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 6, n. 1, p. 175-189, 2014.

¹⁴⁵ Informação disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/315>. Acesso em, 21/06/ 2025.

ANDRELLO, Geraldo. **Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 25, n. 73, 2010.

ANGYONE COSTA. **Migrações e Cultura indígena: ensaios de Arqueologia e etnologia do Brasil**. Companhia Editora Brasil- São Paulo-Rio de Janeiro-Recife Porto Alegre, 1939.

BAETA, A. e MATTOS, I.M. **Arte rupestre, etno-história e identidade indígena no vale do Rio - Ió -MG**. Revista de Arqueologia, São Paulo, 8 (1):303-320' 1994'.

BANIWA, Gersem dos Santos. **Territórios etno educacionais: um novo paradigma na política educacional brasileira**. Comunicação apresentada na CONAE 2010 – Brasília, CINEP, 2010.

BARRETO, João Paulo Lima. **Bahserikowi-Centro de Medicina Indígena da Amazônia: concepções e práticas de saúde**. Amazônica-Revista de Antropologia, v. 9, n. 2, p. 594-612, 2018.

BARRETO, João Paulo Lima. **Complementaridade e Transformação Yepamahsã**. João Paulo Lima Barreto Ciclo Antes o Mundo não existia 2/4 1 Cadernos Selvagem publicação digital da Dantes Editora Biosfera, 2021

BARRETO, João Paulo Lima. **Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro**. EDUA: Manaus, 2021.

BARRETO, João Paulo Lima. **O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro**. Editora mil folhas: Brasília, 2022.

BARRETO. Bará, Silvio Sanches. **O peixe sobre beiju é o leite e espuma buiuiu: uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão cosmopolítica tukano no Alto Rio Negro** /Silvio Sanches Barreto.Bará. 2023.

CAYÓN, Luis. **Penso, logo crio. A teoria makuna do mundo**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CLASTRES, **Arqueologia da violência, pesquisas de antropologia política**. Pierre Clastres. Prefácio de Bento Prado Jr. | Tradução de Paulo Neves Publicado em 1980 | Edição brasileira de 2004. Editora Cosac & Naify.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. **O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem**. Revista de antropologia, p. 21-74, 1992.

DUTRA, Israel Fontes. **Bayá, Kumú e Yaí: Os pilares da identidade indígena do Uaupés**. Põrõ Israel Fontes Dutra & Yuhkuro Avelino Dutra. Manaus: Editora Valer, 2018. 226p.

ETCHEVARNE, Carlos. PIMENTEL, Rita. (org.). **Patrimônio Arqueológico da Bahia**. Carlos Etchevarne, Rita Pimentel (organizadores). – Salvador: SEI, 2011, 132 p. il. (Série estudos e pesquisas, 88).

GASPAR, Madu. **A arte rupestre no Brasil**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2003.

GASPAR, Madu. **A arte Rupestre no Brasil**. MaDu Gaspar, - 2ª ed. - Rio de Janeiro; Jorge Zahar. Ed. 2006

GOLDMAN, Irving. **Los cubeo: indios del noroeste del Amazonas**. Front Cover. Instituto Indigenista Interamericano, 1968.

HUGH-JONES, Stephen. **Escrever na pedra, escrever no papel**. In: ANDRELLLO, G. (org.) **Rotas de criação e transformação: Narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro**. São Paulo: Instituto Socioambiental/FOIRN, 2012.

JESUS, Adriano de. **Ennu ianáperi: história dos Tariano pelo clã Khoivate** / Adriano de Jesus (Kui), Pedro de Jesus (Pukutha), Luís Aguiar (Kuenaka). - São Gabriel da Cachoeira, AM: Coidi - Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê: Foirn - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2018. - (Coleção narradores indígenas do Rio Negro; 9).

JUSTAMAND, M.; MARTINELLI, S. A.; OLIVEIRA, G. F. de; SILVA, S. D. de B. e. **A arte rupestre pelo olhar da historiografia brasileira; uma história escrita nas rochas**. Revista Arqueologia Pública, Campinas, SP, v. 11, n. 1[18], p. 130-172, 2017.

JUSTAMAND, Michel. **Corpos em evidência: cenas corpóreas antropomorfas rupestres em São Raimundo Nonato (PI)**. Cordis: Revista Eletrônica de História Social da Cidade, n. 7, 2011.

KOCH-GRUNBERG, THEODOR. **Dois Anos entre os Indígenas: viagens ao Noroeste do Brasil (1903-1905)**/ Koch-Grunberg, Theodor. - Manaus: EDUA/FSDB, 2005. 627 p.

KOCH-GRUNBERG, THEODOR. **Petróglifos Sul Americanos**. Theodor Koch-Grunberg; organizado por Edithe Pereira; Tradução de João Batista Poça da Silva. - Belém: museu Paraense Emílio Goeldi; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2010. 142p.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Ailton Krenak. 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2019. tal. Bibliografia. ISBN 978-85-359-3241-6.

LANA, Firmiano Arantes; LANA, Luiz Gomes. **Antes o mundo não existia: a mitologia heróica dos índios Desana**. São Paulo, SP: Cultura, 1980.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. Universidade de Brasília Instituto de Ciências Sociais Departamento de Antropologia Programa de pós-graduação em Antropologia Social. Brasília/DF, 2011

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. 2011. 2011. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Antropologia)–Universidade de Brasília, Brasília.

MARTIN, Gabriela. **Pré-história do nordeste do Brasil**. Gabriela Martin. – 5. ed. - Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013. 434 p.: il., figs.

MARTIN, Gabriela. **Estudos para uma desmistificação dos petroglifos brasileiros: a pedra lavrada do Ingá**. Revista de História, São Paulo. [S. I.], v. 1, n. 102, p. 509-537, 1975. DOI: 10.11606/issn. 2316-9141.rh.1975.132939. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/132939>. Acesso em: 12 dez. 2023.

MARTINS, Maria Sílvia Cintra. **Inscrições rupestres, cantos sagrados, narrativas e literatura indígena**. **Percursos Linguísticos** • Vitória (ES) •v. 13 •n. 33 • 2023 • ISSN: 2236-2592 • Dossiê temático • **Por uma linguística menos eurocêntrica: reflexões, pesquisas e o estado da arte de línguas indígenas**. Acesso em:16 dez. 2023.

MICHEL JUSTAMAND, **As pinturas rupestres do Brasil: memória e identidade ancestral**. R. Mem., Tubarão, v. 1, n. 2, p. 118-141, jan./abr. 2014.

MICHEL JUSTAMAND, Suely Amâncio Martinelli, Gabriel Frechiani de Oliveira, Soraia Dias de Brito e Silva. **A arte rupestre em perspectiva histórica: uma história escrita nas rochas**. Rev. Arqueologia Pública Campinas, SP v.11 n.1 p.130 julho/2017 ISSN 2237-8294.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira e RUFINO, Márcia Regina Calderipe Farias. **Saberes e Ciência Plural: Diálogos e Interculturalidade em Antropologia**. Deise Lucy Oliveira Montardo, Márcia Regina Calderipe Farias Rufino, organização. – Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

NASCIMENTO, Devison Amorim do. **O que é arte rupestre da Amazônia**. Devison Amorim do Nascimento. Belém: Conhecimento e Ciência, 2015.

NEVES, E. G. **Índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil**. Temática Indígena na Escola: Novos Subsídios para Professores de Primeiro e Segundo Grau. Tradução. Brasília: Mec - Mari/Grupo de Educação Indígena da Usp/Unesco, 1995. Acesso em: 03 fev. 2025

NEVES, Eduardo Góes. **O Velho e o Novo na Arqueologia Amazonica**. Revista USP, São Paulo, Brasil, n. 44, p. 86-111, 1999. DOI: 10.11606/issn. 2316-9036.v0i44p86-111. Disponível em <https://www.revistausp.br/revusp/article/view/30096>. Acesso em 30 abr. 2024.

NIMUENDAJÚ, **Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés: apontamentos linguísticos e fotografias de Curt Nimuendajú** / organizador: Renato Athias. – Rio de Janeiro: Museu do Índio; Recife: Editora UFPE, 2015.

OLIVEIRA, Alexandre dos Santos de. **Tradução cultural e processos socioculturais na Amazônia**. Alexandre dos Santos de Oliveira, São Paulo, 2019/ EDUA: Manaus, 2019 14x21cm - 224 páginas ISBN - 978-85-5467-058-0

OLIVEIRA, Thiago Lopes da Costa. **Os baniwa, os Artefatos e a cultura material no Alto Rio Negro**. Thiago Lopes da Costa Oliveira, Rio de Janeiro, 2015.

PEDROSO, D. R. ANDRELLO, Geraldo (org.) **Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem de origem dos povos indígenas do Rio negro**. Revista de Antropologia, (2014). 57(2), 521-528.

PEDROSO, Diego Rosa. **O que faz um nome? Etnografia dos Kubeo do alto Uaupés (AM)**. 2019. Doutorado (Doutorado em Antropologia Social)–São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

PEREIRA, Edith. **Arte rupestre e cultura material na Amazônia brasileira**. In: PEREIRA, Edith; GUAPINDAIA, (vera orgs). *Arqueologia Amazônica*. Belém. Museu paraense Emílio Goeldi, IPHAN, SECULT, 2012. V. 1.

PROUS, André, 1994 - **O Brasil antes dos brasileiros: a pré história do nosso país**. André Prous; ilustrações Adriano Carvalho - 2. ed. Revista - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

PROUS, André. **Arqueologia brasileira**. André Prous. - Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992.

SANTOS GRANERO, Fernando. **Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena**. REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2006, V. 49 Nº1. p. 93-130

SOUSA NASCIMENTO, Luiz Augusto. **No rastro da cobra-grande: cosmologias e territorialidades no Médio Rio Negro**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 207-222, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-5587.

STRADELLI, Ermano, 1852-1926. **Lendas e notas de viagem a Amazônia**. Ermanno Stradelli/ prefácio de Gordon Brotherston; introdução, seleção, notas e tradução autora Fornoni Bernardini. - São Paulo: Martins, 2009.

TUYUKA, P. H. T., & Valle, R. B. M. (2019). **ŪTĀ WORĪ - Um Dialogo entre conhecimento Tuyuka e arqueologia Rupestre no Baixo Rio Negro, Amazonas, Brasil**. *Tellus*, 19(39), 17-37. <https://doi.org/10.20435/tellus.v19i39.576>.

VALLE, Raoni e Paoni HIGINO, **Uma nota sobre conversas rupestres entre um kiti masigu tuyuka e um arqueólogo arigó na Amazônia**. *Revista Aru/ Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, amazonia*. ISA- Instituto Socio Ambiental. n. 3. p. 103-117. 2019. ISSN 2594-4843.

VASCONCELOS NETO, Agenor. **Kuximawara: A música de antigamente da Amazônia indígena**. Manaus: EDUA, 2022.

VEIGA NETO, João Pimenta. **Wakaipani, a grande Maloca Ancestral: Processos de diferenciação entre os Yúriwawa e Yuremawa dentro do conjunto Kubeo no Uaupés brasileiro**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais), Universidade de Brasília, 2014 S/D.

VIANA, Verônica; BUCO, Cristiane; SANTOS, Thalison dos; SOUSA, Luci Danielli. Arte rupestre. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbeta). ISBN 978-85-7334-299-4.

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

WAÍKHANA, Rosilene. **Criando gente no Alto rio Negro: um olhar Waíkhana**. Mestrado em antropologia social. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

WRIGHT, Robin M. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. 2005.

WRIGHT, Robin. **A escravidão indígena no noroeste amazônico**. Idem. **História indígena e do indigenismo no alto rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras/ISA, 2005.

XAVIER, Carlos Cesar Leal. **A cidade grande de Ñapirikoli e os petroglifos do Içana - uma etnografia de signos Baniwa** -. 2008. 206 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2008.