

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
MUSEU AMAZÔNICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

JOÃO RIVELINO REZENDE BARRETO

**FORMAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DE COLETIVOS
INDÍGENAS NO NOROESTE AMAZÔNICO: DO MITO À
SOCIOLOGIA DAS COMUNIDADES**

MANAUS-AM

2012

JOÃO RIVELINO REZENDE BARRETO

**FORMAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DE COLETIVOS
INDÍGENAS NO NOROESTE AMAZÔNICO: DO MITO À
SOCIOLOGIA DAS COMUNIDADES**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Amazonas, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Machado Dias Jr.

MANAUS-AM

2012

JOÃO RIVELINO REZENDE BARRETO

**FORMAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DE COLETIVOS
INDÍGENAS NO NOROESTE AMAZÔNICO: DO MITO À
SOCIOLOGIA DAS COMUNIDADES**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Amazonas, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Machado Dias Jr.

Presidente

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. Stephen Hugh-Jones.

Membro

University of Cambridge – CAM

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Membro

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Maria Clélia Rezende (*in memoriam*) e Luciano Barreto

AGRADECIMENTOS

Nesse pequeno espaço inicio agradecendo a Deus pela vida e pela família que tenho e pela cultura a qual pertenço; a Nossa Senhora Auxilidora pelas bênçãos e intercessão que nunca faltaram mesmo que eu não as via. Certamente, se ilustrasse aqui todas às pessoas que me ajudaram a seguir na vida precisaria de mais páginas. Contudo resumirei entorno das pessoas que realmente marcaram minha vida familiar, pessoal e acadêmica.

A minha amada esposa Jussara Garcez Barreto e ao meu filho João Carlos Garcez Barreto que estiveram comigo, seja nos momentos bons e nos momentos difíceis, tenho muito orgulho dos dois, porque tiveram paciência e compreensão quando o compromisso se dava mais com o mestrado do que mesmo com a família. Deles passei a receber alegria e forças espirituais, emocionais e intelectuais para seguir firme no curso.

Ao meu pai Luciano Barreto pelo incentivo e que, ao mesmo tempo, não mediu esforços para transmitir o conhecimento Tukano fazendo longas viagens de São Gabriel a Manaus e a minha mãe Maria Clélia Rezende (in memorian) que não pôde me acompanhar em vida nesse processo, mas que, certamente se sentiria orgulhosa de seu filho ao qual ainda que, tendo vivido por pouco tempo com ela, aprendeu lições importantes para a vida.

Aos meus irmãos Maria Neuza Rezende Barreto, José Paulo César Rezende Barreto e Luiz Ademar Rezende Barreto; José Maria Lizardo da Silva (cunhado); Luciene, Tatiana, Juscilene, Stefânia e Nilce (minhas sobrinhas), que sempre confiaram em meus esforços e capacidade diante de tantas dificuldades enfrentadas. Bem como, me ensinar a ser humilde, alegre e batalhador mesmo estando em terras estrangeiras.

A minha sogra Raimunda Brasil (e sua mãe Rosa Brasil) pela acolhida e atenção à minha família; à minha cunhada Saryta Garcez e seu esposo Assis, o “baixinho”, pela atenção e contribuição em momentos difíceis, a Davi Garcez Farias Silva, meu sobrinho, e à Wilton Abraham (cunhado).

Ao grande amigo e meu cumpadre Pe. Cânio Grimaldi, pela mão amiga, compreensibilidade e colaboração em momentos difíceis. Assim como aos salesianos de Dom Bosco da Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia – ISMA, em especial ao saudoso Padre Benjamim Morando.

À família de dona Sandra Gomes Castro, pela compreensão e acolhida quando as esperanças pareciam não existir mais em Santa Isabel do Rio Negro. Não tenho maior expressão senão em lhe dizer meu muito obrigado por tudo.

A CAPES e FAPEAM pela bolsa de estudo; à Nova Cartografia Social da Amazônia pela bolsa de estudo complementar e a Instituto de Pesquisas Brasil Plural (INBP) pelo apoio para realização de pesquisa de campo.

Ao Núcleo de Estudo da Amazônia Indígena (NEAI) coordenada pelo amigo e professor Dr. Gilton Mendes, neste espaço tive muitas oportunidades para exercitar meu aprendizado antropológico, assim como em compartilhar a antropologia Tukana. E a PROCAD-Paisagens Ameríndias que coordenou as atividades de docentes e pesquisadores em Manaus e São Paulo tendo em vista o suporte demandado pelas pesquisas e o apoio estratégico junto aos PPGAS das unidades de ensino da qual pude participar como discente, inclusive estando na cidade de São Paulo.

Aos meus colegas de classe turma 2009 que compartilharam alegrias e dificuldades na vida acadêmica, com os quais pude aprender muitas coisas e vice-versa, já que, com eles, eu era único aluno indígena na turma.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, coordenação, demais docentes, funcionários e discentes que contribuíram para minha formação.

Ao professor Dr. Carlos Machado Dias Jr., que me orientou e em muito contribuiu com sugestões e incentivo para conhecer os caminhos do conhecimento Tukano a partir da antropologia.

Em fim, a todos os Tukano *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* que hoje formam a Família Barreto e que tem como base de localidade a Comunidade São Domingos Sávio.

Se esta obra lograr êxito, devê-lo-ei, em grande parte, à grandiosidade do assunto; no entanto, não creio que me haja faltado o gênio. Quando vi o que tantos homens notáveis... escreveram antes de mim, admirei as suas obras, porém, não perdi a coragem. E... disse: “e eu também sou pintor”.

Montesquieu

RESUMO

A presente pesquisa propõe abordar o processo de formação e transformação social no universo cultural Tukano em seus próprios termos. A partir de uma autobiografia comentada, buscar-se-a fechar o foco em um coletivo denominado *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* (SYBP), com referência na Comunidade São Domingos Sávio, alto Rio Tiquié, noroeste amazônico. Neste contexto, trataremos de investigar o que pensam e o que têm a dizer os integrantes deste coletivo com relação às unidades sociais que julgam pertinentes e o sentimento que possuem de pertencimento ao coletivo SYBP. O esforço é de olhar para esse contexto e ver até que ponto o processo de transformação social, vivenciado pelos *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*, pode ser abordado pela reflexão antropológica especializada na temática (organização social) e na região (alto Rio Negro). Desse modo, buscaremos o diálogo com conhecedores das narrativas míticas e também com os jovens que a desconhecem, visando abordar particularidades culturais no contexto local, bem como, as transformações sociais associadas aos processos de objetivação cultural contemporâneos. Pretende-se, com isso, disponibilizar novas referências etnográficas sobre os *Búbera Põra*.

Palavras-chaves: Organização Social, Narrativa Mítica, Tukano Oriental, América do Sul.

ABSTRACT

This research proposes to address the process of formation and social transformation in the cultural universe Tukano on its own terms. From an autobiographical commentary, it will get close to focus on a collective called Sararó Yuúpuri Búbera Põra (SYBP), with reference to the Community St. Dominic Savio, high Tiquié River, Northwest Amazon. In this context, we will try to investigate what they think and what the members have to say this with respect to collective social units they deem relevant and feeling they have of belonging to the collective SYBP. The effort is to look at that context and see how far the process of social transformation experienced by Sararó Yuúpuri Búbera Põra, can be addressed by anthropological specialists in theme (social organization) and region (upper Rio Negro). Thus, we will seek dialogue with experts on the mythical narratives and also with young people who know that in order to address cultural sensitivities in the local context and the social changes associated with the process of cultural objectification contemporaries. It is intended, therefore, provide new ethnographic references on Búbera Põra.

Keywords: Social Organization, Mythic Narrative, Tukano East, South America.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Árvore da vida dos sibs Tukano

Figura 2: Coletivos indígenas do noroeste amazônico (falantes de línguas diferentes)

Figura 3: sibs Tukano primários

Figura 4: Integrantes do sib Sararó *Yuúpurí Búbera Põra*

NOTAS GRAMATICAIS EM LÍNGUA TUKANA

Yepa Oākhë: deus da mitologia Tukana.

Yepa Burkuo: deusa da mitologia Tukana.

Burpo: Avô do Universo (*ɛnmukho nherkɛn*).

Bartipakaro: escudo de proteção.

Yaigu: bastão sagrado.

Paatú: pó da folha de coca.

Utíkaro: cigarro.

Waháro: cuia.

Kumuro: banco.

Pamunri Marsa: gente de transformação.

Pamunri Yurkusɛ: Canoa de Transformação.

Pamunri Wisery: Casas de Transformação.

Darsea: Tukano, falantes de uma língua.

Darsea kurári: sibs Tukano.

Marsá kurári: etnias indígenas.

Búbera Põra: descendentes do ancestral Tukano Sararó Yuúpuri Búbera

Yaí: pajé.

Kumu: benzedor.

Bayá: mestre de músicas.

Pamunri pe Poea: Cachoeira de Transformação.

Barsesé: benzimentos.

Poosé: festa de oferecimento.

Sumário

INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO 1: AUTOBIOGRAFIA COMENTADA.....	22
1.1 Apontamentos iniciais	23
1.2 Construindo o dado.....	24
1.3 Unidades pessoais	25
1.4 São Domingos Sávio	31
1.5 Experiência no garimpo colombiano.....	37
1.6 O garimpo Tukano.....	42
1.7 São Gabriel da Cachoeira	44
1.8 Santa Isabel do Rio Negro	48
1.9 “Você não pode lavar com água o que é sagrado”	52
1.10 Discurso Tukano acerca da cultura manauara	55
1.11 Apontamentos conclusivos da autobiografia	58
CAPÍTULO 2: DO MITO À SOCIOLOGIA DAS COMUNIDADES	60
2.1 Apontamentos iniciais.....	61
2.2 Formação e Transformação cosmológica segundo Sararó Yuúpuri Búbera.....	63
2.2.1 Uúkunse: a arte do saber Tukano	64
2.2.2 Munropau Uusétise: a arte do diálogo Tukano	67
2.2.3 Uukunse: importância e diferenciação no pensamento indígena	71
2.2.4 Ações iniciais dos demiurgos: Yepa Oákhë, Yepa Burkuo e Burpo	75
2.2.5 Marsa Kun Pihikaro: o ritual de chamada dos seres humanos	82
2.2.6 Aatí Munkoho mehéta ninpa hopu : ainda não era neste mundo.....	87
2.2.7 Pamunri Wisery, Pamunri Yurkusú: Casas de Transformação e Canoa da Transformação.....	88
2.2.8 Yepa Oákhë kun Seem Pinro meera Warparan'tikaró: conflito entre Yepa Oákhë e a cobra Seem .	91
2.3 Pamunri Wisery: Casas de Transformações.....	94
2.4 Dyá Wii: a Maloca do Rio	109
2.5 Conflito entre Yepa Oákhë e Darsé Pinro (cobra Tucano)	113

2. 6 Pam̃nri Poea (Ipanoré) e Surian Poea (Yurupari)	115
2. 7 A formação dos sibs Tukano	117
2. 8 Darseá Pam̃nri Pe Poea Wii: a casa de Transformação dos Tukano	119
2. 8. 1 O ancestral Tukano Yuúpuri Waúro	119
2. 8. 2 Os ancestrais Tukano Ireminri Sararó e Sararó Yuúpuri Búbera	122
2. 9 Trajetórias dos Búbera Põra	125
2.10 De Mionha Piito a São Domingos Sávio: aspectos da organização social	130
2. 11 Barséke Wamé: nome de benzimento	136
2. 12 Novas migrações e retornos	140
APONTAMENTOS FINAIS	143
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	146
DIÁLOGO EM TUKANO COM O KUMU LUCIANO BARRETO: Uukunse e Munropau Uusétise.....	150
1. Uukunse.....	150
2. Yepá Oãkhë k̃n aaty paaty daaré m̃h̃anti karo	152
3. Dya Wii / Petápee	170
4. Darsea kurári d̃poka khara pam̃n wiháke: Waúro yada.....	178
5. Ireminri Sararó yadá naa pam̃n m̃ha ñnkake.	181
6. Peetá pee poea wii buikhãse kertí.....	183
7. Ñrinha tohaporo maarin darséa	185
8. Yuúpuri Waúro e Yuúpuri Búbera.....	187
9. Pinrodiho e Yuúpuri Búbera	189
10. Búbera k̃n k̃rsa 'p̃u buatá ñnkanke	192
11. Kerkéro Poea p̃u wam̃n keapin taha.....	195

LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA DE SÃO DOMINGOS SÁVIO

Comunidades indígenas no Rio Tiquié



Fonte: www.socioambiental.org/piscipesca.shtm (acessado em 12/11/2012)

ESPAÇO E LIMITE GEOGRÁFICO TRADICIONAL DE SÃO DOMINGOS SÁVIO



Fonte: Google Earth

Construindo o método de pesquisa de campo

No contexto acadêmico em que se reflete a antropológica clássica encontramos diversos métodos experienciado pelos renomados antropólogos em diversas realidades e em tempos diferentes. Entendo que tudo isso não pode ser descartado quando o assunto é pesquisa de campo, e isso não significa dizer que um pesquisador deva seguir ao pé da letra descrita por algum autor; o que acontece é que sempre é preciso se atualizar e se contextualizar de acordo com a realidade onde a pesquisa está sendo realizada.

Particularmente procurei me desvincular dos métodos aprendidos em sala de aula, mas que tinha em mente o que era fazer uma pesquisa de campo, fundamento esse, que se constituiu da discussão acadêmico de autoria etnográfica. Desta forma, pesquisar próprio coletivo étnico foi outro desafio, entendo isso como um obstáculo etnocêntrico, ou seja, parece ser fácil querer oralizar o conhecimento Tukano, mas que particularmente encontrei muita dificuldade para expressar ou compilar no papel.

A pesquisa foi realizada em diversas etapas, praticamente iniciei a coleta de dados a partir do ano de 2007 quando tive a oportunidade de trazer meu pai do Município de São Gabriel da Cachoeira, e na ocasião morava numa casa de formação salesiana em Manaus. O principal instrumento de pesquisa era odomínio da Língua Tukana, bem como um pequeno gravador.

A primeira fase de pesquisa foi realizada na cidade de Manaus quando meu pai realizava longa viagem de São Gabriel a Manaus. Uns dos desafios foram em relação ao espaço que não tínhamos, vez ou outra a gravação ocorria no quintal da casa de minha sogra onde moro no bairro São Francisco, Manaus. Quantas vezes tivemos que dividir com o barulho dos carros ou com os lençóis estendidos no quintal. O tempo de cada gravação era no mínimo de 30 minutos e o máximo de 2 horas e meio, dependendo do assunto que se abordava.

A oralidade que meu pai descrevia me fez entender que a mente dos conhecedores indígenas em geral é um “livro”, um livro que pode ser desconstruído e reconstruído, apagado e reescrito, e necessita ainda de um exercício constante, como afirmou meu pai Luciano Barreto: “os conhecimentos que nós temos é como as coisas que vocês estudam com os brancos, ou seja, se não exercer o conteúdo aos poucos a gente se esquece, por isso, sempre é bom estarmos lembrando”. Outra observação que fiz foi que no momento em que meu pai descrevia oralmente, tanto eu como ele tínhamos que estar em sintonia, mas, em certos

momentos me distraia pensando em outras questões, e assim esse reflexo atingia a mente do meu pai, e o mesmo começava a ter insegurança e me repreendia afirmando que eu não estava concentrado, e assim tudo se reiniciava novamente.

A maior parte da gravação/entrevista foi realizada em Manaus, inclusive com alguns membros Tukano do grupo *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* residente em Manaus, meu pai estando em dúvida em algumas questões orientou que fossemos buscar outras informações em São Domingos Sávio, local de pesquisa informado quando elaborei meu projeto de pesquisa. Outras entrevistas foram realizadas com os Tukano SYBP residentes em São Gabriel da Cachoeira e no Distrito de Parí-Cachoeira, antes mesmos de chegarmos a São Domingos Sávio.

De fato, eu segui a campo com algumas dúvidas imposta pelo meu pai, mas que ao passo da conversa que fui tendo com meus tios e primos de São Domingos Sávio, tive a surpresa de entender que os dados coletados até então obtidos era o que os mesmos consideravam como “coisas muito bem transmita pelo meu pai”. Diante disso, entendi que a questão hierárquica e a representatividade de cada linhagem que se estabelece em famílias nucleares têm um significado muito relevante. Em outras palavras, meu pai ao chegar na comunidade era o irmão maior de todos, era conhecido e reconhecido como um renomado *kumu* (benzedor) e que seu pai tinha sido um dos últimos *yaí* (pajé) do coletivo. Mas outro questionamento veio em mente, ou seja, será que aqueles meus tios não queriam me dar informação? Ou porque os mesmos não tenham passado pelo mesmo processo de formação tukana vivenciado pelo meu pai? Mas que todos me mostravam interessado pelo assunto ao qual me propus a pesquisar, uma vez que os mesmos entenderam que era necessário, não só fazer pesquisa, mas compilar para que o conteúdo da pesquisa pudesse ser utilizado futuramente. Fora isso, a acolhida da comunidade é que foi surpreendente.

Todavia, realizei a pesquisa em maior parte com meu pai, com outras entrevistas realizadas em Manaus, São Gabriel da Cachoeira, Distrito de Parí-Cachoeira e São Domingos Sávio, e tudo me mostrou que nem todo indígena é detentor dos conhecimentos indígenas, mas que existem pessoas específicas e preparadas pra isso, além de entender que os conhecimentos tukano enquanto fornecedores de ideias e pensamentos é uma constiuição genealógica, especificamente proveniente de uma linhagem nuclear, ou seja, são os filhos de pais conhecedores é que têm a capacidade de falar de Conhecimentos Tukano, portanto, o conhecimento/sabedoria tukana é uma fluxividade patrilinear, nuclear, e esforço particular, é como se dissesse que o conhecimento tukano está ao alcance de todos, mas que nem todos estão capacitados para aquisição desse conhecimento, depende da história ancestral e

personalidade patrilinear do indivíduo em existência. Contudo, nem todo Tukano é detentor de tal conhecimento, ele pode viver e ser tukano como qualquer um, e a fluxividade de sua oralidade segue como destinação e tudo isso não limita os demais a terem possibilidade de adquirir uma aproximação àquele conhecimento, uma vez que todos, embora não tendo certo conhecimento, participam e constroem o modo de ser tukano em sintonia, partilhamente e convivência com os demais conhecedores, aliás, cada um tem a capacidade de construir ou adquirir um conhecimento específico, isso pra dizer que, embora que tenham conhecimentos tradicionais, muitos constroem conhecimentos partindo de outras habilidades.

INTRODUÇÃO

Penso que é importante iniciar com alguns elementos pessoais relevantes. Sou Tukano do alto Rio Negro, lugar onde eu nasci e aprendi a olhar e ver, a escutar e ouvir, pensar, falar, ler e escrever. Lugar onde aprendi a sistematizar e classificar o mundo sem me preocupar formalmente com sistematizações e classificações dos mundos. “Dados” esses que me permitem sentir e experimentar a diferença entre duas referências sociais claras e complexas e tudo o que isso implica.

Posso distinguir com firmeza o universo social Tukano do universo social manauara, porém, tenho muitas dificuldades em traduzir uma coisa por outra e tudo se torna mais difícil para colocar no papel. De todo modo, grafar o ambiente complexo deste trânsito em meu próprio pensamento, num sentido ou no outro, é o desafio maior deste trabalho. Entendo que a antropologia é uma disciplina que se preocupa com essas traduções e meus esforços aqui estarão, entre outros mais pontuais, voltados para esse exercício.

Sei também com clareza que ao mesmo tempo em que se distinguem esses dois mundos, eles são contínuos e passo de um ao outro sem nenhuma dificuldade e quase mesmo sem perceber. Ainda que pareça bobagem, é importante destacar que esses mundos estão mesmo interconectados de tal forma que são também interdependentes em seus conteúdos e realizações práticas.

Casei-me em Manaus, num típico ritual cristão, com minha mulher (não índia) entrando grávida e de branco na igreja. Meu filho, hoje com dois anos e sete meses de idade foi bento por meu pai que veio de São Gabriel da Cachoeira, exclusivamente, para lhe dar um nome em um típico ritual de Benzimento Tukano. Devo iniciar, portanto, dizendo também que não tenho nenhuma pretensão de trazer uma grande contribuição para a antropologia.

Não tenho interesse, nem competência, para realizar uma revisão crítica da bibliografia etnográfica e etnológica sobre o alto rio Negro. Menos ainda penso em estabelecer uma reflexão teórica ou metodológica que possa alargar os horizontes da antropologia. Isso não significa simplesmente uma desculpa ou uma defesa antecipada de minhas limitações, penso que é importante situarmos todos esses pontos para não frustrar o leitor.

Em linhas gerais, a questão é descrever o coletivo social *Sararó Yuúpuri Búbera Ponra* (doravante *Búbera Põra*), coletivo este difuso e disperso a partir do qual buscarei

anotar mais do que traços culturais diferenciados e narrativas mitológicas específicas, a forma de integração e articulação das pessoas que a ele se vinculam.

De modo pontual trato de olhar, ainda que indiretamente, para o que disseram alguns antropólogos a respeito de unidades sociais no alto rio Negro para iluminar a descrição e a análise do material que me propus reunir ou “construir”. Sendo Tukano e propondo etnografar meu próprio coletivo, a forma que mais bem nos pareceu para enfrentar tal desafio de transformar o familiar em exótico foi partir de uma autobiografia comentada e acrescida de alguns levantamentos etnográficos pontuais. Neste contexto, não pude me furtar por completo de lidar com algumas considerações fundamentais da antropologia sobre as noções de “cultura”, “sociedade”, “tribo”, “grupos” e “unidades sociais”. O que entendo ter feito dentro de meus limites e sem pretensões, selecionando algumas definições que mais iluminaram minhas indagações, deixando de lado grandes balanços, revisões ou comparações.

Os Tukanos *Sararó Yuúpuri Búbera Põra* localizam sua origem na comunidade indígena São Domingos Sávio no alto Rio Tiquié, noroeste amazônico, denominada pelos mesmos de *Mionha Piitó* (boca de cabarí) ou *Iremiripa* (Lage de Rouxinol). Sendo que a história de migração que veremos, faz parte da estrutura cosmológica tukana de surgimento e ocupação da plataforma terrestre. Em virtude disso é que a partir das décadas de 1980, 90 e 2000, muitos passaram a migrar para Manaus e atualmente estão dispersos pela cidade (bairros São Francisco, Praça 14, Redenção, Chapada, Monte das Oliveiras, Cidade Nova, Educandos e São José); em comunidades mais afastadas (São João, no km 04 da BR Manaus-Itacoatiara; e Santa Maria, a 4hs de Manaus subindo o rio Negro). Cada um com sua trajetória, finalidade e perspectiva de vida, além do contínuo reconhecimento ao coletivo SYBP ao qual afirmam pertencerem, nesse caso cada migração tem seus fundamentos submetidos ao plano educacional, político, religioso, econômico e a buscar de conhecer lugares diferentes.

O primeiro contato para tratar da pesquisa se deu entre os dias 05 e 23 de Janeiro de 2010, ocasião em que dei início as entrevistas e gravações tanto em Língua Tukana como em Língua Portuguesa. E o foco das entrevistas, além da observação contínua, era fazer alguns levantamentos referentes ao local de nascimento, moradia, estado civil, local de casamento, quando veio a Manaus, por que morar na cidade, quais as relações que ainda são mantidas com os parentes no interior e nas comunidades aldeãs, e alguns conhecimentos das narrativas míticas escatológicas: Origem, distinção e ocupação da plataforma terrestre pelos homens, os Tukano e os *Búbera Põra*. Embora tenha sido coletado dado nesse parâmetro vale ressaltar

que nem tudo foi ilustrado na pesquisa, isso não desmerecendo o conteúdo das entrevistas, mas visando uma delimitação e linha de pensamento e pesquisando sendo abordada.

A faixa etária dos integrantes do grupo *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* residente em Manaus, varia de Zero (0) a 54 anos de idade, sendo que alguns dos mais novos (crianças) nasceram em Manaus ou ainda muito jovens deixaram a aldeia (São Domingos Sávio) pra morarem na cidade. Todos os mais velhos nasceram na aldeia São Domingos Sávio ou em Parí-Cachoeira. Quando questionados por que decidiram vir morar em Manaus as repostas variam de uma experiência para outra, mas aparenta semelhança em ocasiões, em particular, o fato de todos se sentirem de passagem pela cidade e mesmo os que têm perspectivas de permanecerem por longo período, deixam sempre aberta a possibilidade do retorno para o lugar de origem, São Domingos Sávio.

Cada um tem lá a sua história de vida e que um dia, muitos desses pensam em retornar para aldeia, principalmente os homens, enquanto que algumas mulheres, já constituídas com suas famílias, querem prosseguir a vida na cidade devido às questões profissionais e familiares e outras mais (cf. Lasmar, 2005). Portanto, muitas são as particularidades dos casos, e podemos constatar que não é possível generalizar facilmente a ideia de retorno envolvendo homem e mulheres, sejam estes Tukanos ou integrantes de outros grupos indígenas.

Além disso, a saída de suas aldeias se alarmou como um processo migratório, para contato de culturas diversas que proporcionou em novas metodologias de sustentabilidade, assim como na aquisição formativa do próprio pensamento “diferenciado” e rotulado das escolas e faculdades. Enfim, veremos que esse processo (saída da aldeia para área urbana) representa um processo de transformação continuada, ou seja, o fato dos indígenas estarem hoje nas cidades não representa o fim de sua cultura e tradição, pelo contrário, proporciona uma nova reflexividade do ser indígena: o Tukano, transformada e em transformação, desde os primeiros tempos.

Neste contexto, na Parte Um, trato de destacar elementos para uma autobiografia comentada contextualizando o processo de transformação social vivenciado no âmbito interno e externo do coletivo onde situo minha comunidade. Meus esforços estarão voltados para situar o ambiente de “reflexividade” sociológico e discursivo no qual nasci, cresci e hoje me esforço para descrevê-lo, é uma descrição do processo de formação, transformação e reificação cultural.

A partir disto, é importante observar desde já que o ambiente em que tudo isso se dá, é da comunidade São Domingos Sávio onde tenho as lembranças de minha primeira infância à

cidade de Manaus onde crio meu filho. É neste contexto que me ponho a pensar na cultura e no discurso antropológico sobre a “cultura” tukano. Ao mesmo tempo trato de estabelecer em linhas gerais um discurso tukano sobre a “cultura” manauara que também compõe meu universo de socialidade. Outros locais se destacarão, mas, como já observei, tomemos esses dois (a comunidade aldeã e a metrópole urbana) como limites de uma só extensão onde importa menos o lugar em si do que as relações experimentadas em cada um.

Na Parte Dois, a partir da construção de um quadro genealógico e contextualização de narrativa mítica, buscarei descrever a construção do pensamento tukano de modo geral, e mais especificamente do pensamento *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*, sobre a origem do mundo, seus componentes e ocupantes. Neste contexto, os conceitos *Kertí Uukunse* e *Munropax Uusétise* foram importantes para descrever uma das formas de pensar tukano, podendo mesmo estimular uma conversa com a antropologia consagrada (dos antropólogos) e uma possível antropologia, digamos assim, tukana (dos *Búbera Põra*).

Por conseguinte, os conteúdos propostos na presente dissertação circunscritos a uma autobiografia comentada e um mapeamento genealógico, construídos a partir de entrevistas abertas com pessoas que pertencem ao grupo SYBP (velhos, jovens, homens e mulheres), é o que limita e compõe este trabalho. O trabalho foi construído a partir do conhecimento de Luciano Barreto que, diante de dúvidas, indicou outros representantes do grupo para esclarecer certas passagens e composições. Essas pessoas foram abordadas em uma ida a campo que realizei entre maio e junho de 2010 a comunidade São Domingos Sávio no alto Rio Tiquié, e em abordagens diversas em Manaus a partir de entrevistas abertas aqueles que residem na cidade¹.

Espero que o esforço desta “tradução” possa contribuir para abrir mais espaços onde o pensamento indígena possa ser expresso com mais densidade para o diálogo acadêmico. De modo ainda mais pontual, espero que esta dissertação possa estimular tanto a reflexão que nós (antropólogos) construímos a partir dos povos indígenas do alto Rio Negro, quanto à reflexão que eles (tukanos) constroem sobre os humanos e suas unidades sociais. Passemos, portanto, sem mais delongas para a descrição propriamente dita.

¹ Foram listadas as seguintes pessoas em Manaus, Adriana, Cláudio, Estevão, Filadelfia, Imaculada, Ivam, João Paulo, Leda Maristela, Miquelina, Otacila, Pedro e Rosilda. Todos Barreto entre os quais já iniciamos as entrevistas abertas.

CAPÍTULO 1: AUTOBIOGRAFIA COMENTADA

1.1 Apontamentos iniciais

Para começar apresentar o conteúdo destaco a importância que esta dissertação etnográfica passa a representar para mim, enquanto antropólogo em formação, para o meu pai enquanto um conhedor/professor tukano, para os *Búbera Põra*, e para as pessoas do alto rio Negro, em especial aos falantes da Língua Tukana. Por outro lado, é também de grande importância para o âmbito acadêmico e objetividade do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM), uma vez que forma o primeiro aluno indígena no curso de mestrado, além de ser uma marca intelectual compartilhada juntamente com meu orientador professor Doutor Carlos Machado Dias Jr.

Tendo conhecido o critério de ritualidade antropológica em sala de aula penso que a presente pesquisa é uma contribuição ao conhecimento na medida em que resulta como demonstração de assimilaridade do método de pesquisa orientado pela docência e que se atualizou em prática com a realização da pesquisa de campo.

De praxe, o primeiro capítulo formaliza-se com a autobiografia comentada, mostrando que a experiência na cidade não é o fim da cultura tukano, senão uma transformação. Em outras palavras, o efeito de viver na cidade, assim como a formação religiosa com os salesianos, a formação na filosofia e antropologia proporcionou a uma auto-reflexão sobre a minha própria cultura, em geral do meu ser tukano e o ser da coletividade tukana. Uma autobiografia não é um caráter específico do pensamento ameríndio sul americano, e penso que isso causou certa insegurança, mas que passou a ser relevante na medida em que apresenta uma mistura e propriamente tukano, com narrativa de lugares, exoradimento de gente; é uma narrativa de eventos de lugares, que é tipicamente o estilo da descritividade e notícias do contexto tukano.

Ao mesmo tempo é uma espécie de autobiografia etnográfica, como por exemplo, quando apresenta a técnica de pesca, a estrutura da caça e as formas de festas. Fala também de vários lugares por onde passei, assim como, oferece parcialmente um discurso tukano sobre a cultura manaura, especificamente falando um pouco da vida em Manaus, a vida dos tukano em Manaus, no âmbito do contexto diferenciado em que vivem.

A autobiografia se constitui de modo triangular a partir de três pólos. O primeiro é o pólo comunidade; o segundo é o pólo garimpo o terceiro é pólo cidade. Isto como uma descrição voltada à civilização, modernidade, ordem, o progresso, barbaridade, violência, migração, educação, fatores econômicos. Em geral, são algumas dessas noções que passam a

movimentar no ser da indialidade do noroeste amazônico, assim como as viagens, o desejo de conhecer os outros como parte da cultura tukano e como parte do ciclo da vida submetido constantemente à ideia do retorno de quem vive no contexto urbano para as comunidades de base.

Todavia, a reflexividade da autobiografia mostra as mudanças ocorrentes no mundo indígena e no mundo não-indígena no aspecto de continuidade enquanto resultado da mudança da vida se efetivando no modo de ser indígena, seja este no contexto urbano ou no contexto aldeã.

1.2 Construindo o dado

Meu pai Luciano Barreto é Tukano da comunidade São Domingos Sávio e minha finada mãe Maria Clélia Rezende era Tuyuka da comunidade São Pedro (as duas comunidades estão situadas no alto rio Tiquié, noroeste amazônico). Somos quatro irmãos: Maria Neuza Rezende Barreto, *Pirõduhigo*; José Paulo César Rezende Barreto, *Dóe*, eu, João Rivelino Rezende Barreto, *Yuúpuri*, e Luis Ademar Rezende Barreto, *Buú*. Atualmente meus familiares moram no Município de São Gabriel da Cachoeira.

Antes de passar para minha trajetória de vida propriamente dita é importante observar também que o ambiente em que tudo isso se dá estende-se da comunidade São Domingos Sávio onde tenho as lembranças de minha primeira infância, até a cidade de Manaus onde crio meu filho. Neste contexto, em que me ponho a pensar no discurso antropológico sobre a cultura tukano, no mesmo movimento me encontro-me no desafio de estabelecer um discurso tukano sobre a cultura manaura.

Outros locais se destacarão também, mas tomemos esses dois (a aldeia e a metrópole) como limites de uma só extensão onde importa menos o lugar em si do que as relações experimentadas em cada caso.

1. 3 Unidades pessoais

Nasci no interior da cidade de Mira Flores, Colômbia, no dia 29 de Outubro de 1980. Sou filho de Luciano Barreto (*Yuúpuri*), Tukano de São Domingos Sávio, hoje com 71 anos de idade, e de Maria Clélia Rezende (*Sanô*), Tuyuka de São Pedro, que faleceu aos 40 anos quando completei meus 11, na Ilha de Cajú, baixo Rio Negro, Município de São Gabriel da Cachoeira. Tanto meu pai como minha mãe foram alunos dos salesianos, na Missão Salesiana de Parí-Cachoeira.

Meus avos pasternos, Manoel Juliano Barreto (Tukano) e Luiza Borges (Tuyuka), se uniram pelo sistema de rapitação muito utilizado para formações conjugais em seus tempos; em prática esse sistema ocorria quando o grupo do pretendente (homem) se dirigia para buscar mulheres em outra localidade em observância à exogamia linguística antropológicamente falando ou que um grupo tukano versos tuyuka em termos de tukanidade. Pensando bem, a estratégia para efetivação desse sistema era bem estudada e geralmente se aplicava no alvorecer do dia quando as atividades (*daréba wankase*) específicas das mulheres se iniciavam. O horário correspondia às três horas da madrugada em diante, quando o grupo pretendente, depois do cerco na maloca, invadia para iniciar o diálogo, mas que sempre terminava no confronto direto entre os grupos locais e visitantes por causa da mulher. Ocorre que, quando o grupo pretendente conseguia raptar a mulher do grupo vizinho, começava então o sistema de relacionamento de trocas matrimoniais, assim, o grupo da mulher raptada tinha por direito a reposição no sistema de trocas matrimoniais.

Conforme anunciei, em 1952 meu pai foi levado para o internato da missão salesiana de Parí-Cachoeira, aos 12 anos de idade². Para ele, foi o primeiro choque com a cultura não-indígena que já antecederam com meus tios e avôs também. Nos diálogos memoriais de seu tempo de aluno, sempre descreveu a realidade educativa imposta pelos salesianos com disciplinas rígidas e até abuso de poder em combate aos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas. Da geração Tukana de São Domingos Sávio, meu pai é da segunda turma de alunos salesianos. Os salesianos chegaram ao Rio Negro em 1914, a princípio em São Gabriel da Cachoeira. Em Parí-Cachoeira chegaram a partir dos anos 40 onde instalaram internato e escola para evangelização catequética (ver Lasmar, 2005; Costa, 2009; Rezende, 2010).

² Essa data é posta em dúvida, porque, meu pai fala que quando foi batizado já teria seus quatro anos e que lembra bem o rito do batismo na igreja. Sendo assim, sua idade começou a ser contada a partir da data do seu batizado e não do ano do seu nascimento e o mesmo acredita que tenha nascido antes mesmo de 1941.

Quanto ao sobrenome Barreto que assinamos hoje, foi proposto também pelos missionários salesianos a partir da formação dos seus primeiros alunos. A dinâmica foi proposta para cada grupo, ou seja, escreveram vários sobrenomes na lousa e os meus tios escolherem então o sobrenome Barreto pelo qual somos conhecidos atualmente. Antes disso, o que equivalia nominalmente era a denominação tradicional de cada coletivo, isto é, nós éramos conhecidos e até hoje somos conhecidos como *Sararó Yuúpurí Búbera Põra (darsea³)*. Em decorrência disso, muitos grupos no Alto Rio Tiquié e suas adjacências, são conhecidos pelo sobrenome que passou a equivaler como família Barreto, família Pena, família Bastos, família Nery, etc. Uma forma de reunir diferenças que se fez importante para todos, índios e não-índios.

O sistema educativo implantado pelos salesianos trouxe benefícios e também perplexidades, sobretudo, pela reação violenta aos conhecimentos indígenas associados às práticas rituais de “benzimento” que foram proibidas e hostilizadas, passando a ser entendida como coisas anormais e diabólicas por missionários que atuaram em seu tempo e realidade. Para alargar as proibições das práticas rituais, os missionários convenceram seus primeiros alunos que passaram a serem peças importantes das ações dos salesianos, confiando-os com a função de “delegados” em cada área. Um dos exemplos claros que meu pai conta ocorreu na comunidade São Domingos Sávio. Os então “delegados” nomeados pelos salesianos (ex-alunos) eram responsáveis no controle das proibições em cada setor do alto, baixo e afluente (s) do Rio Tiquié. Meu pai, já era ex-aluno, chegou à comunidade depois de uma viagem até São Gabriel da Cachoeira (trabalhava como marinheiro numa pequena embarcação dos salesianos), organizou uma tarde de caxirizada (bebida fermentada). Era o momento certo para o toque do carriço, sempre acompanhado da tradicional bebida fermentada (caxirí) que sua mãe Luiza sabia preparar muito bem. De repente, seu irmão Antonio Barreto (primo paralelo), que era “delegado”, foi alertá-los para que parassem com aquela “brincadeira”, pois, se continuassem iria denunciá-los junto aos padres superiores.

Meu pai ignorou o alerta e continuou com sua animação. Passado alguns minutos, tio Antonio retornou novamente, tomou com violência o conjunto de carriço das mãos do meu pai e quebrou todos na sua frente. A reação do meu pai quase se sucedeu em desastre, pois, buscou sua espingarda e deu um tiro por cima do meu tio Antônio que teve que se esconder em sua casa e posteriormente se dirigiu para a missão salesiana para denunciar o fato.

³ Tukanos.

Passado algum tempo, meu pai foi chamado para audiência junto aos padres salesianos que ocorria mensalmente. Os delegados esperavam que os salesianos dessem uma punição ou uma alerta severa, mas a sorte coincidiu, pois, o padre responsável nessa ocasião era seu antigo diretor. Embora que com isso, meu pai não perdeu seu tempo e expressou seu pensamento a respeito das intolerâncias dos salesianos com relação aos princípios tukano. Muitos indígenas ficaram a favor do meu pai e os mesmos começavam a questionar o comportamento e exagero dos missionários e também dos “delegados”.

Meu pai completou seus estudos (equivalente hoje a 5ª série do Ensino Fundamental), trabalhou como alfaiate e recebeu proposta para se tornar salesiano de Dom Bosco, mas meus avôs não gostaram da ideia dele de se afastar e assim meu pai continuou na comunidade. O tempo foi passando, e a exploração da borracha na Colômbia trouxe grandes transformações. Já adulto, meu pai recebeu proposta para se casar com uma mulher Tuyuka de Onça Igarapé, mas ele não aceitou. Diante disso, mandou recado para seu tio Chavier Sierra⁴ para que viesse buscá-lo.

Em 1963, aproveitando a visita do seu tio Chavier Sierra na comunidade São Domingos Sávio, Luciano foi para a Colômbia com propósito de passar pouco tempo, mas acabou ficando vinte anos. Como ele não retornou, seus pais foram buscá-lo na Colômbia e junto levaram uma jovem de 23 anos, Maria Clélia Rezende (tuyuka), que veio a se casar com meu pai que estava com 32 anos de idade; ambos não se conheciam, mas a importância do meu avô, que era um grande *yai (pajé)*, falou mais alto. Meu pai já tinha conhecido grande parte do Território Colombiano, falava o castelhano e tinha se tornado um bom coletor de seringa. Foi assim que eles se uniram, não diretamente pelo sistema de rapto violento, mas diretamente pela iniciativa do meu avô que buscou sua nora para seu filho, pelo rapto negociado, mantendo o jogo das relações de trocas matrimoniais com os Tuyuka.

Geralmente, o funcionamento ideal do sistema (trocas matrimônios) informava que minha irmã mais velha deveria ter se casado com um Tuyuka do grupo de minha mãe, mas ela o contrariou e se casou com um Tariana, quebrando assim o ciclo ideal das trocas. Isso não significa que tenha fechado a dinâmica, pelo contrário, hoje depende muito da iniciativa de cada um e todos respeitam os fundamentos do sistema. Assim, quando um Tukano se casa com uma mulher Tuyuka, por exemplo, não é mais obrigação dar sua irmã ou tia como recompensa e devolução como era exigido no tempo de meus avôs. Nota-se, ainda que

⁴ Seus familiares pertencem ao Sib *Tukano Iremiri Sararó*, porém, seu ancestral era irmão de *Yuúpurí Búbera*, disso se diz que são um mesmo grupo.

transformado, um princípio estrutural (hierárquico e afim) associado a um expressivo esquema sociológico (de filiação unilateral) entre os Tukanos⁵.

Uma vez casado, meu pai procurou se organizar como proprietário de um seringal junto com seus familiares nas proximidades da cidade de Mira Flores (Rio Waupés). Passado algum tempo, a borracha foi perdendo seu valor monetário e as atividades foram substituídas pelas plantações de coca. Meu pai e meus tios passaram a trabalhar como empregados de cocaineiros, tudo na base do silêncio e em lugares longínquos das selvas colombianas; chegaram a ter sua base de produção de cocaína, mas que não conseguiram sucesso, inclusive, meu tio José Barreto faleceu e seus filhos perderam o controle do negócio.

Neste contexto, eu e meus irmãos nascemos na Colômbia, somos quatro irmãos vivos, o menor Luis Ademar, é o único que nasceu no Brasil. Antônio Maria, Manuelito e Luciano Filho morreram na Colômbia com sequelas de sarampo. De outra forma, quando meus pais retornaram ao Brasil eu tinha seis (06) meses de vida e os meus avôs já tinham antecipado o retorno a São Domingos Sávio, só a família do meu tio José Barreto é que não quis retornar e vivem até hoje na Colômbia, mas se têm expectativas de que em pouco tempo retornarão até nossa comunidade e depende muito do esforço de reunir a família. Além disso, tenho uma tia que mora na Venezuela, ela casou-se com um Colombiano que tinha envolvimento com as FARC⁶ e até hoje é perseguido por governo colombiano e não tem um lugar fixo. Enfim, tenho primos, tios e tias na Colômbia e na Venezuela, claro, cada um constrói sua história, mas não deixamos de ser Tukano e reconhecer que pertencemos ao coletivo SYBP. Uma extensão difícil de situar e de escrever.

Essa causalidade é um efeito tipalizado pela produção da borracha na Colômbia que passou a atrair muitos indígenas que deixaram suas comunidades locais dos Rios Tiquié, Waupés e Rio Negro. Muitos foram com previsão de passar seis meses e nunca mais retornaram para suas comunidades. Esse é um dos maiores períodos de migração dos integrantes da Comunidade São Domingos Sávio, local onde os Tukanos *Sararó Yuúpuri Búbera Pôra* situam e reconhecem sua origem. Entende-se ainda que mesmo que as novas gerações tenham nascido em diferentes localidades os pais darão como referência primordial de sua origem a Comunidade São Domingos Sávio. Assim, hoje em dia sabemos que muitos querem retornar para lá e viver com os parentes em seus modos tradicionais de vida, porém,

⁵ “Princípio estrutural” e “esquema sociológico” identificados com o auxílio de vasta produção etnográfica acumulada a partir dos anos 1970 a qual extrapola mesmo a própria particularidade dos coletivos Tukano e nos remete a um coletivo maior que abarca os povos ameríndios das Terras Baixas Sulamericanas (ver Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro, 1979)

⁶ Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia.

acredita-se ainda que, mesmo que exista essa possibilidade, seja difícil na construção de uma readaptação. Desta forma, muitos dos meus tios, tias, primos e primas que não conheço pessoalmente existem em minha pessoa como integrantes do grupo SYBP e que continuam construindo a unidade Tukana em diversos lugares e em meio às culturas diferenciadas. Essas unidades podem ser situadas, mas não fixadas no espaço.

Entretanto, a migração para terras colombianas trouxe muitas consequências como o esvaziamento e abandono de um local importante. A maioria, estando no contexto cultural colombiano, passaram a viver dentro dos sistemas culturais diferenciados, mas não deixaram de viver suas praticidades culturais como as danças (carriço, capiwaya, mawaco) e os diversos procedimentos de benzimentos. A transmissão de conhecimentos também foi afetada, já que muitos jovens Tukano foram à Colômbia, e submetidos a se adaptarem ao novo local tiveram que abrir mão de muitas coisas, mas muitos conseguiram assimilar suficientemente os conhecimentos dos velhos, por exemplo, como muitos da geração do meu pai Luciano Barreto. A continuação dos pajés (*yaiwa*) foi desestruturada, hoje só temos benzedores (*kumuá*) e alguns mestres de música (*bayaróá*). Dizem a maioria.

Uma vez nascido na cidade colombiana vim para o Brasil em 1981, com seis meses de vida. O retorno ao Brasil não estava nos planos dos meus pais, mas que aconteceu em consequência da violência que assolou na região em que estavam morando. Havia muita disputa e perseguições por parte dos guerrilheiros e também pela parte do governo colombiano que tentava combater o crime organizado. Fato é que, na ocasião, meu pai retornou ao Brasil como fugitivo e que acabou deixando pra trás tudo o que tinha conseguido construir materialmente para salvar a própria vida e da família. O mesmo (meu pai) relata que, em certo momento, estava na cidade de Mira Flores (Rio Waupés) junto com seus amigos de trabalho quando um mafioso o abordou num bar com três tiros errôneos e no quarto disparo a bala não deflagrou, e meu pai reagiu com tiro certeiro no ombro do mafioso. Na mesma hora saíram do bar e no dia seguinte conseguiram embarcar num voo até cidade de Mitú (também no Waupés). Conforme meu pai, o homem que tentou matá-lo sobreviveu. Em seguida, embarcaram no outro voo até *Burtuá* (Cupim, nome de um lugar, rio Papurí) e seguiram pelo caminho até as proximidades do Distrito de Pari-Cachoeira no Rio Tiquié, chegando em São Domingos Sávio em 1981.

Com efeito, o envolvimento com o trabalho e produção de cocaína na Colômbia trouxe sequelas para meu pai, entre as quais, as reações violentas e temerosas quando envolvia discussões junto aos meus tios na comunidade ou até mesmo na família. Meus irmãos César e Neuza me relataram que em uma ocasião festiva na comunidade São Domingos Sávio um dos

meus tios começou a se desentender com seu sobrinho Cláudio Barreto e numa reação inesperada meu pai foi buscar um canivete automático em sua casa para resolver a intriga. Por sorte nada de grave aconteceu, mas que aquela reação de violência armada por parte de meu pai surpreendeu a todos.

Hoje em dia, meu pai é uma das referências para efetivação dos benzimentos (*barsesé*) envolvendo a formação e transformação social do homem Tukano, do nascimento da criança até adolescência. Geralmente, os benzimentos para os meninos e meninas envolvem o nascimento, o banho, a comida (peixe, carne, aves, frutas...) e nominação espiritual. Por sua vez, a menina recebe ainda atenção na sua primeira menstruação e nas sequências menstruais (*meheka ninsé*) que cada mulher tem mensalmente, e que é descontínuo com o tempo. Isso, porque, a cada menstruação da mulher, a mesma corre risco de ter sequelas na saúde se não abster de comidas inadequadas. Praticamente, o corpo da mulher, no período da menstruação, fica exposto aos olhos dos encantados (peixe-gente) que podem atacar com suas armas, claro que nós humanos não os vemos, mas que se sabe que existem “seres-humanos”. Além dos nossos olhos composto por animais e peixes, sabemos. Essa condição de agenciamento no mundo, distribuída para além dos humanos, permitindo cambiar a condição de sujeito entre formas distintas, foi o que Viveiros de Castro (2002) traduziu nos termos do “perspectivismo” ameríndio.

Em geral, essa questão pode ser entendida da melhor forma nos procedimentos formativos e desenvolvimento da criança. E para essa relação e sustentabilidade do corpo humano junto ao universo “cultural de seres humanos” do além dos nossos olhos é que precisa o benzedor fazer trabalho que equilibre o relacionamento do bem estar da saúde e desenvolvimento do ser humano como um todo. E, praticamente, os primeiros processos da formação de um Tukano são estabelecidos pelos acompanhamentos rigorosos efetivados com benzimentos. Assim, conta meu pai que os primeiros benzimentos que o mesmo pôs em prática como consequência de sua sabedoria adquirida foi quando benzeu a carne bovina para minha alimentação, uma vez que minha mãe Clélia não tinha leite (materno) suficiente para meu sustento. Enfim, conta meu pai que ao benzer a carne bovina ficou receoso pensando que não teria sucesso.

Esse foi o marco de um retorno para São Domingos Sávio, ou seja, eu não nasci na comunidade, mas cresci e passei a me identificar porque ali meus avôs se estabeleceram um dia e meus pais continuaram se identificando com aquele lugar. Isso é suficiente para eu acreditar que meu filho também terá as mesmas considerações que eu, por mais

transformações que puder assimilar em sua vida. São Domingos Sávio existe no lugar (alto Tiquié) e no coletivo (YBSP) que lhe confere sentido. Isso é uma forma de unidade.

1.4 São Domingos Sávio

A história de vida na Comunidade São Domingos Sávio começou em 1981 quando meus pais retornaram ao Brasil, sem dúvida, exigiram novas perspectivas e organização da parte dos meus familiares, mas que, ao invés de se firmar na comunidade, em pouco tempo começaríamos a vida longe das aldeias, no contexto externo, que perdura até os tempos hodiernos.

Em 1984 entrei na escola formal da comunidade, pouca coisa lembro, mas que tudo era novidade, desde as figuras que víamos nos livros, assim como tínhamos no professor, que era um dos meus primos, como referência predileta de conhecimento. Outra imagem que me vem em mente é a merenda escolar que vinha da prefeitura para nossa pequena escola. Alguns alimentos como leite em pacotes de 25 kl, não fazia bem para nossos organismos, uma vez que dava muita diarreia, e hoje entendo que essa situação ocorria devido o exagero no consumo de leite, inclusive, minha mãe e minhas tias estilizavam em espécie de beijú embrulhado com folhas de bananeira junto ao forno.

Em casa comíamos peixe e caça, tomávamos mingau de goma e farinha pela manhã acompanhado da quinhampira, mujeca e manicuera preparada na noite anterior. Praticamente, toda noite minha mãe, assim como outras mulheres da comunidade, preparava manicuera tirado do caldo da mandioca, fervida a alto grau de temperatura. Assim, o ritmo de vida na comunidade era dinamizado entre as atividades familiares e comunitárias. Meu pai pescava mais a noite e durante o dia acompanhava minha mãe na roça ou então simplesmente se dirigia para conhecer e explorar a floresta em busca de frutas silvestres. Havia também tempo para derrubar e plantar roça e cada um tinha seu ponto de referência. A verdade é que cada família vivia da melhor forma possível. Nossa casa era bastante humilde, tanto a cobertura como as paredes eram feitas de palhas, não tinha divisão de quartos, com uma entrada e saída nos fundos, sem janela, dormíamos nas redes enfileiradas, isto é, meus irmãos e meus pais é que dormiam nas redes. Eu, pequeno, dormia com meus pais até a chegada do meu irmão menor Luis Ademar.

Meus irmãos (Neuza e César) foram estudar no colégio dos padres e irmãs salesianos (as) quando ainda havia internato⁷. Com um pouco de serviço que prestavam para os salesianos recebiam como pagamento algumas roupas e material escolar, além da moradia; meus pais, assim como outros familiares, colaboravam com farinha e peixe para ajudar nas despesas. Foi assim que comecei a ouvir especulações da descoberta de ouro no rio traíra entre os anos 1984/85. Conforme os relatos do meu pai a turma de Taracuí tinha descoberto um garimpo em *Muminha* (rio de mel, tributário do Tiquié), mas que não abriram espaço para outras pessoas. Desta forma, meu pai e meus tios, liderados pelo meu primo Cláudio Barreto, se dirigiram até o Castanho, que é afluente do rio Traíra, em busca de ouro e descobriram então o Garimpo Tukano, como passou a ser conhecido.

A partir daí, muitos indígenas do Rio Tiquié que até então se dirigiam à Serra do *Wartin Sipé Marinkuhu* (diabo sem ânus) no rio Traíra passaram a se concentrar até os dias de hoje no Garimpo Tukano. Quando foi descoberto o Garimpo Tukano pelos meus familiares, as atenções se desdobraram em todos os níveis regionais e até mesmo em contexto nacional. Nessas ocasiões minha mãe e minhas tias é que se responsabilizavam pelas famílias na comunidade, já que a maioria dos homens estava em busca de ouro. Lembro que minha mãe fazia de tudo para que nada faltasse em casa. Praticamente, meu pai Luciano passava meses fora da comunidade, enquanto isso, vendo que as coisas se tornavam mais difíceis dirigíamos a aldeia dos meus avôs maternos Emílio Rezende (Tuyuka) e Joaquina Campo (Desana) na Comunidade (tuyuka) São Pedro. Em uma dessas ocasiões, lembro que era o único menino que falava a Língua Tukana entre a gurizada Tuyuka, e vendo que o diálogo não combinava bem me esforcei para aprender a falar Língua Tuyuka, mas que já entendia perfeitamente por questão maternal, mesmo assim, os tuiuquinas me corrigiam constantemente de forma sensível e até grosseiramente diante da minha verbalização errônea. Lembro-me que no início eu tinha medo dos tuiuquina, pois pareciam ter mais preparo físico que eu, porém, o espírito Tukano me fez sentir seguro e hábil no convívio intercultural.

Embora estando nas suas origens familiares, minha mãe já não se identificava com aquela comunidade e sim a do meu pai, parecia que aquela comunidade fora dela e já não fazia parte de sua vida a não ser os seus pais e familiares vivos. Essa questão se observava também da parte das minhas tias Tukanas que se casava com os Tuyukas e dificilmente vinham visitar-nos na comunidade a não ser em festividades e por questões de necessidades. Em outras palavras, era o efeito dinâmico do modo de ser viver tukano subordinada ao

⁷ César ficou sob às ordens de Padre Guerrino Sartori que faleceu recentemente no município de Humaitá e senhor Jarbas Valença, falecido no ano passado aqui em Manaus.

sistema patrilinear muito relevante no noroeste amazônico, ou seja, ao passo que a mulher se casa tem por obrigatoriedade morar na comunidade de seu esposo, e essa transição estabelecia uma relação social de uma aliança. Assim, em consequência do efeito de uma aliança matrimonial, eu, por exemplo, crescia na comunidade do meu pai e podia morar na comunidade dos meus avós maternos, enquanto minha mãe, tendo casada com meu pai Tukano, passou a se identificar como pertencente à comunidade São Domingos Sávio, localidade primordial dos *Búbera Põra*, mas não deixava de ser mulher tuyuka por isso.

Na comunidade São Domingos Sávio, a fluxividade da vida se adequava a um ciclo contínuo e em caráter particular de cada família, se estabelecendo em conjunto quando o contato ocorria com integrantes de outros grupos linguísticos, especialmente com os Tuyuka dos Igarapés Onça e Cabari. Diariamente cada Tukano construía sua vida e sua atividade, desde a particularidade familiar até a exploração da floresta e rios que podem ser realizadas individualmente e em coletividade. Um dos exemplos claros era a jornada de pescarias que cheguei a acompanhar nos igarapés Onça e Cabari. O primeiro é de água cristalina onde se pescava peixes Pacú e Aracú cercado-os às margens do igarapé com telas de parí que serviam de jaulas, porém, até os peixes entrarem no cercado era muita batalha. O segundo igarapé, Cabarí, tem águas negras, e o mais farto em pescaria.

A arte mais adequada era o cerco que se fazia na foz do igarapé com enormes telas de parí, entretanto, uma semana antes, se colocava bastantes iscas ao longo do rio até a cachoeira de Periquito (*kerkéro poea*), assim, peixes de variadas espécies eram atraídos quando na véspera do pescado se cercava a foz do igarapé, só restando o espaço para colocar o puçá (malhadeira). Então, tinha a turma que ficavam com as malhas junto ao cercado e outra turma que vinham batendo a água desde a cachoeira até a foz do igarapé, e, claro, se pescava bastantes peixes. Geralmente, as pescarias ou as caçadas de grandes portes são realizadas pelos indígenas em vista das festividades envolvendo a partilha entre os grupos linguísticos diferentes ou até mesmo entre os grupos locais. Outra modalidade era no tempo em que vários peixes adentravam nos rios⁸ para se reproduzirem (piracema) e a cachoeira do Periquito⁹ no Igarapé Cabarí era o ponto referencial para construir a arte de pesca natural.

Os roçados cada um fazia conforme seu alcance, nesse caso, quem tem filhos homens é que sobressai na produção de roças, embora que tenha um trabalho coletivo. Nesse caso, como eu e meus irmãos éramos ainda meninos, não podíamos ajudar nosso pai, e, muitas vezes, devido às longas viagens do meu pai em busca de ouro, chegamos a passar

⁸ Em tukano se diz *wáí wamunsé nunmuri*.

⁹ *Kerkéro*: periquito; *poea*: cachoeira.

necessidades pela falta de roça. Sendo assim, minha mãe buscava mandioca junto a sua irmã Raimunda, também casada com um Tukano do grupo *Merigun Baya Põra* da Comunidade São Tomé. Outras vezes, era a minha tia que vinha pedir socorro à sua irmã.

É diante dessas expressões e vivências que fui aprendendo a construir o meu ser tukano, observando o ritmo diário na comunidade, desde os trabalhos dos meus pais até no relacionamento com meus tios, primos, primas, avôs e avós. Além disso, a escola formal proporcionava um novo horizonte racional, enquanto que a imagem educacional da formação tukana que meu pai descrevia através dos contos mitológicos e históricos não existia mais em minha presença, simplesmente estava na memória dos mais velhos e pouco se praticava àquilo que falavam ser “nossa cultura”, ou seja, não se produzia com intensidade banco Tukano; as danças e os ensinamentos orais dos conhecimentos tradicionais se particularizaram ao encontro de pai e filho e não se formavam mais em coletividade, além disso, não se via mais a realização de grandes festas cerimoniais que meu pai costumava relatar, cerimônias essas realizadas longamente e em tempos específicos, significando então que uma determinada cultura se transforma e se atualiza com o tempo e realidade e sendo expressa e vivenciada por pessoas em seu tempo e tornando-se uma tradição.

Do ponto de vista ritual, as atividades cerimoniais que continuam sendo praticadas foram (são) as festas de oferecimentos (*amenri poosé*) que ocorriam tanto na comunidade interna como nas comunidades vizinhas, e no meu tempo de criança meus pais (envolve os integrantes de um determinado grupo ao que antropologia, entre outros termos, descreve como sibs) realizaram uma festividade de oferecimento, e cheguei a observar os momentos preparativos, mas que na hora da execução dessa festividade estava longe do centro, isto é, fazendo companhia aos meus amigos tuyuquinhas, assim como havia momentos em que meu pai não acompanhava meus tios devido a saúde debilitada de minha mãe ou simplesmente não aceitava o convite, devido os problemas e desentendimentos em nível local da comunidade.

No plano ritual de oferecimento (*amenri poosé*) as atividades começam desde a saída da comunidade para o local do grupo anfitrião até os dias de retorno para a comunidade local novamente. Meus pais¹⁰ se preparavam em períodos antecedentes na organização de instrumentos musicais e materiais de consumo a serem oferecidas como peixe, caças, frutas silvestres, etc. Sendo que cada festividade tem sua denominação, conforme o tipo de objeto a ser ofertado. Geralmente, a comunidade visitante chega no dia da festa, e conforme a distância, pernoita nas proximidades com sinalizações para o dia seguinte, quando pela

¹⁰ Esse termo em plural está incluindo meu pai, tios, avós, tias e avós. Não inclui irmãos, irmãs, primos e primas consangüíneos.

manhã, adentrarem em ritmo de festa. As preparações para as festividades, principalmente nas vésperas, incluem os benzimentos de cigarro¹¹, Epadú¹² e breu¹³, isso é feito pelo grupo visitante como também pelo grupo de anfitriões, conforme seus conhecimentos e sabedorias tradicionais.

De qualquer modo, participei de poucas festividades nesse estilo, ao mesmo tempo, pouca coisa vem em memória, já que nossa presença (meus primos e eu) nesses eventos estava no nível de crianças, ou seja, andávamos em conjunto com outras crianças da comunidade local que mostravam sua territorialidade e suas habilidades no conhecimento da natureza como florestas e rios. Assim, enquanto meus pais estavam na festividade, nós tomávamos banho no porto, nas cachoeiras, andávamos nas clareiras da floresta, subíamos nas árvores frutíferas da comunidade, pescávamos, enfim, procurávamos construir nossa história em contato e partilha de conhecimentos que já nascia no coração de cada um. Outras vezes, promovíamos “guerras” entre tukanos e tuyukas (crianças) entre as moitas que para nós serviam de esconderijos durante o dia, e, para os mais velhos, serviam de motéis durante a noite. Além disso, promovíamos disputas de futebol, tinha dia que saíamos vitoriosos e outros dias que éramos derrotados. Agora, quando as festividades era na comunidade São Domingos Sávio, explorávamos o nosso território como bem quiséssemos sob o olhar atento dos nossos pais como forma de atender, entender e vivenciar a educação tukana, aprendendo aonde ir, aonde não devemos ir, o que devemos fazer e o que não devemos fazer e como devemos nos conduzir em nível nuclear e coletividade na comunidade, assim como na presença dos integrantes de outros grupos linguísticos. Desta forma, enquanto, as flautas do *carriço* se formavam pelo sopro, o ritmo com habilidade dos pés levantava a poeira, o ecoo dos sorrisos dos nossos pais se estendia à longa distância da comunidade, nós construíamos o ser tukano, entre medo, coragem e liberdade no contato com a natureza florestal e aquática, com presença relâmpago na comunidade; claro, quando as festividades aconteciam durante a noite estávamos mais próximos. Em outras palavras, flechar os peixinhos, calangos, balar passarinhos e andar de canoa no rio eram nossas atividades prediletas. Esse ritmo de vida, porém, se desmontava quando deixávamos a comunidade rumo a outros lugares, como garimpo. Isso também é uma forma de unidade.

Entendo que tudo isso foi importante para a formação de meu ser Tukano. Entendo ainda, que essa experiência passou a me fazer entender que não existe uma puricidade das

¹¹ *Munro* (tabaco, cigarro) barsese (benzimentos).

¹² *Paatu* (pó de folha de coca) barsese.

¹³ *Orpé* (breu) barsesé.

culturas indígenas, uma vez que a interculturalidade matrimonial é o que antecede a formação nuclear indígena. Em outras palavras, as trocas matrimoniais é que antecede na formação de um homem ou mulher tukana, assim como na formação de outros grupos linguístico, mas que em segundo plano é que se fundamentam as razões patrilineares. Em meu caso corre em minhas veias sangue tukano, sangue tuyuka, sangue desana e pensando bem genealogicamente minha sanguidade tenha se formalizado a partir de diversas trocas matrimoniais oriunda das mulheres de diferentes grupos linguísticos em consonância com minha ancestralidade Tukana patrilienear.

Conforme a descrição até aqui se tem ideia de que tudo na aldeia era perfeito, mas enganam-se quando se pensa isso, pois, a tensão é constante, uma tensão que passa persistir na dinâmica do modo de ser e viver na comunidade; existe sempre um determinado rosto nuclear falso. É o que acontecia, por exemplo, com o posto de capitão da comunidade, claro, trouxe uma alternativa democratizante nas frentes diversas para organização da comunidade, onde antes era apenas um direito de obediência hierárquica.

Outra tensão era a afirmação hierárquica. Em São Domingos, como anunciado, existe um grupo tukano de nome *Sararó Yuúpuri Búbera Põra*, coletivo este bastante difuso, e logicamente que organizado pelo sistema da hierarquia Tukana. Praticamente, é constituído por quatro ciclos hierárquicos, o primeiro é do ciclo do Cláudio Barreto, o segundo o ciclo do Luciano Barreto, o terceiro é o ciclo do Ovídio Barreto, o quarto é o ciclo do Tarcisio Barreto e o quinto é o ciclo do Brasilino Barreto. Esses ciclos é que formam o coletivo SYBP. E dentro dessa dinâmica o mais corroente é o termo *yarparíkũhũ*, muito hostilizado pelos pertencentes de ciclos de hierarquias baixas, praticamente os tukano evitam usar o termo para se referir aos integrantes do ciclo menor, embora isso a mente dominada pelo caxirí muitas vezes acaba abrindo as portas para curupira, ou seja, em meio a conflitos (brigas, discussão) o termo *yarparíkũhũ* acaba sendo proferido. Geralmente, a tensão costuma se estender a um bom tempo, muitas vezes é causa inicial para migração de muitos tukanos.

Em fim, penso que a vida em São Domingos Sávio foi a porta de entrada para a cultura tukana, é lá que cresci e passei a entender de que era tukano, lugar onde aprendi a distinguir o parentesco no âmbito nuclear e no âmbito da coletividade tukana, é o lugar onde meus ancestrais um dia chegaram como emigrantes do rio Papurí para se estabeleceram naquelas circunstâncias e que passou a ser carimbado em nossas mentes de que aquelas terras, cachoeira, estirões, igarapés são nossas e que continuarão sendo de nossa propriedade para nossos filhos.

1. 5 Experiência no garimpo colombiano

Em 1986, então com seis anos de idade, tive meu primeiro desafio na vida na ausência dos meus familiares que resolveram ir para o Garimpo Tukano, posteriormente seguiram à Vila Bittencorte na foz do Rio Traíra. Na mesma ocasião frequentei os primeiros anos de escola. Antes disso, entre três e quatro anos de idade, já tinha ido a um garimpo colombiano nas margens do Rio Traíra quando cortamos pelo caminho da selva entre o rio Peneira (afluente do afluente do Rio Tiquié) descendo na Cachoeira Machado (rio Traíra), percurso feito em três dias de viagem pela floresta. Éramos um grupo de dez pessoas comandadas pelo meu pai Luciano Barreto.

Na ocasião entendo que foi uma viagem longa feita com meu pai para alcançar percursivamente a imponente Cachoeira Machado (Rio Traíra), onde em seguida seguiríamos a um garimpo colombiano, precisamente já no coração da selva colombiana. Como era de pouca idade, em certos momentos viajava nos ombros do meu pai e da minha mãe. Não tem como acrescentar a não sei afirmar que só víamos um caminho à nossa frente cercada pelas árvores e suas copas. Geralmente, sair de casa nuclear e da comunidade requer um preparo psicológico que parecer ser normal na visão dos indígenas, mas pensando bem o lado emocional sempre passa a acompanhar a razão indígena, mas em sua parte uma saída da comunidade é necessário e importante na medida em que possibilita conhecer o Outro e nesse caso um retorno passa a ser motivador para reconhecer melhor a própria cultura.

Podemos considerar que são nessas condições que pernoitávamos sempre as margens de igarapés, e particularmente sempre preocupado para não ser surpreendido por algum habitante da selva, mas até onde eu conheci nunca nos deparamos em termos físicos, mas que se escutava a certa distância, assim era melhor ouvir de longe do que se deparar em físico, claro, as selvas sempre são carregadas de lendas. De outra forma, durante a viagem éramos surpreendidos por diversos tipos de animais silvestres que eram abatidos para consumo do grupo e não tinha que se sacrificar para buscá-los à longa distância. Além disso, a natureza sempre surpreendia-nos a seu modo e potencialidade. Essa questão é muito cultural, ou seja, estando em viagem distante da comunidade local, os indígenas procuram tomar todo cuidado para não serem prejudicados na saúde pessoal e no bem estar do grupo. Esse cuidado começa

desde o reparo da panela no fogo, na conservação da alimentação e do corpo¹⁴. Desta forma, evitam a reação violenta da natureza com chuvas e trovejadas e mesmo qualquer acidente inesperado como ataque de cobra venenosa, da onça, curupira e outros seres existentes na floresta.

Estas particularidades da situação aconteceram conosco quando nos acampamos nas proximidades da serra Pula-Pula, de belo espetáculo, às margens do Igarapé conhecido como Bicho do Pé (*dupusu nha*) que *deságua* no Rio Traíra. O mais impressionante se deu a partir de um fato muito simples, isto é, ao entardecer, minha irmã foi ferver no fogo o que seria nosso jantar, e num descuido deixou a panela passar no fogo¹⁵. Em questão de segundos, o tempo se transformou; o dia que entardecia de forma esplendida escureceu rapidamente, a água do igarapé que não era de nada a nosso ver se avolumou e ainda alagou nosso acampamento, a ventania parecia arrancar as raízes de grandes árvores que com suas copas pareciam tocar o chão e soltavam seus galhos abaixo; frequentemente caíam as bolas de cupins das árvores. Formou-se então um espetáculo de amedrontar qualquer um. Nessa hora vale a importância do *kumu* (benzedor) para acalmar por meio do seu benzimento as forças naturais. Meu pai, que respondia por esta função naquele momento, benzeu com breu e, juntamente com a brasa do fogo, pediu que defumassem o local e posteriormente jogasse nas águas do igarapé. Coincidência ou fato, tudo se acalmou e pouco depois parecia que nada tinha acontecido.

No dia seguinte, tendo presenciado a ação do fenômeno da natureza seguimos para o Rio Traíra, precisamente na temerosa Cachoeira Machado, mas, nas proximidades do referido rio, um fato chamou nossa atenção, as grandes picadas que cortavam as florestas em linha reta, medindo aproximadamente 6m de largura que se estendiam longamente e se cruzavam em vários caminhos. Quanto mais se aproximávamos das margens do rio mais picadas se entrecruzavam, e nós estávamos com expectativas enormes querendo saber que tipos de pessoas estariam fazendo aqueles longos e projetados caminhos. Chegando às margens do Rio Traíra é que o mistério se desvendou, pois, se tratava dos trabalhos de Paranapanema, uma firma de mineração. Os integrantes do Paranapanema estavam acampados logo abaixo da Cachoeira Machado, no Rio Traíra, do lado brasileiro, na divisa com a Colômbia. Junto aos

¹⁴ Nesse sentido a alimentação só pode ser consumida quando bem esquentada, enquanto que o homem, não pode tomar banho no rio quando estiver suado, além da mulher que, quando menstruada ou grávida põem em risco a própria vida.

¹⁵ Esse fenômeno pode ocorrer quando o caldo de peixe ou de carne na panela, ao efeito da fervura, se derrama no fogo. Para os indígenas, esse sinal é de muita periculosidade, pois, acreditam que pode custar à própria vida e de quem está presente naquele momento, assim sendo, a presença de benzedor é de suma importância para acalmar a reação da natureza e dos “seres” que habitam nas florestas, rios e serras.

integrantes da referida firma tinha também um grupo de indígenas que trabalhavam como seguranças, coisa anormal até então, ou seja, os índios protegendo os brancos? De fato, era uma das fontes de renda que alguns indígenas encontraram além das atividades no garimpo. Em outras palavras, ser segurança parecia oportunizar um status. Em geral, os índios-seguranças do Paranapanema atuavam em vários setores denominados como “base”. A questão é que pra que serviriam aqueles caminhos tão bem projetados? E com o tempo as árvores passaram a se reconstituir e a Paranapanema até hoje só ficou na memória.

Dormimos no acampamento dos Paranapanema e no outro dia seguimos a caminho pelo lado colombiano até a localidade do nosso destino: o garimpo. Estavam lá um grupo de índios Makuna, conhecidos do meu pai e primos cruzados de minha mãe, além de um grupo de brancos, mas que se tratava de membros da guerrilha colombiana (FARC: Forças Armadas Revolucionária da Colômbia) como ficou bem esclarecido posteriormente, conforme a convivência. Até então, o governo colombiano não estava presente nessa área e que estava nas mãos da guerrilha. E outro fato curioso se deu.

Na sua juventude, quando ainda seringueiro na Colômbia, meu pai e um grupo de amigos, tinham sido sequestrados pelos guerrilheiros¹⁶ das FARC, precisamente para serem estivas, e ficaram por seis meses nas selvas colombianas quando conseguiram fugir através das longas e distantes margens do Rio Meta. Nesse período, uma coisa interessante também aconteceu que meu pai conta é o encontro com um grupo Tukano que encontraram às margens do Rio Meta, já nas proximidades da fronteira com Peru. A única diferença era a expressão linguística de algumas palavras como *kee e diaye*, ou seja, as duas palavras têm o mesmo significado, o cachorro, mas a primeira é do grupo Tukano que o meu pai encontrou no Rio Meta. E, uma vez que conseguiram fugir das FARC retomaram a vida e os trabalhos no seringal, porém, ficou em sua memória nomes de alguns chefes da guerrilha, entre os quais, Joel Marín e Cláudio Moreno¹⁷, este ainda menino e que no campo de treinamento de armas era o melhor. Quando meu pai soube que os dois estavam no comando regional da guerrilha ficou temeroso, pois, aos fugitivos da guerrilha a morte era certa. Para a surpresa do meu pai, o fato só foi revelado quando estávamos no acampamento e não tinha mais como escapar. Na barraca só estavam bagagens de Joel Marín e seus integrantes. Logo que meu pai viu o Joel Marín tratou de fazer as pazes e conversaram longamente como que dando

¹⁶ Conforme os relatos do meu pai Luciano Barreto, na Colômbia, “os guerrilheiros seqüestravam crianças, moças e rapazes para serem integrantes da guerrilha”.

¹⁷ Geralmente as pessoas que ingressavam ou eram capturados pra integrar a guerrilha passavam a ser conhecido por outros nomes.

justificativas da fuga, enfim, lembro que meu pai falou algo assim: “bueno don Joel Marin, ahora stoy de vuelta”. Era uma pequena grotta, mas que tinha pouco ouro, por isso, seguiríamos logo para Garimpito a dois dias de viagem pela selva colombiana.

Garimpito estava sob as ordens das FARC comandada por um homem de estatura baixa que se chamava Cláudio Moreno (o menino bom de tiro que meu pai tinha visto na sua juventude, agora era comandante da guerrilha) e sua companheira Rosita, esta certamente aparentava ser indígena, precisamente do grupo Cubeo, muito numeroso na região de Mitú (Waupés, Colômbia). Como era um garimpo de grandes promessas de ouro, atraiu muitos civis de várias cidades colombianas, obviamente. E conforme as possibilidades instalaram nossa barraca nas proximidades a do comandante. Semanalmente, meu pai e sua tropa, além dos Makuna, eram convocados para reuniões secretas, fora do garimpo, com Cláudio Moreno e Joel Marin.

Em uma dessas reuniões, na qual fui com meu pai, ficou acertado de que os mais jovens iriam fazer incursões nas selvas, e de fato isso ocorreu várias vezes, e creio que essas incursões tenham acontecido como forma de interação com os demais grupos de guerrilheiros que atuavam na região, e pra bem dizer nós enquanto indígenas não éramos problemas pra eles, assim como outros brancos de classe baixa, isso, porque, especulava-se de que os inimigos da guerrilha eram os ricos e o próprio governo colombiano, e tudo isso no propósito de instalar o comunismo no território colombiano, uma ideia que se fundamentavam com tanta perplexidade no âmbito de suas ações voltadas para seqüestros, combates, assassinatos e insegurança no país, claro que atuação dos mesmos era uma das ações que causava violência no território colombiano. Isto pra dizer que o pensamento de certo grupo ou de apenas uma pessoa consegue dominar várias pessoas a terem a mesma atitude e finalidade, coisas ou situações raras no contexto indígena, uma vez que a convicção de pertencimento de um determinado grupo faz com que haja muitas limitações em doar-se em favor de outros grupos linguísticos.

A vida no garimpito seguia tranquilamente quando um fato mudou totalmente o clima. Estando ao comando das FARC, os garimpeiros tinham que obedecer às ordens impostas pelos mesmos e sob as orientações de Cláudio Moreno, e, uma das orientações era a proibição de bebidas alcoólicas. Certo dia, um garimpeiro chegou com algumas garrafas de bebida alcoólica, e, na noite que ele chegou os boêmios se animaram até altas horas. Ao amanhecer, o comandante foi até o “garimpo”, como era chamado o cidadão, para alertá-lo a não fazer mais isso, e, que o mesmo pediu que se retirasse de imediato. Assim, foi a primeira e segunda orientação. O cidadão parece que estava querendo conhecer realmente o “outro mundo”,

quando voltou ao garimpo pela terceira vez portando novamente bebida alcoólica. Desta vez, Cláudio Moreno, não estava na sua barraca no dia em que o cidadão chegou ao garimpo, mas chegou no dia seguinte da selva, e, logo ficou sabendo da notícia. Assim, como da primeira e segunda vez, a noite tinha se passado com muito barulho dos beberrões. Meu pai e companheiros chegaram do trabalho às 15h, caía chuvisco nessa tarde, quando da nossa barraca escutamos os três tiros de pistola. Em poucos minutos já circulou a notícia de que Cláudio Moreno acabara de executar “garimpo” no setor de seu trabalho. Logo, as pessoas se dirigiram para o local onde estava estirado o corpo. Eu segui minha mãe e só lembro a imagem de um homem estendido na lama virado de costas¹⁸, mas logo minha mãe tratou de tirar-me do local, muitas pessoas estavam assustadas e apavoradas, eu chorava de medo, pois, nunca tinha visto pessoas morrerem assim. Durante a noite, o corpo foi velado a poucos minutos da nossa barraca.

No dia seguinte, estando no coração da selva, todos os garimpeiros se juntaram para sepultar o corpo com preces, cantos e orações católicas. Até então, só tínhamos visto Cláudio Moreno e Joel Marín, mas no dia seguinte ao assassinato, o acampamento foi tomado pelos integrantes da guerrilha que saíam da selva em pequenos grupos de duas a três pessoas, mas que ao amanhecer estava tomado de homens fortemente armados e correu boato de que o exército do governo colombiano viria ocupar o garimpo e expulsar a guerrilha. Logo as pessoas foram tomadas pelo medo na possibilidade de conflitos entre a guerrilha e exército colombiano; em questão de dois dias o acampamento se esvaziou, assim, só ficou nossa barraca e a do comandante e estávamos cercados sob a proteção da guerrilha. Nessa ocasião, o comandante fez uma reunião afirmando que se preparasse para guerra, se fosse preciso, e que mandariam de volta o exército do governo colombiano ou que só retornariam para suas casas em almas. Praticamente a tensão durou 15 dias, mas as especulações só ficaram nas expectativas. Sem querer e por acaso meu pai estava preso novamente com as FARC, certamente, o medo parecia consumir o seu coração, quando resolveu voltar ao Brasil, mas com uma condição: que deixasse os mais jovens e retornar ao garimpo com mais pessoas para serem integrantes da guerrilha. Essa foi a nossa salvação para podermos retornar à nossa comunidade, e, parece-me que os outros que ficaram lá todos conseguiram escapar de uma forma ou de outra.

¹⁸ Na ocasião os indígenas, entre os quais o meu pai, passaram a dar interpretação àquele gesto, ou seja, o fato do “garimpo” ter caído no chão de costas pra cima significava que não haveria vingança, pelo contrário, isto é, se o “garimpo” tivesse caído de costas aí sim haveria vingança.

Embora com isso, meu pai recebeu muitas críticas por parte dos pais dos jovens Tukanos que ficaram junto à guerrilha e que poderiam nunca mais ver seus filhos. Particularmente, ficaram muitos questionamentos na cabeça, o porquê de matar um homem cruelmente e, além disso, a reação das pessoas em largar tudo em dois dias para salvarem suas vidas que estavam sob o domínio de um pensamento um tanto ideológico e cruel. De outra forma, o fato de estar em lugar diferente me fez entender que o espaço livre que se tem ocorre em terras que é de sua propriedade onde o domínio e localização são reconhecidos. E, ao passo que saímos de nossa aldeia passamos a nos identificar como diferente a partir da nossa própria culturalidade, ou seja, éramos tukano entre os tukano, tukano diante dos makuna, tukano diante dos brancos, assim como muitos indígenas passam a se identificar como garimpeiros, pescadores, estivas, seguranças, motoristas, carregadores, como forma de se constituir a vida de garimpeiro, ou melhor, passam a se fornecer da idealidade do garimpo e de ser garimpeiro.

1. 6 O garimpo Tukano

Em 1986 morei na casa do meu tio Ovídio Barreto a fim de prosseguir com os estudos enquanto meus familiares foram ao Garimpo Tukano¹⁹, no Rio Castanho²⁰, e posteriormente seguiram até Vila Bittencourt. Praticamente, estive no Garimpo Tukano por duas vezes e cada uma dessas viagens marcou diferentes momentos e desafios em minha vida.

Na ocasião, estando na casa do meu tio Ovídio Barreto em São Domingos Sávio, não tenho em memória tudo o que se passou nesse ano, mas o que me marcou foi a presença das irmãs salesianas que faziam exames nas escolas rurais. Nós que éramos alunos aprendíamos a ler e escrever conforme as orientações dos livros, mas não sabíamos falar a Língua Portuguesa, mesmo assim, saía bem no exame e até recebi elogios das irmãs. No fim do ano letivo fui avisado de que, juntamente com meu primo Anacleto Barreto e sua esposa Sandra, iriam ao Garimpo Tukano para encontrar-me com meus familiares. A viagem foi longa e sacrificante, mesmo assim, superei esse desafio até chegar ao Garimpo Tukano. E meus familiares ainda estavam nas proximidades de Vila Bittencourte, assim, tive que aguardar

¹⁹ Chama-se assim, porque, foi descoberto pelos Tukanos de São Domingos Sávio, sob a liderança de Cláudio Barreto, hoje as atividades continuam na produção de subsistência.

²⁰ Rio Castanho é afluente do Rio Traíra.

alguns meses até que meus familiares chegassem. Certamente essa situação é anormal se bem pensada, pois, deixar uma criança e partir para longe se torna uma atitude desgastante, talvez, no meu caso, isso tenha acontecido por duas razões: eu que queria estudar e a confiança paterna em relação à comunidade. Mas posso dizer que a última não funciona, pois, o que passei de humilhação só eu sei, em fim, era levado à própria sorte.

Enquanto aguardava meus familiares no Garimpo Tukano me “virei” como pude, levava comida subindo a serra para os trabalhadores, carregava água, reparava panela no fogo até me transferirem para outra família, a do senhor Manuel Lima Tuyuka que estava em companhia de sua filha Anita e seu esposo Luis Miranda (Desana). O mais sacrificante ainda foi o percurso feito pra chegar ao garimpo, eu era de pequena estatura, não tinha forças suficientes, tinha medo de quem era responsável por mim, em certo momento a esposa do meu primo sugeriu que eu fosse transportar a carga, eu aceitei e disse que garantia, inclusive chegaram a armar um *jamaxí* (objeto de carga tecido com cipó), mas pra minha sorte desistiram e pediram para que reparasse a panela no fogo. Junto a estas famílias procurei me comportar da melhor forma possível atendendo as ordens a troco de comida e lar. Sofri muitas repreensões verbais pelos que se responsabilizavam por mim naquele momento, mas a coragem e busca pela liberdade falava mais alto no meu pensamento.

Certo dia, já no Garimpo Desano, quando o tempo parecia estar melancólico avistei de longe duas pessoas se aproximando, a poucos metros que os separava de mim, reconheci que era meu pai Luciano e meu irmão César e pelo espírito infantil que carregava dentro de mim não segurei as lágrimas e logo tratamos de descer ao porto do Garimpo Tukano²¹, até então, estávamos no Garimpo Desano²², para encontrar-me com minha mãe que aguardava aos prantos. Esperava rever minha mãe saudável como na comunidade, mas agora estava enferma e nunca mais seria a mesma, doença essa que levou ao seu falecimento em 1992, na Ilha de

²¹ Nesse Porto, tinha acontecido em pouco tempo atrás, um conflito entre os indígenas e grupo de peões, como eram conhecidos os brancos, liderados pelo Luis Moreira. Os indígenas, sob o efeito da magia de *urpi munro* (cigarro de armas de guerra) do pajé *Karsawu* (matapi), foram atacar os peões enquanto estes estavam tomando café da manhã. Essa ação foi para conter a invasão dos brancos no garimpo, porém, estavam no meio dos indígenas alguns que também eram vistos como peões, porém casados com indígenas Tukana, como é o caso de Silvio França, de Santa Isabel, que era casado com senhora Alexandrina, de Pari-Cachoeira, esse efetivou tiros mortais contra os peões, outros utilizaram armas brancas. Só Luis Moreira é que escapara do massacre, inclusive, surgiram muitas lendas a respeito do homem que era negro, ou seja, de que o golpe de machado só deixou um risco na pele e que tenha saltado na mata ultrapassando em grande estilo um touco de pau que era bastante alta. Ocorre que os corpos foram enterrados em uma única cova do outro lado do acampamento, por isso, o local era temido, pois, havia muita visagem durante a noite e até mesmo durante o dia, ao menos que estivesse em grande grupo. Contudo, os indígenas conseguiram conter a invasão que se especulava da parte dos peões. Tudo isso, só ouvíamos pelas notícias na comunidade.

²² Assim como Garimpo Tukano, descoberto por Tukanos, o Garimpo Desano foi descoberto pelos índios Desana, porém, em pouco tempo a exploração de ouro esgotou, ao contrario do Garimpo Tukano que persiste até os tempos hidiernos.

Caju, baixo Rio Negro do Município de São Gabriel da Cachoeira. Eu era de pequena estatura, e até meus irmãos diziam que eu não iria crescer muito, e me diziam que era velinho, mas meu pai me entendia como menino inteligente, esperto e trabalhador, embora isso, o mesmo me dava algumas surras quando merecia.

Foi nesse clima que retornamos à Comunidade São Domingos Sávio fazendo a longa viagem pelo rio Castanho. O retorno era um motivo de alegria, pois, iríamos chegar a nossa comunidade, rever nossos parentes, morar em nossa casa, andar na roça, caçar com nossos cachorros, buscar varas de caniços com meu pai, tomar banho no rio, brincar de bola á tarde, tomar manicuera, comer quinhapira, beiju, tomar chibé, pescar com meu pai, andar de cano com meus primos, e muitas outras coisas que são de nossa propriedade. E toda vez que há um retorno para uma comunidade há procedimentos para reestruturação, ou seja, capinar roça ou fazer uma nova, construir ou reformar casa, limpar o terreiro da casa, limpar o caminho do porto, capinar ao redor das plantas frutíferas como pé de abacate, bananeiras. Enfim, o ritmo de vida na comunidade precisa ser reconstituído novamente dentro de uma família nuclear em conexão com a coletividade da comunidade.

1. 7 São Gabriel da Cachoeira

Considero que saí da aldeia aos sete anos de idade, porque, desde que minha mãe adoeceu nunca mais nos fixamos em São Domingos Sávio. Como a saúde dela se agravava cada vez mais e precisava de tratamentos em São Gabriel da Cachoeira, passamos a nos dispersar.

Nessas condições e situação é que, enquanto minha mãe estava em São Gabriel, meus irmãos César, Neuza e Luis em Pará-Cachoeira com o meu tio Raimundo Barreto, eu e meu pai Luciano ficávamos na comunidade (São Domingos Sávio) morando posteriormente na casa do meu primo Cláudio Barreto. Sem dúvida, uma situação dessas se torna como uma causalidade dispersiva e migratória de uma família nuclear, na verdade é uma das formas.

Entre idas e vindas da mamãe e papai acabamos seguindo-os a São Gabriel da Cachoeira e fomos morar na Casa do Índio, onde fica a atual base da Aeronáutica. Só meu irmão César que permaneceu em Pará-Cachoeira, devido os estudos. Foi nessa ocasião que minha irmã Neuza conheceu seu futuro esposo José Maria Tariana, que, devido a trajetória histórica de seus pais tinham se radicalizado na Ilha de Cajú, falava as Línguas Portuguesa e

Nhengatú. Com o agravamento da saúde da minha mãe surgiram possibilidades de encontrarmos cura na Comunidade de Cajurí, baixo rio Negro, onde moravam integrantes de dois grupos Tukano do grupo *Yepara Kukuḡ Põra* e *Mimi Sipé Põra*, eram conhecidos e próximos do meu pai. E assim, deslocamos de São Gabriel para essa comunidade e em pouco tempo fomos a Ilha de Cajú (pertence à Comunidade Itapera), devido às prévias do casamento da minha irmã, aonde em 1991, aos quarenta anos de idade, minha mãe veio a falecer, eu contava 11 anos de idade.

Antes de ir a São Gabriel, tinha passado da Terceira para Quarta Série, no mesmo ano do falecimento da minha mãe estudei na comunidade fazendo novamente a Terceira Série, já que estávamos sem boletim para comprovar a aprovação. Exatamente foi nesse período que comecei aprender falar a Língua Portuguesa, confesso que me sacrifiquei bastante, e praticamente foi só aos nove anos de idade que comecei a “palmilhar” com algumas frases. Inclusive, estando na Ilha de cajú, sofriamos por não sabermos falar o português, e em certa ocasião eu queria explicar o que fui fazer na roça com minha irmã e o que era pra dizer “chupar cana” passou a ser expressa em “beijar cana”, uma metáfora um tanto esquisita, mas que foi a forma que pensei para descrever minha ação na roça. Na verdade, tudo era difícil, e pra se comunicar então com outros meninos era um motivo de barreiras. Ocorre que aqueles meninos falavam Língua Portuguesa, mas que seus pais todos eram indígenas também, como ficou bem claro mais tarde. Hoje, entendo que aquele português falado na Ilha de cajú diferencia muito ao português falado na cidade de São Gabriel e Manaus por exemplo. Em outras palavras, era um português misturado com Língua Geral (*nhengatú*), em fim, todo o rosto que se constituía naquelas redondezas era um rosto proveniente da região do alto rio negro a tempos atrás, isto é, muitos ancestrais daqueles jovens, senhores e senhoras vieram um dia do Rio Waupés, Içana, Tiquié entre outros afluentes. E, aos poucos passou a construir melhor ou pelo menos se aproximar mais da fala legível da língua portuguesa.

Precisamente em 1992, retornamos para comunidade São Domingos Sávio, e eu tinha passado para Quarta Série novamente, porém, tive que esquentar de novo no banco da Terceira Série mais uma vez, pois, meu pai tinha esquecido meu boletim na comunidade de Itaperera, e passei para Quarta Série. Finalmente, em 1993, fizemos a segunda viagem a Garimpo Tukano, desta vez, levei na bagagem o boletim que justificava minha aprovação para quarta série, o que muito me ajudou depois.

Ficamos no Garimpo Tukano por um ano e meio, até Abril de 1994. Antes trabalhamos como garimpeiros, depois como pescadores já que parecia dar mais lucro, porém,

não tivemos sucesso e chegamos a passar por muitas dificuldades²³. A aventura de trabalharmos como pescadores levou-nos até Rio Traíra novamente. Antes, seguimos até as proximidades de uma base brasileira que dava acesso a um garimpo²⁴ que não tive oportunidade de conhecer; na verdade, é o garimpo onde muitos indígenas freqüentaram antes da descoberta do Garimpo Tukano já descrito anteriormente, e, do lado colombiano havia pequena vila de comércio e uma casa das meretrizes colombianas. Depois de algum tempo subimos rio acima para acamparmos nas proximidades que levava a um vilarejo colombiano que se chamava Pista. Ali havia uma pequena cidade com delegacia, casa das freiras, comércios e um quartel do exército colombiano. Sendo que era a pouca distância do Garimpito, mas que agora as guerrilhas já não comandavam a área daquela selva e estava nas mãos do governo colombiano.

Logo na primeira viagem fomos parar no quartel do exército, pois, só eles compraram nossos peixes, já que outros garimpeiros só queriam peixe bom (Jatuarana, Aracú, Pacú). Praticamente trocamos nossos peixes com rancho. Por acaso, meu pai estava portando um boné do exército brasileiro e o tenente que nos recebeu disfarçou de conversar, mas que andou desconfiando do meu pai, porém, sabia que “nós éramos brasileiros”²⁵ e passou a recomendar mais pescado para abastecer as duzentas bocas que estavam sob as suas ordens. Passado alguns meses seguimos à Cachoeira Machado onde estava o grupo dos Makunas sob as ordens do senhor Lourenço, já descrito anteriormente e que agora tinha se estabelecido com casas e roçado. Além disso, ficamos sabendo da existência de um pequeno garimpo acima da Cachoeira Machado pra onde dirigimos em seguida. Na verdade, tinha sim ouro, acontece que nós andávamos sem materiais suficientes para exploração. Vendo que as coisas não andavam resolvemos retornar ao Garimpo Tukano, mas antes, aventuramos como pesquisadores de ouro na Serra Chapeleta, distante a três horas de caminho na selva.

Foi nessa ocasião que conhece a Serra Chapeleta de natureza exuberante, com esverdeadas imagem das serras e coloração das rochas de pedras; havia muitas frutas silvestres, mas pouca caça. A notícia logo se espalhou de que novo garimpo tinha sido descoberto, e logo chegou um grupo de Tuyukas e Desana; como faleio tinha sim ouro,

²³ Para os indígenas passar fome representa a ausência de farinha e beiju, e claro a roça é a principal fonte alimentícia, certamente alimentos dos brancos ajudam, mas no nosso caso, nem isso não tinha, pois só havia água, peixe tinha, mas faltava algo para complementação, e por sorte fomos salvo por um viajante Tukano Manoel *Enu* que nos forneceu alimento em últimas instancias.

²⁴ *Wartin Sipé Marinkuhu* (serra do diabo sem ânus).

²⁵ Pensando bem nós se fazíamos de brasileiros, enquanto éramos esquecidos pelos poderes públicos, sem salário, sem assistência da saúde, sem alimento, em fim, nos identificávamos como brasileiros enquanto o Brasil nos esquecia.

porém, só com bom equipamento, ou seja, precisava de maquinário materializado, e nós trabalhávamos à base de batéia, cuia, pá e picareta. Ao mesmo tempo, a barbaridade da vida que o garimpo oferecia, pelo menos em minha consciência, não tinha condições de permanecer naquele estado que descaracteriza a dignidade humana, e como não dizer da dignidade indígena, ao começar pela mercadoria sendo comercializada com preços absurdos e que a dívida nunca findava, sem falar dos comerciantes indígenas que apenas eram transportadores de mercadorias dos grandes comerciantes de São Gabriel da Cachoeira, e tudo isso não era refletido pelos indígenas.

Entretanto, entendo que a ausência do Estado nessa região é o motivo de muitas desordens, ou seja, percebi que aqueles garimpeiros indígenas de varias etnias se fazem brasileiros, a vida no garimpo praticamente é esquecida. De outra forma, o limite territorial não é observado, principalmente pelos colombianos que transitam na maior liberdade, além de um grupo de indígenas que se instalaram num lugar chamado Grotão em que passaram a facilitar entrada de muitos brancos. Parcialmente, são algumas coisas como essas que ilustro é que acontecem no garimpo indígena. Penso que tudo isso fez com que repensássemos na vida que levávamos enquanto a expectativa de retorno intensificava cada vez mais, mas desta vez não retornaríamos á São Domingos Sávio, e sim que seguiríamos novamente à Comunidade Itaperera, baixo Rio Negro, Município de São Gabriel da Cachoeira.

Foi com essa intenção que seguimos a Garimpo Tukano onde permanecemos por dois meses. Conseguimos um pouco de ouro que proporcionou o nosso retorno em Abril de 1994. Como de costume e por ser o percurso único até então nosso retorno foi realizado pelo rio e longas caminhas na floresta. E pra isso tínhamos providenciado uma canoa junto aos Tuyuka que encontramos na Cachoeira Machado. Essa canoa passou por água e por terra até chegar à outra cabeceira que levava até o rio Tiquié. Ao invés de retornarmos a São Domingos Sávio seguimos em direção a São Gabriel da Cachoeira e Comunidade de Itaperera; depois de alguns meses, descemos rio abaixo com destino a Município de Santa Isabel do Rio Negro, quando já findava o ano de 1994. Ano em que comecei assistir televisão com mais precisão quando o Brasil ganhava a Copa do Mundo nos EUA.

Em geral, a experiência nos garimpos (colombiano e tukano) e outros lugares que descreveremos a seguir, fizeram com que passasse a me ausentar intensivamente da minha comunidade, e cada retorno fazia com que não me sentisse mais com o mesmo espírito de pertença. Em outras palavras, essa situação se equivalia a duas situações. A primeira é que uma pessoa que sempre sai da comunidade era visto como aquele que não tem lugar ou que não consegue se fixa em sua comunidade. Essa questão é bastante provocante para quem

sempre está em circulação; na verdade essa questão acabava sendo um motivo de reafirmação, assim, mesmo que não permanecesse continuamente na comunidade de origem retorno era (é) uma reificação cultural. Por outro lado, os que saíam da comunidade tinham outra visão em relação aos que permaneciam constantemente na comunidade, ou seja, o fato de eles serem permanente na comunidade não os possibilitava para conhecerem lugares diferentes, pessoas novas e pensamentos diversos relacionado às culturas. Resumindo: era isso que nós pensávamos, mas a grande questão é que tudo isso não desconstruiu a nossa imagem e concepção de pertencimento de uma localidade, etnia e culturalidade, mesmo que muitas vezes achássemos que estávamos sempre fora da comunidade.

1. 8 Santa Isabel do Rio Negro

Conforme anunciei, chegamos ao Município de Santa Isabel do Rio Negro em Dezembro de 1994, e, fomos morar na Ilha de São Salvador a 2 km da cidade onde, praticamente, sem nenhuma expectativa, começamos a nos estabelecer junto ao desconhecido. Tudo era novidade, com imaginações de que estaríamos chegando à grande cidade de desenvolvimento esplendido, porém, essa visão deixou de existir à medida que fomos conhecendo o ritmo de vida e os procedimentos formativos desse município.

Já no ano de 1995, meu pai e meu irmão foram conversar com os salesianos e conseguiram trabalho para tomar conta da vacaria e dos gados. Meu cunhado e minha irmã trataram de fazer uma roça a longa distancia, já que nas proximidades não era permitido derrubar floresta. Eu e meus irmãos Luis e César, fomos para escola das irmãs salesianas, exceto César que estudava na escola estadual Padre José Schineider; agora com boletim na mão pude recomençar os estudos na Quarta Série. Pra irmos à escola tínhamos que remar até a cidade diariamente.

Posteriormente passei a trabalhar junto ao meu pai e meu irmão na vacaria, agora sob as ordens do Rvmo. Padre João Fagan, um irlandês rústico, mas que pra mim foi um grande amigo e defensor nos momentos difíceis. Quando tudo parecia caminhar bem meu pai, juntamente com minha irmã e meu cunhado resolveram voltar ao garimpo. Desta vez tive a convicção de que não deveria acompanhar mais meu pai, pois tinha sido aprovado para Quinta Série e não queria perder a oportunidade; foi quando passamos a morar na casa de uma conhecida do papai que se radicara em Santa Isabel do Rio Negro. Em pouco tempo tudo

passou a ficar muito difícil como a alimentação e moradia até que um dia o Padre Carlos Zuckett (hoje vive na Itália) convidou-me para morar no internato salesiano. Esse convite foi um alívio, enquanto que meus irmãos continuaram enfrentando dificuldades na casa da conhecida de meu pai.

Morei no internato salesiano por sete meses e já previa permanecer ou voltar no mesmo lugar no ano seguinte quando foi suspenso devido à ausência de verbas e também atendendo as consequências dos fatores históricos junto às culturas tradicionais e que precisou passar por reformulações profundas. Claro que no período que fiquei no internato já não tinha normas tão pesadas, como aquelas vivenciadas pelo meu pai no seu tempo de interno na Missão Salesiana de Parí-Cachoeira. Então, em 1996 passei para Quinta Série, 1997, Sexta Série, 1998, Sétima Série e 1999 Oitava Série. Quando passei para Sexta Série meu pai retornou do Garimpo Tukano e com ele meus irmãos voltaram a morar, mais tarde nos ajuntamos novamente e em 1998 meu cunhado retornou para comunidade Itaperera com minha irmã e meu pai. No mesmo ano meu irmão César entrou no exército brasileiro. Fiquei em Santa Isabel do Rio Negro para seguir com os estudos juntamente com meu irmão Luis Ademar.

Ao acaso, meu irmão Luis começou fazer amizade com um colega na sala de aula e passou a frequentar a casa da família do seu amigo. Essa amizade proporcionou um acolhimento familiar inesquecível, mas antes de morar na casa passei a trabalhar como garçom na pequena barraca da família que ficava no centro da praça municipal. A barraca media 4m de largura e 5m de comprimento, é lá que foi meu lar durante alguns meses, onde pouco a pouco fui chegando e ocupando o espaço familiar de dona Sandra e seu esposo Edilson Castro. Praticamente, conforme o tempo, fomos aos pouco ganhando confiança, mesmo que contra vontade, talvez, mas percebi que nessa família encontrei um lar que me proporcionou a proceder com meus estudos, além da atenção e cuidado que a família tinha comigo e com meu irmão.

Depois de ter saído do Ensino Fundamental (Escola Santa Isabel, dirigida pelas irmãs salesianas), já no ano de 2000, comecei o Ensino Médio na Escola Estadual Padre José Schneider, vindo a concluir em 2002. Assim que terminei meu ensino médio tinha três saídas: procurar emprego de garí na prefeitura, me alistar no exército ou entrar no seminário salesiano. Ingressei na Congregação Salesiana e em 2003 fui encaminhado a Manaus para o Colégio Dom Bosco-Leste, um colégio particular. Assim, passei a morar na casa dos padres e sob as ordens das normas religiosas. E, no primeiro semestre, um dos grandes desafios foi trabalhar como assistente de pátio onde só estudavam alunos com alto poder aquisitivo. Como

afirmei anteriormente, foi nessas condições que passei a viver segundo as normas da formação salesiana, entre estudo, trabalho, vida de oração e comunitária, tudo isso por seis anos.

Em geral, a experiência de vida salesiana valeu tanto que me proporcionou viajar pela maior parte do Brasil e conhecer várias culturas que se mesclam com suas diversidades e formas de ser e viver que diferencia muito de um lugar para outro. Além disso, aos poucos fui aspirando o ar do horizonte cultural de minha personalidade. No caso, em 2003 e 2004 residi em Manaus onde comecei cursar filosofia na Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005 fui a Mato Grosso do Sul (MS), 2006 me encaminharam a Recife (PE) para dar continuidade dos estudos no segundo ano de filosofia, 2007 retornei a Manaus para cursar terceiro ano de filosofia, e, finalmente, em Junho de 2008 me desliguei da vida salesiana e passei a praticar um novo projeto de vida: a família e o conhecimento tradicional do meu povo.

Hoje, sou casado com Jussara Garcez Barreto (manaura) e, João Carlos Garcez Barreto, nosso filho que nasceu em Manaus é Tukano em todas as condições culturais administradas por meu pai Luciano Barreto. Meu filho foi bento quando ainda estava no ventre, no nascimento e no banho; recebeu o nome Tukano de *Yuúpurí*²⁶ e benzimento para todo tipo de alimentação²⁷. Seguindo aqueles procedimentos que nos levam de volta para certo princípio e esquema social genericamente ameríndio e particularmente tukano.

Entre outras razões e situações perplexos que passei a conviver na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, o mais desafiante que eu considero foi dormir por alguns meses na pequena barraca que media 4x5 e 3m de altura, se era uma barraca de venda logicamente que dividia o espaço com as prateleiras que carregavam material de venda, além do freezer aonde se conservava uma porção de cerveja e refrigerante. A pequena barraca se localizava na praça municipal.

Era uma situação constrangedora se bem pensada, mas a questão é que foi esse caminho que encontrei para seguir em frente. No fundo da minha consciência sentia vergonha pela situação de estar dormindo na praça, sem dúvida levava a vida à própria sorte, me esforçando para estar aí e quem sabe um dia transformar tudo isso.

De outra forma, essa causalidade passou a se radicar na medida em que passamos a ser andarilhos e toda vez que se sai de uma aldeia a estrutura local passa a se desfazer aos poucos,

²⁶ Em Tukano se diz *heripora barsecé* (benzimento do coração). O nome Tukano é para dar sequência nominal do Sib.

²⁷ Embora estando na cidade meu pai cuidou de fazer todos os procedimentos rituais para os casais com filho, e, minha esposa acompanhou todos os detalhes, as vezes, parecia incrédula, mas que sempre respeitou a cultura tukana com maior delicadeza conforme as minhas explicações e transmissão de ensinamento.

ou seja, dependendo do tempo, a roça desaparece, assim como a casa cai e que são monumentos importantes na vida que se constitui numa comunidade. De outra forma, em minha consciência e razão residia a essência cultural, assim, carregava em mente uma tradição cultural diferenciada da realidade em que estava passando a viver não tinha reflexo de grande significatividade. Nesse contexto passei a ser despercebido, um desconhecido e que precisava ganhar adeptos para se identificar à realidade em que me encontrava.

Quando me refiro à carga cultural que tinha comigo quero dizer que meus ancestrais tinham uma representação hierárquica e comunal muito forte. Assim, construíram imponentes malocas, realizavam danças, produziam roças e compartilhavam em coletividade, defendiam e preservavam o ser tukano da sua forma, e quando acontecia o contato com grupos linguísticos diferentes havia uma dimensão reflexiva de reconhecimento do valor de um para outro. São algumas dessas ideias é que passaram a circular em minha mente, que eu que tinha um rosto tradicional e com histórico cultural diferente não me sentia feliz, ainda mais dormindo na praça e passando a ser interpretado de diversa forma pela população local. Enquanto tukano me constituía naturalmente, mas enquanto habitante urbano eu tinha que me esforçar e lutar para me identificar com aquela realidade, eu tinha que buscar uma identidade para ser reconhecido.

Todavia, o início da busca de uma “nova identidade” passou a exigir que eu quebrasse o gelo da minha própria culturalidade, ao mesmo tempo em que preservasse a essência de sua significatividade, assim, eu era aluno, eu era garçon, eu era vendedor de pão na rua, eu era vaqueiro, eu era cuidador dos porcos, eu era tratorista, eu era cortador de capim para gado, eu era o que assistia TV na janela da casa dos outros na cidade, eu era tocador de violão na igreja, eu era estudante do Ensino Fundamental, eu era estudante do Ensino Médio, eu era pescador, eu era morador da ilha/sítio, eu era o menino que vinha de canoa para escola, eu era o que morava na casa dos outros, e não era até então reconhecido como tukano, como aquele que tem uma cultura diferenciada, como aquele que fala uma língua diferente, em fim, tudo isso e muito mais passou a me mostrar, reconhecer e entender que a cultura urbana e cultura tukana eram diferente, cada qual com seus valores e finalidades, e o mais intrigante ainda é que maioria das pessoas que moram, por exemplo, na cidade de Santa Isabel do Rio Negro tinham ascendência indígena, isto geralmente envolve todos os municípios do Estado do Amazonas, e como não dizer do Brasil? O mais difícil é essas pessoas não reconhecer o diferencial do outro e acharem que o fato de falarem a língua portuguesa faz com que deixem de ser indígenas. É o que aconteceu em certo momento quando uma irmã (freira) deu entrevista para uma TV afirmando que quase 100% dos seus alunos eram indígenas, e ela não

estava errada, mas a reação dos alunos foi totalmente repudiante; não falaram pra ela, mas diziam que a única índia era ela. Enfim, são tantas coisas que foram acontecendo e que a seu modo levam a refletir da importância que cada indígena ao sair do contexto aldeão passa a experimentar; claro que essa versão não é a melhor e muito menos a única, mas creio que tenha sido o mais desafiador, e é uma continuidade se estabelecendo tanto no mundo indígena como no mundo não indígena, com suas mudanças, interlocução, reflexão, conscientização, sistematização enquanto forma de atualidade se constituindo em seu tempo e realidade.

1. 9 “Você não pode lavar com água o que é sagrado”

No início do ano de 2003, tendo sido acompanhado e participado do encontro vocacional organizado pelo padre responsável da Paróquia de Santa Isabel do Rio Negro, fui encaminhado para dar procedimentos ou precisamente iniciar a formação para a vida religiosa salesiana na cidade de Manaus, na verdade foi mesmo que ir a um lugar sem saber aonde iria chegar e com quem iria me encontrar e conviver. Chegamos ao porto de São Raimundo numa tarde de domingo, tendo iniciado a viagem numa sexta-feira.

Para quem vem do interior para uma metrópole como Manaus as coisas são muito difíceis, ainda mais quando o recurso financeiro é zero. Foi nesse espírito de incerteza e ao mesmo tempo de confiança que cheguei para morar no aspirantado salesiano João Paulo II, onde funcionava (funciona) o Colégio Dom Bosco – leste.

Entre os componentes do aspirantado, além da equipe formadora, eu era o que se apresentava como Tukano do alto Rio Negro. As coisas não eram tão complicadas para quem buscava superar todos os desafios ou literalmente para quem carregou muitas pedras no garimpo ou que fazia longas caminhadas na floresta, assim como nas longas remadas que se dava para ir à escola. Mas isso, não justifica as saudades e os momentos críticos que se vivia nesse ambiente de formação religiosa.

Os salesianos têm seu método específico de formação, entre os quais as divisões de tarefas na comunidade. De outra forma, o horário era muito bem dividido, tudo se vivia guiado pelo horário e programação comunitária. E, foi nessa ocasião que fui designado como sacristão na comunidade. Aliás, era uma função mais tranquila se comparado à limpeza no dormitório, estudo, porte, banheiro e cozinha. Minha função era tomar conta da capela, ao

mesmo tempo mostrar o compromisso com a responsabilidade diante da observação dos formadores, uma vez que éramos observados e avaliados pela equipe formadora mensalmente. Querendo mostrar-se cuidadoso com os materiais da capela, num belo dia, vi que alguns objetos litúrgicos (patena, cálice...) estavam suja, por isso, ajuntei numa pequena bacia e lavei com sabão e Bombril. Esses objetos litúrgicos passaram a ter uma aparência melhor, mas no dia seguinte o diretor da comunidade chamou atenção por causa disso, afirmando que eu não podia lavar o que é sagrado. Geralmente, quando um superior chama atenção logo me angustiava, e era um momento crítico para a pessoa, aliás, muitos dos meus colegas passaram por coisas piores, uma vez que o diretor da comunidade tinha temperamento forte e explosivo.

A angústia que pairou na minha consciência praticamente passou a me inquietar no intuito de que eu tinha cometido erro com as “coisas sagrada” dos padres ao lavar com água e sabão, e como eu precisava seguir na caminhada vocacional só tinha que aceitar o meu erro e seguir em frente, caso contrário era casa para quem tinha e rua para quem não tinha. Mas pensando bem passei a me questionar e entender que aquilo tinha sim seu significado enquanto sagrado religioso, mas que não era da minha cultura. Essa ideia não saia mais da minha cabeça, eu participava do esporte, passeios, rezava, cantava, trabalhava, estudava e chorava em silêncio em muitas ocasiões; claro, o contexto do sagrado aonde estava me formando precisava ser obedecido e respeitado, mais do que isso precisa ser vivenciado.

Por outro lado, passei a me questionar que um dia que a igreja também desrespeitou o que era sagrado para minha cultura, com proibições severas, punindo quem desobedecia, quebrando os potes de caxiri, proibindo os benzimentos, desrespeitando as flautas sagradas, quebrando as flautas de carriço, queimando e jogando os ornamentos de danças, em fim, praticando o etnocídio da arte de viver das populações indígenas. Eu simplesmente lavei o objeto sagrado dos padres, não fiz mais do que isso.

Essa questão passa a mostrar a forma de entender o sagrado de diversa forma, no caso do sagrado entendido pela igreja católica é que cada celebração da missa com seus objetos litúrgicos se celebram a presença do Corpo e Sangue de Jesus Cristo, e todos os objetos que se usa na celebração eucarística são sagrados, cada um com sua função e finalidade. Por outro lado, o sagrado entendido pelas populações indígenas não se extirpou, claro, hoje nós indígenas passamos a adotar uma religião e procuramos viver segundo as normas de uma determinada religião. Esse lado crítico e compreensivo passou a desenterrar o meu inconsciente da ideia de sagrado cultural, ou seja, quando menino eu não podia tocar ou se aproximar dos objetos pertencentes ao meu avô que era um renomado *yaí* (pajé) e *kumu* (benzedor), eram pedras, um pedaço de cigarro, que estavam guardados numa pequena bolsa.

Em outro momento, a partir do momento em que um benzedor entregava o copo com água benzida, um cigarro benzido para um paciente se transformava como “coisas sagradas”, e se a pessoa jogasse aquela substância fora era mesmo que jogar o que era transformado em coisas sagradas, e para evitar isso é que a partir do momento em que o benzedor termina o mesmo passa a tampar com as próprias mãos para que a potência do benzimento não se evapore. Por outro lado, existe o que é entendido como sagrado mais radical que são as Flautas Sagradas (*Miriã Põra*), objetos esses que só podem ser tocados e visto pelos homens maduros. Claro que eu não cheguei a ver tudo isso, mas que a conservação de tais ideias continuou fluindo na minha consciência a partir da oralidade patrilinear.

A questão é que o padre estava mostrando o sagrado que ele entendia e vivia; a ideia do sagrado que eu precisava adotar, mas que antes disso mesmo eu também já vinha com ideia de sagrado da minha cultura. O padre externava a experiência de vida que o mesmo construiu ao longo da formação, e sem dúvida, ele também adotou a religião católica para manifestar sua fé escatológica, assim como seus familiares e ancestrais tradicionalmente falando. Entendo com isso que as culturas (indígenas) antecedem sempre à religião, ao mesmo tempo um indivíduo não nasce com cultura ou religião, o que acontece é que nascemos numa determinada cultura e adotamos uma religião, e, portanto, é necessário um efeito sinérgico entre a cultura e religião.

De outra forma, o desejo de tornar-me um religioso estimulava a adotar as normas daquela instituição (salesiana) e que possibilitaria a ter uma “identidade” na igreja, a de ser salesiano. Enquanto que o meu ser Tukano não precisava de uma adoção, mas sim de uma autoafirmação continuada, termo que conduz ao parâmetro de compreensibilidade do que é sagrado cultural (Tukano).

Essa situação é densa se bem pensada, ou seja, eu não podia criticar o padre pelo fato, ele estava certo dentro das normas que vivia ao mesmo tempo eu podia tocar nas coisas sagradas que ele entendia, mas não tinha voz e nem vez para exercer sua função. As coisas sagradas que o padre entendia eram de longevidade histórica e tradicional, carregava em si um significado de poder e obediência, carregava uma simbologia, uma experiência de fé e razão que se constituiu ao longo do processo histórico da humanidade. Mas minha personalidade não podia estar submersa a tal situação, ou seja, pelo fato de estar morando numa comunidade religiosa não era uma questão que levasse a abandonar noções culturais que se constituíram tradicionalmente desde meus ancestrais, noções que trazem seus significados, simbolismos e normas regentes do trato com o sagrado na comunidade (tukana). Por outro lado, era encontro de duas culturas que um dia entraram em choque protagonizado por pessoas daquele tempo e

realidade, digo choque porque foi uma causalidade etnocêntrica da religião católica praticada por pessoas responsáveis daquele tempo que não tinham mínimo de conhecimento sobre a cultura do outro, e tudo isso envolveu economia e política. Penso que a adoção de uma determinada religião não deve significar o fim de uma cultura, o que precisamos entender é que as culturas tradicionais das populações indígenas, em geral, ameríndias, têm seus valores culturais e religiosos, e assim a escolha de uma determinada religião não seja o fim de uma determinada cultura, isso é importante para a vivência recíproca entre religião e culturas ameríndias.

1. 10 Discurso Tukano acerca da cultura manauara

Manaus é um centro urbano de grande expansividade econômico, político e cultural. É uma cidade que atrai milhares de pessoas que buscam o local para fins financeiros, uns chegam para investir nos setores empresariais, outros chegam para buscar uma vaga nas fábricas do Distrito Industrial, outros que se sustentam como autônomos nas ruas urbanas, em fim, cada um procura se identificar de sua forma e do jeito que acha melhor viver sua cidadania.

Mas acontece que Manaus é também uma navalha, ou seja, ao mesmo tempo em que oferece um rosto de progresso e oportunidade pode causar esquecimento e desroupalização cultural, por isso, é importante ponderar a consciência do ser indígena imergido no contexto urbano, o índio é o contexto urbano em geral é como água e óleo, ao mesmo tempo em que vivem em contexto único não se misturam, e nunca se transformarão em efeito da unicidade, nesse caso o respeito, o reconhecimento e oportunidades formativas estabelecidas (a estabelecer) pelas políticas públicas são de suma importância para autenticidade do ser indígena no contexto urbano, claro, ao mesmo tempo em que se tenha essa postura é preciso um esforço da parte dos indígenas, mesmo que o saber diferenciado do indígena já anteceda o saber de influencia europeizado.

A princípio, o discurso que construo não tem como meta apresentar um discurso universal com fundamentos de pesquisas de autores renomados, é uma descrição de um olhar tukano. E, iniciei a reflexão afirmando que a cultura manauara é de grande expansividade envolvendo economia e política. Por outro lado, os indígenas que vem do interior têm em

mente que Manaus é uma oportunidade para mudança de vida, sem dúvida isto existe, mas nem sempre se concretiza como esperado; isso pra dizer que a reflexividade de sua beleza estética (prédios, indústrias, automóveis...) que passa a influenciar na mente indígena se torna ideológico, ou seja, tudo que existe ao seu olhar é limitado para suas condições, e poucas coisas estão ao seu alcance (saúde, emprego e educação).

Se no contexto interiorano o índio encontra uma reciprocidade contínua em que pode contar sempre com o próximo, no contexto urbano o índio se individualiza. Em sua comunidade diariamente se cruza com seu parente irmão (ã), primo (a), tio (a), avô (ó), em fim, com aqueles que se identificam como ele. Enquanto que na cidade é cada um por si, poucos são os que conseguem estar coesos.

Geralmente, os que vêm da região do alto rio negro não costumam conviver numa mesma localidade, mas se reúnem num determinado local, como é o caso do AMARN (Associação das mulheres do alto rio negro) onde se festeja datas comemorativas como Dia das Mães, Batizado, e onde também funciona um meio de sustentabilidade das famílias associadas através da produção e comercialização do artesanato. Sendo assim, os indígenas emigrantes do alto negro se esparramam em diversos bairros de Manaus, uns vivendo nas casas de conhecidos, outros que conseguiram adquirir casa própria; uns que encontram meio de sustentabilidade por meio da comercialização de artesanato, outros que trabalham nas ruas, outros que ingressam em alguma faculdade, bem como há pessoas que ocupam cargos comissionados junto ao governo numa proporção das políticas indígenas. Por outro lado, estão os indígenas de outras calhas, como Solimões, Madeira; entre os quais, os índios Sataré-Mawé e Ticuna (pelo menos um grupo de cada) conseguiram se estabelecer na cidade em forma de comunidade, isso nos Bairros como Cidade de Deus e Redenção. Cada um tem lá suas histórias e forma de vida que vai se constituindo do seu modo.

Outra situação importantíssima, é que nas casas onde os indígenas moram seus costumes tradicionais continuam presente, ao começar pela culinária, ao mesmo tempo em que existe acréscimo na mesa referente a alimentos urbanos. Muitas mulheres indígenas que chegaram a Manaus na década dos anos 80 tornaram-se domésticas e passaram a dominar culinária dos brancos, e essa experiência passou a ser adotada no âmbito das famílias nucleares indígenas, assim são produzidos bolos, pudins e diversos tipos de alimentos sob medidas receituadas, e isso se estende até as comunidades de base. Nesse aspecto, a “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 2007) se estrutura e progride em diversos âmbitos da economia, educação e da política. E tudo isso, passa a estimular um intuito de

conhecer e viver numa cultura diferenciada a partir de sua própria cultura, ou seja, o efeito da migração indígena para zona urbana é uma causa da indigenização da modernidade.

Se tudo isso e muito mais ocorre com os indígenas na cidade é importante salientar que nem tudo acontece em mar de rosas, pelo contrário, as rosas urbanas escondem muitos espinhos no caminho, se pensamos que vamos andar sempre em cima das pétalas da rosa é preciso lembrar que tais pétalas escondem muitos espinhos, é isso que está em jogo na vida de um indígena que passa a morar em zona urbana. Essa metáfora pode ser interpretada num amplo conjunto de conceitos, símbolos, valores e atitudes que modelam uma sociedade. Nesse aspecto, entendemos que a modelagem urbana é constituída pelo Estado, com leis específicas, tempo, espaço, estética e classes sociais envolvendo ricos e pobres.

De outro modo, o índio na cidade não é uma exceção, e sim um dos rostos de cidadania brasileira, um rosto que é pouco valorizado pelos poderes públicos, um rosto que quer atenção pela saúde, educação, segurança e proposta de vida a partir do próprio caráter cultural. Um rosto que na dimensão da base aldeã é pouco lembrado pelo Estado, e em certo momento houve uma devastação nas comunidades indígenas que passaram a migrar para zonas urbanas, isso não só em Manaus, uma vez que é uma causalidade regional e nacional envolvendo os diversos municípios do Estado do Amazonas e em nível nacional que passou a se chamar Brasil. No caso, a cidade de Manaus apresenta um rosto expansivo de índios, e muitos são os que negam seu ser indígena, isso, porque, em muitos casos, a cada dois passos de cada manauara existe uma ascendência indígena.

Geralmente as pessoas não gostam de averiguar tudo isso, mas o gosto em se caracterizar com ornamentos indígenas, por exemplo, como é o caso no período de festividade dos Bois Bumbás (Garantido e Caprichoso), descreve e confirma isso. O que acontece é que a economia capital passa a ser referência na distinção das classes sociais, assim existe a classe rica e classe pobre; pessoas com casas próprias e pessoas que vivem nas casas alugadas, pessoas que conseguem ter boa educação em escolas particulares e que tem mais chances para ingressar nas universidades públicas e muitos dos pobres e com poucas condições passam a pagar com recursos próprios uma instituição particular para poder fazer uma faculdade.

Enfim, é o pensamento do homem que constitui o modelo e culturalidade de uma cidade, e as pessoas que nela quiserem viver tem que se adequar a seus hábitos, às normas da lei, a trânsito e o horário, ao endereço de um bairro e o número da casa, a ter documentos de identificação, a pagar imposto para continuar consumindo luz, água e telefone. Tudo isso são as causas e características de uma cidade metropolitana como Manaus. Manaus é uma cidade ótima para viver, desde que as condições financeiras e sociais estejam à par do custo de vida

que a mesma exige, e tudo isso o indígena precisa adotar e se habituar. Contudo, é necessário sempre preservar a cultura diferenciada que continua a existir em nossas concepções e idealidades tradicionais.

1. 11 Apontamentos conclusivos da autobiografia

O tempo que vivi em São Domingos Sávio, por mais que tenha sido descontínuo, marcou uma experiência cultural com princípios muito particulares. Partir para o garimpo e me aventurar nas selvas brasileiras e colombianas foi uma experiência radicalmente distinta, cuja dinamização perdura até hoje também, assim como toda a formação que depois vim concluir junto aos salesianos. Reconheço esses extremos como parte da minha pessoa Tukano. Minha trajetória revela uma faceta da dispersão do coletivo SYBP ao qual integro, e, esse movimento me permitiu menos um esquecimento do que um conhecimento formal sobre meu próprio coletivo. A familiarização de ambientes tão diversos permitiu-me notar com mais clareza cada diferença com desenvolvimentos socioculturais específicos.

Minhas experiências nos Garimpos Tukano (Brasil e Colômbia) elevaram-me, fazendo-me experimentar a diferença. Na vida da comunidade aldeã, os homens têm uma efetivação cultural marcada pela união e liberdade em fazer fluir o ritmo de vida associado ao roçado, peixe, farinha, beijú, quinhampira, mujeca, moquiado (defumado); suas festas comunitárias com danças de *carriço*, *mawaco*, *capiwaya*, *yapurutú* e suas bebidas como caxirí de variadas frutas; warápo, além das frutas silvestres.

Nesses termos, a experiência indígena se inspira nos conhecimentos de uma cosmologia específica, na qual fatos míticos e cosmogônicos constituem parte da matriz teórica do pensamento tukano que se manifestam por meio de diálogos, bem como através das danças e ritual da vida cotidiana. Tudo isso, faz parte e está presente na vida aldeã.

Vivendo na cidade muitas vezes fui indagado se tinha perdido a “identidade” indígena por ter saído da aldeia. Ao que sempre respondi não, dado que “identidade” nos termos que os brancos pensam é algo que não fez parte da pessoa tukana (cf. Viveiros de Castro, 2005).

Mesmo estando em diferentes lugares continuo sendo tukano, com reconhecimento de um coletivo específico (*Búbera Põra*) que, como vimos, embora se situe no espaço não se limita a um lugar. Talvez, o que se perde, quando saímos de uma aldeia para cidade, não é a “identidade” indígena, e, sim as práticas cotidianas dos conhecimentos tradicionais. Penso eu.

De outra forma, significa que estando na cidade não temos o mesmo curso de vida, assim, até coisas simples tornam-se difíceis, como por exemplo, tocar carriço, derrubar roça, fazer pescaria e caçar. Isso, porque, na cidade vamos para escola, aprendemos na faculdade, buscamos emprego, circulamos de ônibus, enfim, hábitos da vida urbana. Fora da comunidade aldeã um indígena depende da inserção profissional ao mercado de trabalho para obter um salário e para isso é necessário se dedicar a outras formas de conhecimento.

Na aldeia, os indígenas possuem sua farinha, seu peixe e beijú, quando chegam ao garimpo passam a depender de comidas como: charque, arroz, feijão e a própria farinha e beiju que são comercializados em ouro a preços absurdos.

A saída da aldeia para cidade me proporcionou um ambiente cultural diferente, tal contato mostrou que minha cultura não era a única no mundo e muito menos a melhor e sim uma das formas de viver e ser diferenciada a de ser um Tukano.

Por muito tempo fiquei me questionando se não haveria outra forma que salvasse a vida do garimpeiro assassinado cruelmente e se aquele pensamento alimentado pelos chefes da guerrilha poderia servir para minha vida na Comunidade São Domingos Sávio. Foi importante conhecer esse mundo, um mundo diferente do Outro para melhor situar o meu próprio.

Por fim, todas essas coisas que narrei de modo confuso e limitado pelas dificuldades que o português escrito proporciona, encerro esse contexto observando que muitas vezes a minha própria trajetória espelha de modo exemplar a trajetória dos próprios Tukanos do alto rio Negro. De modo ainda mais preciso, expressa também a trajetória do coletivo YBSP de São Domingos Sávio. Como vimos, marcada por seguidos movimentos pendulares de idas e vindas, no espaço e no tempo, nos princípios e nos esquemas, um modo particular de ser, pensar, agir e atuar no mundo. Vejamos um pouco mais de perto, não nos esquecendo das mesmas dificuldades da tradução e da Língua Portuguesa, como esse modo particular pode ser ilustrado seguindo uma trajetória não mais pessoal e íntima, mas coletiva e cosmogônica. Passemos para o esforço de tradução de uma morfogênese, da criação do mundo à ocupação e dispersão dos humanos na plataforma. O esforço aqui é sempre bom lembrar, sempre voltado para abordar formas de construção de unidades sociais, coletivos, construídos a partir do conhecimento elaborado e narrado por Luciano Barreto, meu pai.

CAPÍTULO 2: DO MITO À SOCIOLOGIA DAS COMUNIDADES

2. 1 Apontamentos iniciais

O reflexo do conteúdo desta dissertação sem dúvida é uma contribuição de conhecimento proveniente de várias gerações de Tukano. Nesse caso, trata-se de uma versão inédita da história da criação e origem dos vários grupos falante da Língua Tukana descrita por *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* e em sua parcialidade de outros grupos indígenas que adotaram essa língua. Até certo ponto é idêntico à produção dos Narradores Indígenas, mas que apresenta questões de sua importância que faz com que a versão seja diferente, como a produção da genealogia dos *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*, e genealogia feita em termos tukano.

De certa forma, na medida em que apresenta dados etnográficos equacionado pela arte do diálogo torna-se uma contribuição ao conhecimento tukano e científico, uma arte do diálogo que se culmina em termos tukano como *Uúkunse* e *Munropau Uúsetise*. Praticamente, essas noções são parte das noções de conhecimento indígena e, ao mesmo tempo, possibilita para o conhecimento científico o contexto dos discursos apresentado pelos Narradores Indígenas do Rio Negro enquanto chave de leitura para entender e compreender do que estão falando. Além disso, entendo que os livros apresentados até então pelos indígenas do alto Rio Negro fornecem os fatos, os dados, pelo contrário, o conteúdo presente nesta dissertação traz uma reflexão sobre os fatos, não só os dados.

Entre a reflexão acerca dos fatos envolve a questão da sociologia tukana que é diferente da antropologia consagrada, ou seja, enquanto que a antropologia é mais do que um exercício de análise e comparação a sociologia tukana está dentro da arte do diálogo, e ao mesmo tempo se estabelece como diferença envolvendo a teoria e prática, o pensamento e ação, a estrutura e a história. A parte envolvente apresenta uma narrativa sobre processos de transformações, mas uma narração que apresenta continuidades e mudanças, ao mesmo tempo a narrativas é feito em termos da antropologia, mas também em termos tukano na medida em que fala quem são os *Búbera Põrá*, e como se sentem em ser *Búbera Põra*, isso como forma de exercer as ferramentas adquiridas em dois lados; é um exercício que tenho aprendido com professores de antropologia das quais aprendi com meus mestres indígenas.

Em prática, vale ressaltar que existe uma diferenciação entre a cultura vivida e cultura que é no sentido da prática do dia a dia, de pescar, fazer roça, torrar farinha... E a cultura mais ritual de *Uúkunse*, as festas, em fim, a forma de ser que coroam a cultura ritual. A cultura nesse sentido da prática é quase inconsciente e é uma coisa que é comum quase para toda

população tukana, uma vez que todos fazem as mesmas roças, comem os mesmos peixes, e fazem os mesmos tipos de comidas. Porém, é a cultura ritual precisamente que faz a diferença entre os grupos, desta forma então a cultura interna ritual é reflexiva, e isso é que faz a diferença entre os conhecimentos construídos pela antropologia ou científico e os que seguem as linhagens de *Iremiri Sararó* e outros *Wauroa* que pertencem à linhagem de *Yuúpuri Wauroa*. Isso é importante para a compreensão no exercício antropológico para focalizar mais ainda no interior da mala de cultura para fazer mais distinções. Mas a cultura quase inconsciente é importante, como acontece com os tukanos e outros indígenas que moram em Manaus, como no caso na preservação das comidas típicas, e nesse caso a comida não é só uma coisa necessária, mas também é parte essencial dos benzimentos, uma vez que dentro da cultura tukano muitos dos benzimentos tem a ver com a comida, e é exatamente isso que se sucede; precisamente muitos de nós (indígenas) que vivemos em Manaus continuamos comendo coisas tukana como beiju, quinhapira que são submetidos, dependendo da ocasião, aos benzimentos e observância tradicional para o consumo, entre os quais, os pais de uma criança recém nascida e essa ramificação descrevem então a continuidade do ser indígena que vai se estendendo e se contextualizando no setor urbano a partir dos seus aspectos culturais.

Como parte da discussão, o conteúdo do Capítulo Dois apresenta sobre a importância da arte do diálogo oriundos de *Uúkunse* e *Munropax Uúsétise* enquanto dados originais em termos tukano da etnografia indígena ou interpretada por indígenas, focalizando com isso para uma descrição da arte do diálogo dentro da etnografia do Waupés; é uma reflexão tukana acerca das categorias e ideias utilizadas pelos mesmos diante do que os antropólogos denominam como mito, identidade e organização social, entre outros termos. Ao mesmo tempo não tem pretensão de desconstruir ou criticar o que a antropologia descreveu etnograficamente por meio de renomados pesquisadores. Em outras palavras, é a descrição de uma linha de pensamento patrilinear, no caso a linha não é uma linha de sangue, não é uma linha de filiação nos termos dos antropólogos, é uma linha de *barsesé*, *heripora barsesé*; sendo que a vigência da patrilinearidade no noroeste amazônico não se condimenta como linha de sangue, mas sim da linha de fala, de nome. É o que *Munropax Uúkunse*, a fala da mata, do tabaco, enquanto uma descrição, discurso e conceito da genealogia tukana vai demonstrar, além de ser um diagrama de parentesco. Por outro lado, ressalta-se ainda que mesmo que haja proximidade entre ambos existe limites enquanto na expressividade de um discurso mitológico e a expressividade de um discurso sociológico.

Em termos da dimensão política, evidentemente que cada etnia, *marsa kurá* em Língua Tukana, tem sua própria descrição parcial da história, e se cada sib, no caso *Darseá kurá*,

também tem a sua discussão parcial; com isso entende-se que *Uúkunse* e *Мунропан Уусétise* é também um discurso político que cada grupo étnico e cada sib tem como expressividade de seu pensamento.

Enfim, o que os dados da etnografia tukana presente no Capítulo Dois é uma forma de manifestação do pensamento indígena, um pensamento tukano, um pensamento descrito por *Sararó Yuúpuri Búbera Põra*, e por isso, se apresenta como inédito enquanto forma nova de fazer etnografia na região do Alto Rio Negro, noroeste amazônico.

2.2 Formação e Transformação cosmológica segundo Sararó Yuúpuri Búbera

Antes de tratarmos sobre a descrição e a formação, bem como a transformação cosmogônica e humana descrita pelo pensamento dos integrantes tukano do sib *Sararó Yuúpuri Búbera Põra* é importante tratar de alguns conceitos relevantes que poderão conduzir ao discurso mítico do Pensamento Tukano acerca do seu modo de ser, viver, relacionar e se transformar.

De imediato, percebe-se que ao tratar de um tema de grande importância referente a seus conhecimentos, os Tukanos têm a convicção de que aquilo que estão falando descreve sua culturalidade, ou seja, o seu modo de pensar, ser, entender e viver. Neste contexto, destacam-se alguns conceitos importantes que reificam modelos práticos correspondentes às experiências no tempo e no espaço.

Noutros termos, o que é descrito traz sempre um significado importante que está associado à própria experiência do narrador e, portanto, aos procedimentos transformativos de um determinado coletivo. Evidentemente que nesse âmbito, *Uúkunse* e *Мунропан Уусétise*, portanto, são exemplos que nos conduzem a este tipo e forma do “Pensamento Tukano”, ao mesmo tempo sendo estabelecido como um pensamento diferenciado. Vejamos.

2. 2. 1 *Uúkunse*: a arte do saber Tukano

Numa comunidade tukana como São Domingos Sávio é notório o ritmo de vida sendo dinamizado no dia a dia e um dos ensinamentos dos pais é contar os fatos vivenciados pelos mesmos em sua juventude, quando eram alunos, seringueiros, garimpeiros, entre outros fatos e histórias que vão sendo repassadas pelos pais aos seus filhos e que com o tempo certamente passarão a se tradicionalizar.

Da mesma forma, um indivíduo que esteve fora da comunidade em viagem à cidade de São Gabriel da Cachoeira, por exemplo, ou tenha ido para o garimpo Tukano, ou simplesmente chegado da visita de outra comunidade, costuma contar os fatos que marcaram em sua viagem. Como estão as pessoas naquele lugar, se aconteceu alguma coisa interessante no período em que esteve na cidade, se encontrou com pessoas conhecidas, enfim, toda experiência vivenciada é relatada para as pessoas que permaneceram na comunidade. Esse ato de contar é denominado *Kertí Werése*²⁸ (história vivida) e pode acontecer como relato público sem restrições, qualquer pessoa pode ouvir. E em tempos hodiernos, a prática de *Kertí Werése* costuma ocorrer no centro comunitário, preferencialmente nos finais de semana após a celebração do culto dominical.

De outra forma, numa comunidade tukana há vários fatores que marcam as características próprias do lugar sendo construídas diariamente, manifestações que se conectam muitas vezes com fatos míticos (*kertí*). Surgem assim outras noções que proporcionam à intepretabilidade de narrativas míticas denominadas *Kertí Uúkunse* (*Kertí*: eistória; *Uúkunse*: o que se fala), nesse caso o ato de fala e transmissão passa a se estender a tempos idos, entre os quais os feitos dos deuses demiurgos com suas variações, e *kertí* nesse âmbito é o que a antropologia entende como mito, lenda, conto, uma história antiga, ou seja, é uma descrição tukana em que se formaliza entre a incerteza e credibilidade e costumam ser contados no na comunidade, nas refeições conjuntas, nos trabalhos, etc.

²⁸ Vejamos um exemplo. Luciano: *heatí mun niíha* (você chegou meu irmão/menor?); Ovídio: *heapú mamí* (cheguei sim meu irmão/maior)! *Deró niati napú* (como estão as pessoas por lá?); Ovídio: *anhum niama mamí, mari arkawerera kera anhuro niikama, nhamika durporata heaniami hopú* “governador, Manaus” *ninku atiapú, kum heaka nha, kúnre ekatipeo, barsa ’nhom, borsebá weama ’na. Toho ninka taha, arpenra doatira niama, heom purim buhutiasse buhakaro niapú, na marinka petirotawe maha nIama... Toho niapú mamí...* (estão todos bem meu irmão/maior, inclusive nossos parentes também estão bem, ante ontem chegou governador vindo de Manaus, assim que ele chegou fizeram festa, apresentaram danças e teve muita comida para as pessoas. Além disso, tem pessoas que estão doente também, pois, surgiu gripe muito forte, mas muitos pessoas disseram que a gripe já estava no seu fim... É assim que está por lá meu irmão/maior). Luciano: *tohota niapa niha, tohota ninsetiwu teepua...* (deve ser isso mesmo meu irmão/menor, nesses lugares costuma acontecer isso mesmo...). Lembrando que notícias variantes começam a circular na comunidade...

Ocorre que a fala enquanto ato de transformação está sempre presente entre os Tukano e é caracterizada por um viés jocoso, marcada pelo domínio de um espírito alegre. Além disso, existem momentos específicos em que ocorrem diálogos precisos que se refere à formação da vida Tukana, é o momento em que um pai ou avô conta para seus filhos e netos/sobrinhos fatos que explicam os fenômenos cosmogônicos, como a formação do mundo e dos homens que aos poucos foram estabelecendo a sua culturalidade (indígena rio negrina). Esses diálogos ocorrem em famílias nucleares (pai, filhos e esposa), mas também se estende ao coletivo em momentos oportunos de encontro comunitário em que se realiza a cultural ritual. Nessas condições é que ocorre a prática de *Uúkunse*. A princípio tem vários significados, é um conceito denso e expansivo, entre os quais, e é precisamente nessa linha de pensamento que seguiremos, significa falar, discursar, interpretar, descrever com ritualidade a culturalidade tukana, a formação dos grupos tukano, a sabedoria tukana, os conhecimentos tukano, em fim, o ser tukano e logo indígena e ameríndio.

É importante notar que os Tukano têm momentos precisos para proferimento de *Uúkunse*, mesmo que sejam os fatos do dia a dia. Em outras palavras, significa que há momentos específicos e ocasionais para descrição de fatos míticos (*kertí*), o que ocorre mais frequentemente em ambientes privativos. Nessas condições é que se dá o sentido preponderante de *Uúkunse* enquanto forma de interpretação, como por exemplo, quando se trata dos feitos de *Yepa Oãkhë* (herói da mitologia tukana); da viagem da Sagrada Canoa de Transformação (*Pamunri Yurkusu*); Casas de Transformação (*Pamunri Wisery*), etc. Esses fatos tratam, portanto, de questões que envolvem formas de interpretação sendo desenvolvida através de *Uúkunse*; é uma retrospectiva acerca dos procedimentos formativos e transformativos da formação do próprio pensamento tukano, é uma hermenêutica tukano interpretando o mito e o fator sociológico das unidades sociais do noroeste amazônico.

Enquanto uma descrição e interpretação a prática de *Uúkunse* é exclusiva à pessoas destinadas e preparadas para tal função, em certo momento, se bem pensada é uma linha de pensamento ou tradição patrilinear hierarquizada, ou seja, numa comunidade tukana os detentores de *Uúkunse* são filhos ou netos daqueles que no passado exerceram aquela função, e que com isso, não está ao alcance de todos mas, que envolve a participação de todos. Na maioria das vezes são pessoas que se distinguem pelo conhecimento especializado: *Yai* (pajé), *kumu* (benzedor) e *Bayá* (mestre de música). Segundo Luciano Barreto, justificando o porquê *Uúkunse* não está ao alcance de todos, “embora que esteja aberto para todos ninguém pega, isso depende muito de pai para filho”, praticamente é uma vocação e destinação. De outra

forma, *Uúkunse* é um pensamento dominado por pessoas preparadas e destinadas como já afirmamos anteriormente, assim sendo, nem todos são mestres em *Uúkunse*, mas *Uúkunse* envolve a participação em termos de comunidade e coletividade étnica. Em especial os detentores de *Uúkunse* são: *Yaí* (pajé), *Kumu* (benzedor) e *Bayá* (mestre de música). Luciano observa ainda que mesmo que *Uúkunse* esteja aberto, acessível, nem todos têm e podem “pegar” (assimilar). Trata-se de um preparo que cada pai ou benzedor estabelece no dia do “benzimento do coração”²⁹ (Ver ainda Stephen HUGH-JONES, 2002) de uma criança, ou seja, a ação do benzimento do coração de uma criança passa a estabelecer um dom específico onde futuramente o indivíduo passa a se formalizar como um benzedor (*kumu*), cantor (*bayá*), pajé (*yaí*), etc!

Uúkunse é, portanto, do ponto de vista tukano, uma forma de compreensão que exige certos conhecimentos míticos e ao mesmo tempo descreve o momento contemporâneo; é interpretação que teoriza o mundo e o conhecer das narrações é um mediador que tanto possibilita teorizar quanto intervir no mundo. É a forma de descrição e interpretação do Pensamento Tukano envolvendo séries de conhecimentos e saberes, entre os quais

²⁹ Em prática, toda criança indígena, do noroeste amazônico, ao nascer recebe um nome do “benzimento de coração” (*heripōra barséke*), nesse caso as nomenclaturas dependem de cada etnia. No caso dos tukanos (as) (falante da língua) os nomes são: (homens) *Dóe*, *Yuúpurí*, *Buí*, *Yeparã*, *Arkuto*, *Iremiri*, *Seribihí*, *Sué*, *Wersemí*... (mulheres) *Pinroduhigo*, *Duhigo*, *Yepário*, *Diatho*, *Yusío*... E são nomes hierarquizados, ou seja, são uma sequência de nomes se estabelecendo de irmãos maiores para irmãos menores, a princípio os irmãos menores não podem obter nomes de direito dos irmãos maiores. Lembrando que os nomes que apresentamos não estão em ordem, mas apenas para mostrar os nomes e esclarecer mais a questão. Em outras palavras, no dia em que o *kumu* benze “coração da criança” a criança recebe o nome que o *kumu* revela, e tradicionalmente era nesse dia que também acontecia a revelação que aquela criança seria futuramente, isso com inspiração do benzimento realizado pelo *kumu*. Mas complementando essa questão e trazendo exemplarmente os nomes em destaque, *Dóe*, por exemplo, tinha como função (vocação) a de ser chefe da maloca, e precisamente era um grande *kumu*, enquanto que *Yuúpurí* é o magnata de *Uúkunse*; *Buí*, por sua vez, é o mestre de música e muitas vezes também um grande *kumu*, enquanto que *Yeparã* se destaca como *Yaí* (pajé), claro outros nomes também trazem seus destaques de funções e domínios em vários aspectos do conhecimento tukano. Em termos precisos, vamos nos concentrar para dar exemplo mais claro destacando os integrantes tukano do sib *Sararó Yuúpurí Búbera Pōra* de São Domingos Sávio, começando por Eremundo *Buí* (com isso podemos se estender a várias gerações da ancestralidade do referido sib) que era um magnata *kumu*. Seus filhos foram *Dóe* e *Yarka Yaí*, o primeiro era um renomado chefe da maloca, um *kumu*, e, portanto, um grande detentor de *Uúkunse*, enquanto que seu irmão *Yarka Yaí* era um grande *Yaí* (pajé), mas que não se destacava como detentor de *Uúkunse*. Os filhos de *Dóe* se chamaram *Yuúpurí* (1º filho) e *Yeparã* (2º filho). O primeiro filho tornou-se um *kumu*, enquanto que o segundo tornou-se *kumu* (benzedor) e *yaí* (pajé). Seguindo *Yeparã*. Os filhos de *Yeparã* (Manoel Kuriano) vamos citar apenas dois, se chamaram *Dóe* (José Barreto) e *Yuúpurí* (Luciano Barreto), o primeiro se tornou um grande *Bayá* (mestre de música) e o segundo se tornou um renomado *Kumu* (benzedor), nesse caso existe desavença. É mais ou menos é esta dinâmica que ocorre seguindo a ordem do “benzimento do coração” da criança indígena, e vale ressaltar que a virtude de uma criança indígena em se tratar do “benzimento do coração” são variantes, portanto, não estão limitados a tornarem-se *Yaí*, *Kumu* ou *Bayá*, a capacidade de ser tukano ou ser indígena varia muito, assim por exemplo, um tukano pode estar destinado através do “benzimento do coração” para ser um bom pescador, caçador, trabalhador, mulherengo, brincalhão, isolado, etc. Significa dizer que essa questão também é ampla e complexo, mas possível de ser compreendido.

envolvendo benzimentos, músicas envolvendo a cultura ritual (o modo de pensar e interpretar que cada etnia e sib descrevem o seu saber).

2. 2. 2 *Мунропан Уусétise*: a arte do diálogo Tukano

Em termos práticos *Мунропан*³⁰ é a planta que produz folhas de tabaco (pé de tabaco, produz folhas de onde os indígenas colhem pra secar e posteriormente prepararem seus cigarros), enquanto que *Уусétise* está na esfera de um discurso ritualizado. Desta forma, a fala, torna-se um ato cerimonial de grande responsabilidade e de grande significatividade. O que não diminui o lugar e importância de *Уúkunse*, aliás, ambos estão interligados de um discurso para outro, não se isolam, é como se um não existisse sem o outro. É nessa esfera que *Мунропан Уусétise* tem como metáfora a planta de Tabaco cujo significado remete à árvore da vida que cada etnia e sibs indígenas (tukano) possuem; enquanto que *Уусétise* passa a subsistir na esfera de um discurso aonde não é mais simplesmente falado, mas ritualizado, é uma alteridade da fala ritualizada.

Entre os Tukano, *Мунропан Уусétise* enquanto um discurso ritual é sempre posto em observação pelo fato de ser proferido pelos conhecedores e especialista, assim, cada coletivo sistematiza a dinâmica do uso de *Мунропан Уусétise* para descrever a formação das etnias indígenas e dos sibs (tukano) como forma de apresentação das hierarquias indígenas (tukano) e suas fundamentações e variações culturais, ou seja, um pensamento tukano difere do pensamento tuyuka e assim sucessivamente. Essa forma de interpretação e classificação acerca da formação (irmãos maiores e menores) das etnias e dos sibs (tukano) indígenas é o que se desenvolve o rito cultural de *Мунропан Уусétise*. Se pensarmos precisamente dos sibs da Etnia Tukana existem os que estão agrupados a *Yuúpuri Waúro* e os que estão agrupados a *Iremiri Sararó*, ambos são nomes ancestrais fluidos da Canoa Transformação como veremos mais pra frente, de onde se formulou dois sibs tukano, ou seja, o sib de *Yúpuri Waúro* e o sib de *Iremiri Sararó*, e praticamente todas as etnias indígenas do noroeste amazônico apresentam essa dinâmica; de outra forma, *Yúpuri Waúro* e *Iremiri Sararó* são as raízes dos sibs tukano que se estabelecem sequencialmente formando a hierarquia tukana de irmãos maiores e de irmãos menores, isso veremos mais adiante. Ambos passam a corresponder a fatos míticos

³⁰ (singular) *тунропан*: planta de tabaco; (plural) *тунропан*: pés de tabaco). As unidades sociais do alto rio negro, assim com os sibs são descritos metaforicamente como plantas de tabaco, assim cada grupo étnico e cada sib é representado por uma planta de tabaco ou praticamente se trata de um pé de tabaco.

que trazem informações acerca da formação e disposição hierárquica dos grupos de irmãos, nesses termos aqueles que se agruparam com *Yuúpurí Waúro* são todos *Wauroa*, enquanto os que se agruparam ou formaram a fila depois de *Iremiri Sararó* são *Sararóá*³¹.



Figura 1: Árvore da vida dos sibs Tukano

É nesse âmbito e teor que os Tukano pensam e afirmam que são protagonistas de *Munropau* ao seu modo, assim como cada uma das outras etnias indígenas (Tuyuka, Desana...). Como se nota na representação gráfica, o ordenamento social Tukano é comparado a uma árvore que produz folhas de tabaco, assim, a vida (associadas aos galhos) determina o ordenamento hierárquico Tukano. Desse modo, seguindo a metáfora, cada galho é um sib (*ninka kurá*) bem situado em seu devido lugar, acima de uns e abaixo de outros e cada unidade maior (uma etnia) pode ser representada por uma árvore semelhante: Tukano, Tuyuka, Desana, etc! Podem ser associados a árvores específicas e a árvore Tukano não é a mesma dos Tuyuka. Aparentemente é semelhante, mas cada uma revela sua particularidade em forma e conteúdo de relações entre suas partes. Assim, do ponto de vista do pensamento dos *Búbera Põra*, *Munropau Uusétise* descreve uma hierarquização Tukano ou de qualquer etnia indígena (em que denominamos de unidade maior) do noroeste amazônico, como

³¹ *Waúro* e *Sararó* são cognomes dos ancestrais Tukano que saíram da Canoa de Transformação ocorrida segundo os relatos tukano na Cachoeira de Ipanoré, Rio Waupés, e que com o tempo passaram a designar nome de dois sibs Tukano, e conforme o pensamento dos *Búbera Põra* os dois ancestrais foram e são as matrizes da fundamentação hierárquica dos sibs tukano, e tudo isso veremos no decorrer da apresentação do dos dados desta dissertação, inclusive é o que o mapa ilustra.

também pode descrever diferenças que extrapolam o coletivo Tukano e mesmo de outras etnias indígenas ao seu modo e conforme a sua descritividade e raciocínio.

M̄n̄rop̄ān̄ Uusétise é fórmula discursiva de uma cultura ritual, uma fala ritualizada que submete a um momento importante e que ocorre em ocasiões extraordinárias de *barsá n̄n̄m̄* (dia festivo), *Poorí n̄n̄m̄* (festa de oferecimento), *minria n̄n̄m̄* (festa das Flautas Sagradas), *amoyese n̄n̄m̄* (festa de iniciação da mulher/moça nova como classificam os Ticunas), *heripora barserí n̄n̄m̄* (dia do “benzimento do coração”). Esses rituais são acompanhados do consumo de Epadú (pó resultante da folha de coca), cigarro e *Karpi* (Ayuahaska), substâncias que potencializam palavras e sentidos, fermentando ainda mais o discurso de *M̄n̄rop̄ān̄ Uúsétise* que é sempre dirigido por um conhecedor/detentor, em especial um kumu, o chefe da maloca/comunidade, e *Bayá* (mestre de música). Mas, do que o que é realmente o discurso de *M̄n̄rop̄ān̄ Uúsétise*? Por que *M̄n̄rop̄ān̄ Uúsétise*? Bom, a princípio até o momento não encontrei uma definição exata, uma vez que seu significado e prática é expansivo, denso e variante, é amplo, e além de algumas noções apresentadas até aqui podemos ampliar o seu significado afirmando que, enquanto cultura ritual, é um discurso da estrutura social das etnias (unidades maiores: *Marsa Kurári*) e sibs (tukano: *Darseá kurári*) indígenas da região do alto Rio Negro; descreve a hierarquização patrilinear Tukano; apresenta a distinção de irmãos maiores e menores na formação dos sibs; descreve a forma de ser de cada sib enquanto um coletivo; fala do modo de ser das etnias indígenas (Tukana); das casas em que são habitadas pelos Tukano; em geral, é o que descreve no caso a socialidade Tukana.

Em prática, a cultura ritual de *M̄n̄rop̄ān̄* geralmente é acompanhada do cigarro (*m̄n̄roro*), a cuia contendo Epadú (*paatu waharo*), o bastão sagrado (*yaiḡ*), o banco (*kumuro*), o companheiro e os assistentes cerimoniais, isto é, aqueles que serviam bebidas e acendiam cigarros, além dos demais participantes é claro. Quando acontecem entre diferentes grupos de irmãos os anfitriões concentram-se em personagens centrais: o mestre de música (*bayá*); o chefe da casa (*wii k̄h̄n̄*); o benzedor (*kumu*); em prática é o chefe da casa que determina ou encarrega a pessoa para ser responsável no discurso de *M̄n̄rop̄ān̄ Uusétise*. É o momento em que os conhecedores Tukano trocam seus saberes (com integrantes de outro coletivo como Tuyuka, por exemplo) por meio do discurso de cultura ritual marcado por momentos específicos que não acontece de uma só vez. Chegada e partida marcam o início e o fim de um encontro entre grupos de irmãos hierarquizados. Quando o encontro é marcado pelo discurso *M̄n̄rop̄ān̄ Uusétise* ele é dividido em momentos específicos e distintos, como:

Peeru Diáporo; *Héri saha durtíse*; *Naynho kunri barsámo*; *Мунропан Тuaró*; *Мунропан Uusétise* e *Buru Sirinse*, são alguns dos momentos que nos cabem destacar em detalhes.

Peeru Diáporo é o que acontece na abertura, é o discurso de recepção e troca cerimonial que acontece nos dias festivos de oferecimento (*Poorí Nunmu*). Neste caso durante a realização do discurso ritualizado de *Peeru Diáporo* os visitantes efetuam a entrega do material da festa de oferecimento (em maior se trata de troca de alimentos e outros objetos), é o momento de troca de conhecimento entre os anfitriões e os visitantes, aonde o visitante oferece a produção de seu grupo e quando termina de fazer o discurso de *Peeru Diáporo* se inicia a dança. Geralmente quem realiza a dança é o grupo visitante, portanto, toda responsabilidade para apresentação das danças pertence ao grupo visitante. A dança depende do mestre de música (*Bayá*), pode ser *Warpíri*, *Irki Punri* (folha de inajá), *Irkia* (Inajá), *Kertió barsá* (dança dos chocalhos), *Darsia Barsá* (Dança do Camarão) e isso pertencem à parte inicial da festividade marcada por *Péru Diáporo*. Esses momentos não se realizam em dia qualquer, não são como os benzimentos que podem acontecer a qualquer dia e hora. Assim, tudo deve se passar por um planejamento prévio.

O segundo ato é o momento em que realizam *Herisaha Durtíse*. É o momento em que o anfitrião e o visitante transmitem (verbalmente) calma dos seus espíritos, de forma geral significa o desejo de acalmar o coração de um para o outro. O terceiro momento é *Naynha kunri Barsamon* (ritual de boa noite) que ocorre a partir das 16 horas. Isso tudo sendo observado com rigidez tanto pelos anfitriões como também pelos visitantes, ou seja, cada um observando o comportamento e a ação de um para o outro, além disso, construindo uma dinâmica de relações sociais entre os diferentes grupos étnicos.

Outro momento marcante é *munropan tuátaro* (momento em que os mestres cerimoniais se aproximam com seus cigarros, munidos de bastão sagrado (*Yagun*) e cuias repletas de *Epadú* (*Paatu Wahari*) em suas proximidades, seguido pelo discurso ritualizado de *Мунропан Uusétise*; é quando os mestres cerimoniais passam horas em discursos e o os cerimonialistas (*Kumu* ou *Baya*) descrevem as etnias indígenas (unidades maiores) e a posição dos grupos de irmãos marcados hierarquicamente (*Marsa Kurárire bersemoronse*). Tratam da vida dos homens, sua responsabilidade, sua habilidade, seu dom e sua característica; é o momento em que não há danças, pois é reservado somente para *Мунропан Uusétise*. Tendo finalizado *Мунропан Uusétise* (a partir das 3 horas da manhã) ocorre outro momento de dança, com outro ritmo e modalidade como o ritual de *Buá Parká* (flauta sagrada), é o momento que se estende até por volta das 13 horas. Por fim, ocorre o momento de *Buru Sinriro*, um espetáculo à parte. Estando a casa cheia os jovens são quem passam a servir

bebida, na verdade é a partilha coletiva onde todos consomem o caxiri (bebida fermentada), é o momento do consumo liberado na alegria de dinamizar a brincadeira no interior da casa.

Todavia, *M̃nrop̃ãn Uusétise* se faz em momento específico e apropriado, no tempo e no espaço propiciado, não se manifesta em qualquer momento por ser um discurso efetivado em tempos de *Poorí Ññm̃m̃* (Festa de Oferecimento), *Barsamonri na weerí Ññm̃m̃* (no dia em que só apresenta música e dança tukana) conforme a combinação organizativa; quando há inauguração das malocas, por exemplo, faz-se a dança de *Buá* (tipo de flautas), *Kenron* (tipo de fruta), etc! No caso da festa de iniciação (*Anmoa Numia Ññm̃m̃*: dia da primeira menstruação feminina) se faz a dança do camarão (*Darsiá Barsa*); no dia em que acontece o benzimento de peixe (*waí barsé erkári ññm̃m̃*) para o consumo da criança se realiza também o ritual da dança do camarão, isso também ocorre no dia do benzimento do coração, e no dia de *Minria Põra Ññm̃m̃* (Flautas Sagradas/Yuruparí) se faz o ritual de *Kay*³² *Barsa* (Dança do miolho de fruta).

Até o momento esses dados e informações nos levam a entender que tanto *Uukunse* como *M̃nrop̃ãn Uusétise* são conceitos e teorias tukana que possibilitam a pensar os fatos míticos tukano, ao mesmo tempo condicionam para a contextualização da realidade sócio-cultural no dia a dia. Enfim, são fontes da racionalidade dos coletivos, assim o fator da questão mítica não está desvinculada da vida, mas presente e sempre sendo repensada. Em todo caso, passaremos agora a descrever os feitos de *Yepa Oãkhë*, um demiurgo, um divino, que segundo o pensamento dos *Búbera Põra* é o responsável pela formação cosmogônica e humana, é a chave de leitura para prosseguirmos com a descrição aproximada no âmbito mitológico e descrição concreta do fator sociológico da formação das etnias indígenas (unidades), em especial a formação dos sibs Tukano e sua extensão sociológica.

2. 2. 3 *Uukunse*: importância e diferenciação no pensamento indígena

Tendo apresentado parcialmente o significado e o sentido de *Uukunse* e *M̃nrop̃ãn Uusétise* podemos dizer agora que tudo o que for descrito aqui está se tratando de *Uukunse* porque está sendo verbalizado, ao passo que o que consta nesta descrição passaria a ser um

³² Literalmente *Kaí* em Tukano significa miolho (animal/homem), mas também a castanha de alguma fruta em decomposição, ou seja, os indígenas do alto Rio Negro, por exemplo, costumam pegar os caroços de Omarí (fruta) e colocar por um tempo na água até que a mesma amoleça para depois coletarem a castanha amolecida pela água, portanto, não é uma coisa podre.

discurso de *Мунропан Уусétise*, aliás, mesmo que haja proximidades entre ambas as questões existem limites enquanto expressividade de um discurso mitológico e expressividade de um discurso sociológico. Nosso discurso aqui é de *Uukunse* porque vamos falar das histórias míticas compartilhadas pelos Tukano, para saber o que eles pensam e no que isso contribui para sua transformação continuada, ao mesmo tempo se formulariza conceitualmente para um discurso de *Мунропан Уусétise*.

Esse critério corrobora para ilustração do horizonte do pensamento Tukano *Búbera Põra* (um *Darseá Kurá*³³: coletivo Tukano do Alto Tiquié) segundo o qual a referência mítica sobre a instituição do homem e da terra no universo existe a partir das fundamentações de *Uukunse*. Nesse caso, trata-se de uma constituição do pensamento Tukano. Mas *Uukunse* entre os Tukano não é uma teoria homogeneizada em que a fala de um determinado *darsea kurá* (coletivo Tukano) é idêntica ao pensamento manifestado por diversos *darsea kurári* (outros coletivos Tukano), mesmo que seja de um *Darsea kurá*. De um discurso para outro envolve um aspecto prático do sistema ético e moral. Portanto, os Tukano mesmo que pertençam ou formem diretamente um *Darsea Kurá* (subdivido por *darsea kurári*), manifestam pontos de vistas distintos e independentes fundados nos grupos de irmãos a que pertencem. Como observou Luciano, “ao mesmo tempo em que tratamos de uma mesma questão, como no caso da instituição do mundo e da formação do homem, apresentamos variações sobre o tema ou que nossa descrição depende muito da transmissão que ouvimos dos nossos pais”.

Esse critério instaura certo equilíbrio na efetivação de *Uukunse* entre os Tukanos (*darsea kurári*) onde cada *darsea kurá* apresenta uma versão de acordo com seus conhecimentos e saberes, diferenciada pela inspiração e o desenvolvimento prático fundados na obediência à apreciação e restrições normativas. Por isso, não podem ser expostas discursivamente em quaisquer ocasiões, mas sim em momentos significativos onde se busca autoconhecimento especificamente do ponto de vista de *Uukunse* e *Мунропан Уусétise*. Em outras palavras, *Uukunse* é uma forma de pensamento, mas cada conhecedor descreve, interpreta ou discursa da sua forma mesmo tratando do mesmo assunto, nesse caso *Uukunse* é uma matriz, um arquétipo, uma raiz do pensamento Tukano.

³³ *Darseá*: formação de um grupo (etnia) falante da mesma língua (tukana); *Darseá kurá*: formação de um grupo de irmãos (unidades hierárquicas definidas por idades), pessoas que se identificam com um passado mítico e grupo local (coletivo que se identifica com um lugar); *Darseá kurári*: formação de grupos (sibs) de irmãos (Cf. Genealogia Tukana). Contudo, *Marsa Kurári* (Tukano, Tuyuka, Desana, etc!) diz respeito à formação dos grupos étnicos, então quando se fala de *Marsa Kurá* está se referindo a um determinado grupo étnico, Tukano, por exemplo.

É nessa ramificação que para os Tukano a busca de autoconhecimento parte das noções míticas que, por sua vez, proporcionam um modo de pensar e essência de sua razão em busca de compreensibilidade acerca da formação do mundo e do próprio homem. Sendo *Uukunse*, de certo modo, uma compreensão particularizada, possibilita um alcance parcial da formação dos *marsa kurári* (etnias indígenas), em particular uma elucidação expansiva associada à formação de unidades sociais menores estabelecidas hierarquicamente. No caso Tukano, proveniente de *darsea kurári*. E para chegar a esta efetivação é preciso congregarem-se à potencialidade da ação criadora de *Yepa Oākhë* (deus), *Yepa Burkuo* (deusa) e *Burpô* (Avô do Universo)³⁴ para situar uma investigação acerca da formação do mundo e da humanidade. Conforme informam os *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*, quem instituiu o mundo e formou a humanidade foi *Yepa Oākhë* (deus/demiurgo), portanto, toda a atividade da formação dos homens foi desenvolvida por *Yepa Oākhë*; nesse caso *Yepa Burkuo* (deusa) não é a criadora, mas uma co-criadora³⁵. Assim informam os diálogos entre os conhecedores. Luciano Barreto diz que esses diálogos existiram desde o momento que nós (indígenas) surgimos como seres humanos e assim nossos saberes e pensamentos surgiram conosco também.

O modo de pensar Tukano que estamos recortando é uma descrição parcial, como vimos disponibilizada por um grupo específico (*Darsea Kurá*), *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*. Assim, construímos um pensar que proporciona a noção parcial da formação do homem Tukano e suas respectivas unidades e hierarquizações. Vale lembrar então que aqui não se busca alcançar uma descrição totalizadora, trata-se de uma construção estabelecida entre outras unidades com suas devidas criações descritivas e interpretativas. Ao final, se as longas descrições narrativas que veremos nos auxiliar a circunscrever os *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* nos darão por satisfeitos. Se, por ventura, ela nos permitir ir além, ecoando entre outros coletivos indígenas do alto Rio Negro, instituindo um debate entre outros especialistas, tanto melhor. Vejamos o que nos informa diante disso o *kumu* Luciano Barreto, em se tratar dos Tukano *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*, uma vez que estamos descrevendo essa linha de pensamento.

nós *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* pertencemos à segunda turma; depois da primeira turma de irmãos maiores, “encabeçada” por *Yuúpurí Waúro*, formamos uma nova turma de irmãos maiores, ou seja, *Yuúpurí Waúro* tem seus irmãos que se originaram com seus respectivos ordenamentos, no nosso caso somos irmãos maiores de outro patamar. Se formos avaliar bem,

³⁴ Para o pensamento dos Tukano *Búbera Põra* os feitos de *Yepa Oākhë*, *Yepa Burkuo* e *Burpo* são as bases fundamentais para a compreensão e interpretação da cosmogonia Tukana.

³⁵ Maior parte dos livros publicados pelo Instituto Socioambiental (ISA) denominado “Narradores Indígenas” apresenta a figura de mulher como sendo a criadora do mundo e da humanidade indígena.

nós somos do segundo patamar, depois do grupo do *Waúro*, formamos nova sequência de hierarquia e assim quem nos antecede é *Iremiri Sararó*, logo depois é que vem o nosso ancestral *Yuúpuri Búbera*, e hoje somos conhecidos como *Sararó Yuúpuri Búbera Põra* (Luciano Barreto, 2010).

Embora haja uma divergência nas descrições Tukano, é possível notar um esquema de organização hierárquico instituído em acordo com uma leitura coletiva. Desde os tempos passados o diálogo do pensamento manifestado por diferentes *Darseá Kurári* não podia ser desvinculado do modo de compreensão que cada um havia herdado dos ancestrais na medida em que articulavam a vida coletiva. Isso marca os limites dos coletivos que continuam sendo demarcados como parte do pensamento deste ou daquele, isso é uma cultura ritual em ação. Isso quer dizer que o pensamento Tukano é algo que está sendo sempre (re)construído, o que significa também que tal processo de construção obedece certas continuidades. Uso o termo continuidades associado às questões dos saberes (Tukano) enquanto valores da vida, uma vez que transformação é a palavra que revela a estrutura da socialidade Tukana. Ela deve sempre seguir certos preceitos. Vejamos mais uma vez nas palavras do *kumu* Luciano Barreto que tem essa preocupação.

na verdade parece que a modalidade do nosso pensamento passou a ser considerada como forma de auto-promoção ou até mesmo pessoas que não possuem conteúdos e conhecimento dos saberes Tukano passaram a se constituir como autores e conhecedores; digo isso porque nem todos estão áptos ou que são responsáveis em sua integridade do saber Tukano, assim é constituído conforme a destinação hierárquica ou conforme a vocação de cada membro a partir da formação e preparação necessária ou ainda conforme a exigência e tempo adequado que envolve a característica da nossa realidade. Nem todos podem dizer que são conhecedores e se autopromoverem como *Yai* (pajé) *kumu* (benzedor) ou *bayá* (mestre de cerimônias), entre outras. Aqui podemos considerar que há pessoas equivocadas quando querem tratar no que corresponde a esse tipo de temática, e muitas vezes passaram a descrever com muitas invenções falando assim de coisas que nunca existiram ou que nunca foi vivenciado pelos ancestrais. Não quero dizer que é uma proibição, mas que se deve ter respeito por aquilo que pertence a nós e é o que, certamente, nos identifica ou que é preciso ser evidentes no que falamos e compreendemos (Luciano Barreto, 2010).

Todavia, vê-se então que existem algumas exigências preliminares para seguir o desenvolvimento prático de *Uukunse*. E nossa insistência em dizer que é necessário ser conhecedor, pessoa preparada, reconhecido pelo coletivo para desenvolvimento de uma cultura ritual por meio de *Uukunse* se autentifica a partir da fala do *kumu* Luciano que ilustramos acima, claro, ele defende isso por ser conhecedor, por ser detentor dessa sabedoria, desse pensamento, dessa forma de produzir e interpretar a essência do saber da tradicionalidade tukana.

E, depois desses comentários iniciais, passemos ao modulamento de *Uukunse* desenvolvida a partir do pensamento *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*. Vale destacar mais uma vez, o que apresentarmos aqui não tem por finalidade esgotar a temática em geral.

2. 2. 4 Ações iniciais dos demiurgos: *Yepa Oãkhë, Yepa Bırkño e Bırpo*³⁶

Esse é o primeiro passo que conduz à longa narrativa mítica *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*³⁷, claro, não existe forma única de narrativa, neste sentido vamos descrever uma possível. Poderíamos começar com relatos da vida social construído na comunidade São Domingos Sávio (localidade do coletivo), mas a questão aqui é fazer um mergulho que viabilize um alcance maior da formação e transformação Tukana em busca de entendimento acerca da fundamentação e manifestação de um coletivo maior (*Darsea kurá*), e acerca de suas diferenciações permanentes.

Segundo o que descrevem os Tukano *Búbera Põra* o caótico espaço existiu antes mesmo da humanidade, ou seja, o universo em si existia, o mundo existia, mas com a ausência do homem, enquanto ser, e da terra, enquanto lugar. Desta forma, o espaço era caótico e sombrio. E nesse meio que existiam os irmãos *Yepa Oãkhë* (deus) e *Yepa Bırkño* (deusa), ambos anteriores a todas as coisas que iria se formar no mundo e à própria humanidade, ambos originários da sapiência dos deuses *Yepa Oãkhë* e *Yepa Bırkño* que existiam ainda em espírito, antes os mesmos eram invisíveis ou que enquanto a material não se dispunha não se manifestaram em físico. Por outro lado, o magno *Bırpô*³⁸ (Avô do Universo), existia na Casa do Céu, com suas respectivas tradições e potencialidades divinas diferenciadas à do *Yepa Oãkhë* e *Yepa Bırkño*. Assim, enquanto os deuses *Yepa Oãkhë* e *Yepa Bırkño* se organizavam para formar a plataforma terrestre de onde se constituiria o mundo (terra) e onde passariam a ocupar posteriormente, *Bırpô* vivia na casa do Céu (noção do patamar superior) na função de Avô do Universo.

³⁶ Usamos o termo “deuses” na medida em que os tukanos entendem que essas personagens eram divinas (*Oãmahara em Língua Tukana*); nesse caso *Yepa Oãkhë* é entendido como figura masculina, e *Yepa Bırkño* figura feminina, enquanto que *Bırpo* tem a figura masculina / avô.

³⁷ Disponibilizo a versão em Tukano para o conhecimento de outros intelectuais indígenas do noroeste amazônico ou para quem estiver interessado no assunto, mas com base à Língua Tukana.

³⁸ Geralmente entende-se *Bırpo* como trovão.

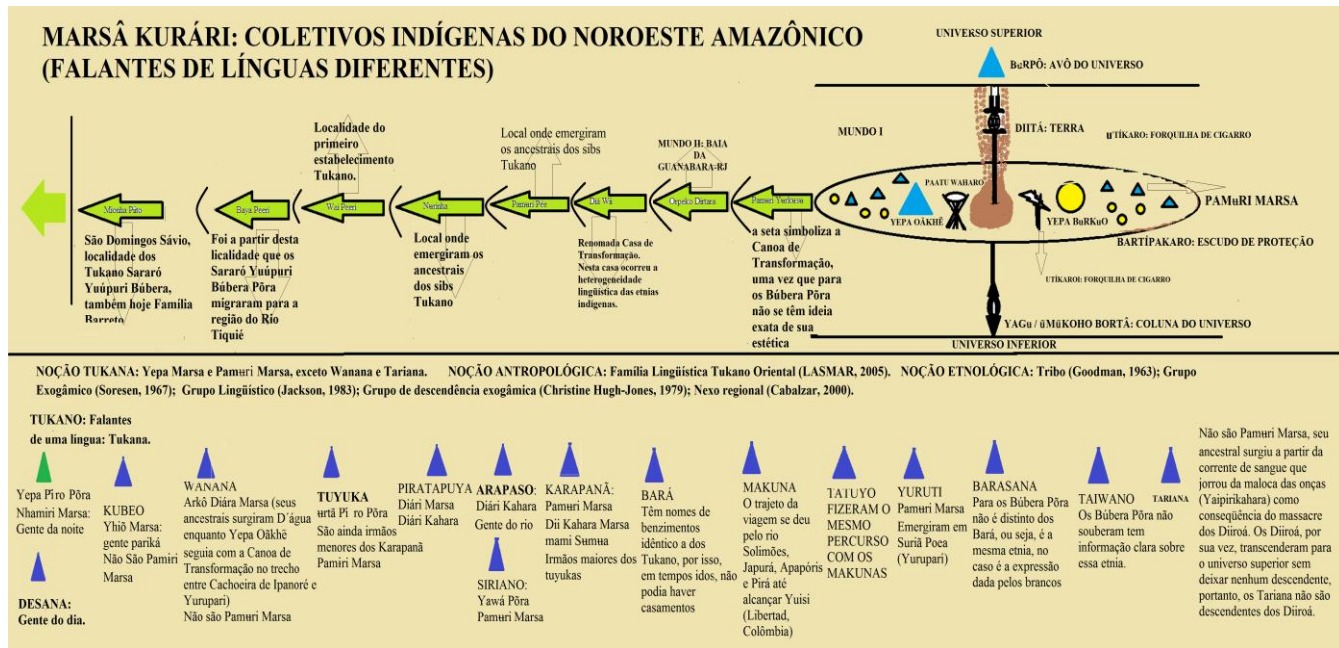


Figura 2: Coletivos indígenas do noroeste amazônico (falantes de línguas diferentes)

Foi assim que *Yepa Oãkhë* começou a pensar no que se efetivaria o labor de sua projeção para a formação do mundo e do homem enquanto ser transformativo. Em detalhes compartilhou a ideia junto à sua irmã, a deusa *Yepa Burkho*, pra saber o que achava em relação ao que estava pensando e planejando; ao que *Yepa Burkho* respondeu: “eu não sei, você é quem deve saber *Yepa Oãkhë*, pois, você é homem”. Ao entender que *Yepa Burkho* tinha razão *Yepa Oãkhë* quis saber se o que estava projetando teria um resultado positivo. *Yepa Burkho* garantiu que tudo daria certo conforme a sua competência (*Yepa Oãkhë*), mas que precisava ter espírito corajoso para a iniciativa ter sucesso em sua projeção voltado para a formação do mundo (terra) e da humanidade (seres humanos). Precisamente, é nessas condições que o auxílio de *Yepa Burkho* foi preciso, necessário e fundamental para estabilidade e proliferação do pensamento de *Yepa Oãkhë*.

Consequentemente *Yepa Oãkhë* instituiu um ritual com seu *Minria Põra Way Oan* (*Yaigũ*: bastão sagrado) que tinha as seguintes denominações: *ũnrta'boho Yaigũ e Sion punri Yaigũ*³⁹. E tomando em mãos seu bastão sagrado (*Yaigũ*), *Yepa Oãkhë* introduziu perfurandamente no abismo inferior, alcançando as dependências de *Wamũndia Paatĩ* (patamar inferior) e no mesmo estilo e gestos introduziu o bastão sagrado no abismo superior, alcançando o patamar do teto superior (*ũnmũse wii: Casa do Céu*). É desta forma que foi

³⁹ São várias denominações. Recomendo aos leitores Tukano que vejam no texto que disponibilizo na Língua Tukana que segue em anexo.

instituído o primeiro objeto simbólico (*ʘmʘnkoho borta*) para ser o suporte ou coluna no centro do universo; em geral os *Búbera Põra* entendem que se trata da coluna do universo. Tendo sido instituído a coluna principal (*Yaigh*⁴⁰) no centro do universo, *Yepa Oãkhë* enlaçou um pequeno escudo (*Bartípakaro*: escudo protetor) no centro do bastão sagrado, agora em forma de coluna, de onde originou o primeiro espaço onde os deuses *Yepa Oãkhë* e *Yepa Bırkuo* passara a se estabelecer fisicamente com seus respectivos bancos sagrados (*nãye kumu meera hea nuhu hapa maha*). Até então, eram invisíveis, eram espíritos. E, uma vez estabelecido o primeiro espaço passaram a sentar-se em cima do pequeno escudo (*Bartípakaro*). Ainda não existia terra, o horizonte interligava com abismo infinito, e em prática o universo era inabitado, e nenhuma materialidade se compunha, era um caos total.

Percebendo que sua projeção se encaminhava com êxito o deus *Yepa Oãkhë* disse à deusa *Yepa Bırkuo*: “precisamos iniciar nossos rituais com benzimentos de cigarro e Epadú para formularmos nossos pensamentos” (*tʘonhase*⁴¹). Em prática, é a partir de *tʘonhase* ou a partir desse método que os mais velhos/conhecedores/benedores costumam formularizar seus benzimentos, assim como para realização de atividades como trabalhos na roça e construção de casa comunal (*Barsarí Wii*). Desse modo, é um significado que demonstra que o pensamento de *Yepa Oãkhë* é uma luminescência para o pensamento do *kumu* (benzedor), *yaí* (pajé) e *baya* (mestre de música), ou seja, é um raciocínio anterior e matriz do pensamento tradicional dos sábios indígenas (Tukano)⁴².

Os deuses *Yepa Oãkhë* e *Yepa Bırkuo* prosseguiram elaborando sua racionalidade por meio do benzimento com cigarro buscando uma solução para a aquisição de terra enquanto matéria. Diante disso, *Yepa Oãkhë* dirigiu-se novamente à deusa *Yepa Bırkuo* para saber de sua ideia. E, a esse questionamento, *Yepa Bırkuo* garantiu que as possibilidades para aquisição de terra existiam. Essa influência continuava sendo de grande importância nas atividades de criação protagonizada por *Yepa Oãkhë*, ou seja, que a presença da deusa *Yepa*

⁴⁰ A coluna central do universo foi instuída a partir do bastão sagrado (*Yaigh*), nesse casao precisamente o bastão sagrado de *Yepa Oãkhë*.

⁴¹ *Tʘonha*: refletir, fazer reflexão para efetivar um pensamento.

⁴² Em geral, há uma precedência para efetivação de um trabalho através dos benzimentos que norteiem presentimentos positivos e pontos negativos; assim, a construção de uma casa comunal, por exemplo, seguia normas detalhadas, acompanhado do cigarro. Benzidos os homens se dirigiam à floresta em busca de madeiras e palhas para armação e cobertura. O objetivo desses benzimentos era justamente a eliminação dos pequenos insetos, ou qualquer bichinho que ocupa no corpo de uma madeira ou folha de caraná (palha para coobertura da casa).

Burkno (imagem feminina) condicionava uma consonância um nível de luminescência para o deus *Yepa Oākhë*⁴³ (imagem masculina).

Neste sentido, a deusa *Yepa Burkno*, representando a imagem feminina, dirigiu-se com as seguintes palavras a seu irmão *Yepa Oākhë*: “é bom procurar a terra, você é o responsável por isso, pois você é homem”. Ao que respondeu *Yepa Oākhë*: “tudo bem, vou procurar sim, realmente precisamos buscar isso, além disso, existe também nosso Avô do Universo (*Burpo: Trovão*), ele certamente vai interferir nessa tarefa”. Consecutivamente, ambos consumiram *Epadú* e fumaram tabaco, continuaram “raciocinando” (*thonhapara*) através de profunda inspiração. Neste ínterim, sentaram-se, cada um no seu banco sagrado (*naye kumu ꞑu*), convictos acerca da promessa que começava a pairar como realidade. Conforme o pensamento Tukano *Búbera Pōra*, *Yepa Oākhë* não era um homem simples, tanto ele como *Yepa Burkno* possuíam poderes divinos e, portanto, foram eles que começaram a instituir as fórmulas de pensamentos hoje também desenvolvidos pelos homens Tukanos (Luciano Barreto, 2010), em geral os conhecedores indígenas (Tukano).

Tendo os poderes divinos específicos, e depois dos primeiros ritos iniciais efetivado no espaço formado por *Bartípakaro* (escudo de proteção), *Yepa Oākhë* resolveu transcender para o patamar superior (*unmuse Wii*: casa do céu) onde habitava o Avô do universo (*unmukoho nherku*: trovão) que, por sua vez, recebeu *Yepa Oākhë* com muitas cerimônias que inspiram ainda hoje as formas de etiqueta entre visitantes e anfitriões:

Yepa Oākhë: *Nēe parkuhô* (olá vovô).

Burpo: *uh... marsa buhari marsun*, *Yepa Oākhë* (Ó criador dos homens, *Yepa Oākhë*).

Yepa Oākhë: *ninti mun unmukoho nherkun niipun* (como está o senhor avô do universo).

Burpo: *niē Yepa Oākhë ninpun; aatiti mun ninpun* (Estou bem *Yepa Oākhë*, você veio?).

Yepa Oākhë: *Aatii un, munreta warkunti un ninpun'kun* (vim sim, vim pensando no senhor).

Esse encontro entre *Yepa Oākhë* e *Burpo* passou a sistematizar um novo processo para formação da terra (matéria), nesse caso uma alteridade do caos para a vida. Foi nesse espírito que *Yepa Oākhë* e *Burpo* (Avô do Universo) continuaram dialogando acerca dos seus propósitos, em especial o deus *Yepa Oākhë* enquanto protagonista para criação da terra e da formação da humanidade. E, tendo sido recepcionado pelo avô do universo (*unmukoho nherkun* / trovão), *Yepa Oākhë* começou a falar de seus planos e dos motivos que o fizera transcender para a casa de *Burpo* (doravante Avô do Universo).

⁴³ Toda a representação de *Yepa Burkno* tem a ver com a imagem feminina. Nas comunidades ainda hoje os homens se destacam não pela sua individualidade, mas pelo conjunto com a mulher.

Yepa Oukhë: vim até você com a finalidade de encontrar a terra para que possa ocupar no espaço do universo em que estou pensando formar. A terra vai proporcionar um espaço adequado para ocupação dos homens e animais, com este objetivo é que vim até você grande avô do universo (Luciano Barreto, 2010).

Ouvindo as palavras de *Yepa Oākhë*, o Avô do Universo não ficou surpreso, não era novidade pra ele, isto porque já ouvira falar desse plano tão complexo a seu ver. Diante disso, e pelo fato de ser o Avô do Universo, garantiu que não haveria problema para sua interferência na aquisição de terras para *Yepa Oākhë*. Com esta possibilidade é que o Avô do Universo passou a afirmar que tinha consigo semente da terra que *Yepa Oākhë* buscava e assim entregou nas mãos de *Yepa Oākhë* Semente de Tabaco (*mūnró karpe*) que se transformaria em terra enquanto materialidade. Com este simples gesto (entrega da semente de tabaco) o Avô do Universo desejava o sucesso e prosperidade para os planos e projeções do deus *Yepa Oākhë* para complementaridade da formação da terra.

Nesse ínterim, enquanto *Yepa Oākhë* recebia das mãos do Avô do Universo a Semente de Tabaco (*mūnró karpe*) começou a descer sobre *Bartípakaro* (escudo de proteção aonde estava sentada a deusa *Yepa Būrkūo*, nessa versão sendo a irmã do deus *Yepa Oukhë*) já em terra em espécie, ou seja, segundo os *Búbera Pōra* a terra se materializou a partir da Semente de Tabaco entregue pelo Avô do Universo para deus *Yepa Oākhë*.

De outra forma, ao descer do patamar superior (casa do céu habitada pelo Avô do Universo) a terra começou a encher o espaço formado pelo disco de escudo enlaçado (*Bartípakaro*) na coluna do universo (*Yagu*: bastão sagrado). Com isso, tendo completado esse auxílio inicial, o Avô do Universo recomendou a *Yepa Oākhë* que continuasse trabalhando para que seu plano se concretizasse à cerca da formação da terra e que procurasse ainda seres humanos (pessoas) com ritual de chamamento⁴⁴. Neste contexto, quem pensa para a formação da humanidade (pessoas) são precisamente os deuses *Yepa Oākhë* e *Yepa Būrkūo* através dos seus conhecimentos e forças espirituais, assim como pela força divina que se estabelecia através do benzimento de Cigarro (*mūnró barse sé*) e Epadú (*paatu barse sé*: pó oriundo da folha de coca).

⁴⁴ Conforme a descrição de Luciano Barreto, *Yepa Oākhë* encontrou os homens através do ritual de chamamento, isto é, foi com a força dos benzimentos de longo tempo que *Yepa Oākhë* conseguiu encontrar a humanidade: “*ursama Yepa Oākhë marsa niahare amawn mehon pihiku ninwi, kun pihisé pure tuo wakantipara na marsa maha. Atiro nii tuonha ursāa, tohota tuonha muhwaatikara niwa unrsa parkusumua pukera*”: para nós que somos *Sararó Yuúpurí Búbera Pōra* quando *Yepa Oākhë* começou a procurar a humanidade foi através do ritual de chamamento, ouvindo o chamado de *Yepa Oākhë* é que os seres humanos começaram a se aproximar de *Yepa Oākhë*. É assim que nós pensamos, era isso que nossos pais também já pensavam (Luciano Barreto, 2010). No caso *Pihí* ou *pirsú* é quando um indivíduo chama alguém verbalmente à longa distância, mas nesse caso não era um simples chamado e sim um chamado sacralizado, ou seja, antes de cada chamado proferido por *Yepa Oākhë* foram feitos longos benzimentos que preparavam cada momento de chamado efetivado por *Yepa Oākhë*.

Ora, para o pensamento Tukano *Búbera Põra*, as figuras centrais que proporcionam as narrativas acerca da formação do mundo e dos homens são *Yepa Oãkhë* e *Yepa Bırkuo*, através do proferimento do ritual de chamamento. De fato, acatando o conselho do Avô do Universo, o deus *Yepa Oãkhë* motivou-se mais no compromisso que herdara para realizar a difícil tarefa de instituição do mundo assim como na formação dos homens para que habitassem no tempo e espaço e essa iminência estava à vista dessas três figuras divina (*Yepa Oãkhë*, *Yepa Bırkuo* e *Bırpo*) da mtologia Tukana.

Assim, tendo conseguido Semente de Tabaco (*mınro karpé*), que se transformou em terra, o deus *Yepa Oãkhë* retornou para o espaço aonde se encontrava a deusa *Yepa Bırkuo* que o aguardava; ao chegar logo se deparou com um montante de terra em cima de *Bartípakaro* (escudo de proteção, doravante *Bartípakaro*) e transmitiu informações que obtivera junto ao Avô do Universo, em especial da responsabilidade que pairava em suas mãos. Foi assim que os deuses *Yepa Oãkhë* e *Yepa Bırkuo* começaram a se organizar para ordenamento e formação da terra e do mundo em sua íntegra no decurso de esparramamento (*tusteóse*⁴⁵) da terra que estava acumulada em cima de *Bartípakaro*. Fato é que o deus *Yepa Oãkhë* era o responsável direto, por isso, procurou se concentrar ao domínio de seu raciocínio (*tıonha nınkahapı*⁴⁶). Fumou seu cigarro benzido, consumiu o Epadú e iniciou o ritual de esparramamento da terra. Por sua vez, com intuito de que algo inesperado poderia acontecer, a deusa *Yepa Bırkuo* alertara seu irmão *Yepa Oãkhë* para que tivesse diligência no ato do ritual de esparramamento. E, tomando na mão seu Bastão Sagrado (*Yaigı*) o deus *Yepa Oãkhë* começou a cerimônia de esparramamento posicionando-se no centro de *Bartípakaro* logo no centro do universo, este ainda ocupado apenas pelo espaço que *Bartípakaro* garantia.

Acontece que, ao invés de esparramar pela direita, *Yepa Oãkhë* se equivocou e acabou direcionando o impulso de suas mãos fortemente para a esquerda, e por pouco o mundo não se desmoronou, aliás, graças à intervenção de *Yepa Bırkuo*, que segurou firmemente com suas mãos para que não se destruísse pelo lapso de *Yepa Oãkhë*. Desta forma, pensam os *Sararó Yuúpuri Búbera Põra*, toda a causalidade que surgiu da ação divina e do poder do deus *Yepa Oãkhë* se realizava para que passassem a existir inúmeros módulos de benzimentos (*barsesé uukunse watehere weera weepan*: estavam construindo sobre tudo o que passaria a corresponder os benzimentos) que se fundamentam acerca da ação ritualizada pelos criadores e deuses *Yepa Oãkhë*, *Yepa Bırkuo* e *ıntıukoho nherkı* (Avô do Universo). Nesses termos, a

⁴⁵ *Tusteó* significa esparramar algo, no caso a terra quando desceu/caiu estando amontado em cima de *Bartípakaro* (escudo de proteção) precisou ser esparramado para formalização complementar da terra.

⁴⁶ Raciocinava enquanto estava em pé.

essência da produção de conhecimentos e saberes indígenas (Tukano) começaram a surgir a partir da ação e idealização dos deuses *Yepa Oākhë* e *Yepa Bırkño*, com intermédio parcial do Avô do Universo. Em outras palavras, os modos de benzimentos estão associados com acontecimentos primevos.

Dado o descuido do deus *Yepa Oākhë*, sua irmã, a deusa *Yepa Bırkño*, tratou de repreendê-lo veementemente e assumiu a responsabilidade complementar para concluir o esparramento da terra girando o impulso de suas mãos para o lado direito com o Bastão Sagrado. Conforme o pensamento dos *Búbera Põra*, é desta forma que *Yepa Bırkño* participou da tarefa conseguiu completar formação da terra, onde em seguida foi verbalizado o seguinte diálogo:

Yepa Bırkño: está vendo? Agora está tudo bem, não falei pra você que tudo transcorreria bem?

Yepa Oākhë: está bem *Yepa Bırkño*, nós acabamos de encontrar o que tanto queríamos: a terra. Agora precisamos trabalhar para encontrarmos aqueles que serão pessoas visíveis, os homens, isso vai completar nossos planos formativos e transformativos como cume da nossa vontade.

Yepa Bırkño: não sei, mas vai ocorrer isso sim, porque, para isso temos aqui Epadú (paatu) e tabaco (*mñro*) que se transformará na constituição de seus ossos (*naye oanpuri niateheta*), estão aqui também nossos bancos, assim como nossa forquilha de cigarro (*Utka Yarpuri*) e *Sío Yarpuri* (cabo de enxó); ao mesmo tempo todos esses materiais passarão a concretizar-se para a existência e vivência da humanidade (Luciano Barreto, 2010).

Vendo que tudo se estabelecia da melhor forma, ambos se sentaram em seus bancos para buscar nova concentração por meio de profunda inspiração (*tñonha nuhuapara*⁴⁷). Esse fato passou a ter um significado para os conhecedores indígenas (Tukano) onde uma inspiração profunda faz com que busquem a concentração de suas forças espirituais (*herisaharo dareró*). No caso dos deuses *Yepa Oākhë* e *Yepa Bırkño* que fizeram foi estabelecer a formação dos corações de ambos, assim como, na corporação de sua espiritualidade (*na heripora borká nuhakaro maha*); depois da formação da terra faltava muita coisa ainda para ser criado e encontrado. Sendo que, com resultado positivo do primeiro trabalho os dois procederam com o ritual sagrado fumando Cigarro e consumindo Epadú com a expectativa de que precisavam trabalhar para a formação do homem. Logo o deus *Yepa Oākhë* disse para a deusa *Yepa Bırkño*: “é preciso procurar os homens”. Ao que *Yepa Bırkño* respondeu: “é isso mesmo *Yepa Oākhë*, realmente precisamos encontrar a humanidade, assim como, conseguimos encontrar a terra vamos encontrar os homens também que a habitarão” (Luciano Barreto, 2010). Precisamente, foi com essas expectativas que começaram a trabalhar

⁴⁷ Sentaram-se cada um em seus bancos para formular um novo pensamento para o passo seguinte.

com os benzimentos de Cigarro (*m̄nro barsé paara maha*) para procurar/encontrar os seres humanos (*marsa amarantira weepara atop̄ma maha*).

Tal fato explica que, para os *Búbera Põra*, foi assim que os deuses *Yepa Oãkhë* e *Yepa B̄rk̄ho* encontraram a terra, por intermédio do Avô do Universo (*m̄m̄k̄oho nherk̄h̄*). Foi do exercício da racionalidade dos referidos deuses que tudo o que existe no mundo passou a ter vida, o estado natural das coisas, assim como a produção cultural da humanidade com suas variações consequentes. Contudo, o fato de terem encontrado e posteriormente organizado a terra no rito de esparramento não lhes satisfazia plenamente, precisavam agora ritualizar para encontrar a humanidade que pudesse viver e se organizar na terra. No caso, vale lembrar, não haverá ainda distinções étnicas das pessoas, nesse caso os *Búbera Põra* descrevem apenas afirmam que os deuses *Yepa Oãkhë* e *Yepa B̄rk̄ho* encontraram a humanidade, como veremos, sem se preocupar com a distinção étnica.

2. 2. 5 *Marsa K̄un Pih̄karo*: o ritual de chamada dos seres humanos

De praxe, os deuses *Yepa Oãkhë* e sua irmã *Yepa B̄rk̄ho* retomaram a estratégia da formulação do benzimento de Cigarro (*m̄nro barsé paara*) e *Epadú* (*paatu barsé paara*) a fim de garantir o efeito de sua sabedoria. Nesse caso, o *kumu* Luciano Barreto afirma que “ainda não era neste mundo em que vivemos” (ver Figura 2).

Entre uma e outra formulação de benzimento sempre faziam um intervalo para fumar o cigarro e consumir o *Epadú*, assim como aproveitavam o momento para o diálogo preciso de sua sabedoria e se questionarem sobre os fatos que ocorriam naquela instância. Nessas circunstâncias o deus *Yepa Oãkhë* fez o seguinte questionamento à deusa *Yepa B̄rk̄ho*:

Yepa Oãkhë: como você está sentindo a respeito disso?

Yepa B̄rk̄ho: não sei, mas sinto que ainda falta um pouco, é preciso ter calma. E você o que é que está prevendo?

Yepa Oãkhë: do meu ponto de vista ainda não há nenhuma sinalização.

Yepa B̄rk̄ho: por este motivo como ainda não há nenhuma sinalização é que sugiro que você não tenha pressa e evite o domínio de sua angústia (Luciano Barreto, 2010).

Nestas condições os deuses *Yepa Oãkhë* e *Yepa B̄rk̄ho* precisaram estabelecer nova estratégia na formulação dos benzimentos, na verdade era uma reformulação contínua. Em certo momento, a deusa *Yepa B̄rk̄ho* tomou a palavra pra dizer que precisavam proceder com os benzimentos para que houvesse garantia e sustento quando fossem chamar/buscar

(*pihikare*) os seres humanos (*marsare*). É perplexo, mas até o momento não significa dizer que a humanidade já existisse antes mesmo do proferimento do ritual de chamamento, nesse caso significa que os humanos foram se formulando a partir dos feitos e potencialidade dos benzimentos efetivados pelos deuses *Yepa Oākhë* e *Yepa Bwrkwo*, e sendo assim todos os objetos⁴⁸ presente nessa circunstância tinha como finalidade a formação da humanidade; eram também as fontes de suas sabedorias, como podemos notar no diálogo proferido pela deusa *Yepa Bwrkwo* como trecho da descrição do *kumu* Luciano Barreto (2010):

Yepa Bwrkwo: é através disso que vamos fortalecer a vida humana fazendo com que tenham sua alma bem estabelecida, isso vai depender de nossa sabedoria para darmos vida a eles (*kartiró dahasāpeo, kartiró herisapeo weepan*); com essa certeza e garantia que é estamos procurando e vamos encontrar os humanos.

Esse cuidado potenciou-se em otimismo, assim ambos retomaram novamente a estratégia dos benzimentos de Cigarro e Ipadú, assim como sempre faziam com intervalos, e em uma dessas pausas disse o deus *Yepa Oākhë* à sua irmã deusa *Yepa Bwrkwo*: “qual é o sentimento que se abarca em seu pensamento?” Ao que respondeu a deusa *Yepa Bwrkwo*: “penso que ainda falta um pouco, pois, o meu pensamento não está estabelecendo no momento nenhuma sinalização”.

Embora isso, o efeito da formulação do benzimento começava a se firmar conforme se prolongava também o tempo, quando novamente o deus *Yepa Oākhë* perguntou à deusa *Yepa Bwrkwo* se já era o momento para proferir o ritual de chamamento dos seres humanos para junto de si, pois, em sua percepção a sinalização da vida humana estava iminente. Enquanto isso, a deusa *Yepa Bwrkwo*, por sua vez, dizia que até aquela instância seria preciso calma e diligência, mas a o tempo da formulação dos benzimentos se prolongava passando para terceira fase em que envolvia o trabalho da corporalização dos seres humanos que começava a se estabelecer a partir do efeito de Cigarro e Epadú e outras materialidades já citadas anteriormente.

Essa apreensão fez com que o deus *Yepa Oākhë* ficasse angustiado, seu pensamento estava inquieto ao mesmo tempo em que se preparava para efetuar o ritual do chamamento da humanidade. Enquanto isso, mantendo uma das características de sua contribuição, a deusa *Yepa Bwrkwo*, por sua vez, até aquele momento, continuava resistente à ideia, pois conforme o seu raciocínio ainda não era o momento certo, como a mesma afirmou em seguida: “ainda

⁴⁸ Banco, cigarro, forquilha de cigarro, pó de Epadú, cuia, bastão sagrado... E desses objetos que se constituíram os humanos e que sua culminância se efetivou a partir do ritual de chamamento proferido pelo deus *Yepa Oākhë* é o que pensam os Tukano *Búbera Pōra*.

vez mais, acreditando que estava novamente potencializado para promover o ritual de chamamento dos seres humanos, mesmo que sua irmã *Yepa Burkwo* ainda continuasse desconfiante. E a insistência de *Yepa Oākhë* superou mais uma vez o espírito cauteloso da deusa *Yepa Burkwo*, que acabou concordando novamente pra que mais uma vez o deus *Yepa Oākhë* efetuasse o ritual de chamamento dos seres humanos.

Foi assim que *Yepa Oākhë*, inspirando-se nos poderes de criação proporcionado pelos benzimentos tomou em sua mão o Bastão Sagrado, posicionou-se no centro do universo, incorporou todos os instrumentos e começou a verbalizar o seu ritual: “*Yepa bahauari marsã* (gente de criação de *Yepa*), *unmukoho diro marsa* (gente de carne que habita o mundo), *Yepa Tunua marsa* (gentes que habitarão este mundo) ~~unmukoho diro marsa~~...”. E novamente teve como resposta o silêncio no ermo do universo. E, certa de que algo ainda iria acontecer, a deusa *Yepa Burkwo* recomendou que repetisse mais uma vez o proferimento do ritual de chamamento, e assim *Yepa Oākhë* refez o ritual do chamamento: “*Yepa bahauari marsa* (gente de criação de *Yepa*), *unmukoho diro marsa* (gente de carne que habitam o mundo), *Yepa Tunua marsa* (gentes que habitarão este mundo) ~~unmukoho diro marsa~~...” (idem). E foi só a partir dessa fase é que, finalmente, começaram a surgir os primeiros sinais, mas no lugar das vozes humanas foram as cachoeiras que atenderam o chamado de *Yepa Oākhë*. Assim se formaram os rios, as pedras e cachoeiras que se constituíram primeiro do que mesmo o homem, ou seja, antecederam a humanidade. Conforme a descrição *Búbera Põra*, foi a premonição (*dihíári*), as cachoeiras, as pedras e os rios, que surgiu antes dos seres humanos, ganhando assim a imortalidade. E, após esse episódio o clima elevou-se novamente entre a vidência cautelosa de *Yepa Burkwo* e as constantes precipitações de *Yepa Oākhë* que, no domínio de sua angústia, seguia chamando os humanos.

A precipitação de *Yepa Oākhë* permite a fazer uma interpretação segundo os Tukano *Búbera Põra*, que associam os sonhos com as cachoeiras⁴⁹, mas no caso não um ponto de vista que não abarca todo o universo Tukano necessariamente, como bem notou mais uma vez o *kumu* Luciano Barreto:

⁴⁹ É mais viável dizer que funciona como interpretação dos conhecedores como *kumu* (benzedor) e *Yai* (pajé), assim como pode ser interpretado por um pai e mãe, desde que sejam os mais velhos, isto é, quando houver um sonho em que a pessoa se aproxima de uma cachoeira ou nela cair com uma canoa, ou ainda que simplesmente ouça o ruído (*arkórotiro*) de uma cachoeira significa que naquele lugar, seja na família de quem sonhou, haverá doenças, e dependendo do grau do sonho pode haver até morte, daí a representação de luto (*dihíári*). Diante disso é que se apresenta a importância de um benzedor (*kumu*) que procura proteger a comunidade, ou em particular à família de quem teve um determinado sonho (há vários tipos de sonhos além das cachoeiras que podem representar um princípio de luto na comunidade Tukana).

é isso que nossos avôs falavam para nós (*nii uukunwa marinma*), percebe-se com isso que há diferença do nosso ponto de vista em relação a tudo que foi falado por outros autores, na verdade pra eles deve ser isso mesmo, isso tanto para os nossos irmãos maiores e irmãos menores; eles também estão falando conforme seu modo de interpretação e o seu modo de pensar, assim, estaríamos sendo injustos se disséssemos que este ou aquele grupo comete erros, pelo contrário, eles estão falando o que seus pais e seus avôs transmitiram para eles (Luciano Barreto, 2010).

Todo esse procedimento da criação (terra e homens) estabelece como princípio norteador no pensamento Tukano, associado à cautela que protagoniza todas às narrativas míticas. Voltemos a elas. *Yepa Bırkño* continuou com suas repreensões acerca da precipitação cometida pelo seu irmão *Yepa Oākhë* e por ele ter precipitado os esforços de busca aos seres humanos. E, após seis tentativas com benzimentos foi que *Yepa Bırkño* deu parecer favorável e que *Yepa Oākhë* passaria a ter êxito na “construção” e transformação da humanidade.

Estando imerso na sabedoria, fumou seu Cigarro e consumiu Epadú, ambos sagrados, e que possuíam poder imposto pelos mesmos (*Yepa Oākhë* e sua irmã *Yepa Bırkño*) através dos benzimentos, que contribuía para concentração e proferimento do ritual de chamamento dos seres humanos. A esse proferimento, finalmente, a potencialidade de *Yepa Oākhë* consagrou-se verbalmente e fez com que vozes humanas comesçassem a atender o chamado de seu criador, e aos poucos com o toque dos pés no chão começaram a se aproximar ao lugar onde se encontravam os deuses *Yepa Oākhë* e *Yepa Bırkño* que recepcionaram os seres humanos classificando-os como seres humanos de vida. Vale ressaltar mais uma vez que aqui entende-se ainda apenas como seres humanos, ainda não aconteceu a distinção dos grupos étnicos, nesse caso, conforme o que descreverem os Tukano *Búbera Põra*, já na primeira instância os seres humanos já vieram formados e que passariam agora a participar da longa viagem realizada com a Canoa de Transformação, além disso, aqui é a grande diferença ao que foi pensado pelos demais conhecedores indígenas, ou seja, que para os *Búbera Põra* os seres humanos já vieram formados, sem porém saber a distinção étnica que, por sua vez ou no caso dos Tukano, se culmina na Cachoeira de Ipanoré.

De outra forma, os *Búbera Põra* entendem que todos os seres humanos, os ancestrais dos grupos indígenas, participaram da viagem com a Canoa de Transformação não em espécie de peixes como muitos conhecedores descreveram, mas que já vieram formados. Por outro lado, foi assim que *Yepa Oākhë* conseguiu encontrar seres humanos no terceiro ato. Satisfeitos o resultado, os deuses *Yepa Oākhë* e *Yepa Bırkño* passaram a existir junto aos humanos. Outra forma, conforme o *kumu* Luciano Barreto, os deuses finalizaram o momento de recepção com as seguintes palavras: “você gente-carne do mundo, gente do mundo, criaturas de terra, gentes visíveis, gentes e mulheres de visibilidade dos dias (“*mırsa unımkoho díro*

marsa niipɯ kɯn, ɯnɯkɔho marsa niipɯ kɯn, yeba bahuri marsa, marsa bahuri marsa niipɯ, marsa bahuri marsa numia niipɯ, ɯnɯkɔho bahuri marsa numia niipɯ. Foi assim que, em clima de festa, *Yepa Oãkhë* recebeu os seres humanos que conseguiu encontrar e trazer para junto de si após ter encontrado e formalizado a terra no espaço aonde, antes, só existiam *Yepa Oãkhë* e sua irmã *Yepa Bɯrkɯo* no pequeno espaço que se transformou em vasta medida de terra.

2. 2. 6 Aatí Mɯnkɔho mehéta ninpa hopɯ : ainda não era neste mundo

Para o pensamento *Búbera Põra* aqueles primeiros delineamentos do processo de formação (da terra, cachoeiras e dos humanos) não nos levam diretamente ao mundo vivido nos dias de hoje. Supõe-se que todos os fatos mitológicos que descrevem a primeira instância tenham ocorrido fora deste mundo em que vivemos hoje, mas que, com o processo da viagem realizada com a Canoa de Transformação (*Pamɯnri Yurkɯsɯ*) *Yepa Oãkhë* ingressou juntamente com os seres humanos (encontrados pelo mesmo *Yepa Oãkhë*) numa longa viagem até alcançar o Lago de Leite (Baia da Guanabara, RJ).

A viagem da Sagrada canoa de Transformação (*Pamɯnri Yurkɯsɯ*) conduz a outro momento importante que podemos chamar de um Segundo Mundo. O mundo em que vivemos hoje. Se o Primeiro Mundo é o tempo e espaço de *Yepa Oãkhë* e sua irmã *Yepa Bɯrkɯo*, o Segundo é dos humanos e, portanto, esse em que vivemos nos tempos de hoje. Trata-se, então da primeira instância formativa e segunda instância que também promoveu a formação e transformação dos seres humanos no sentido social e cultural. Como veremos a segunda instância do processo navegativo está associado à Canoa de Transformação (*Pamɯnri Yurkɯsɯ*). Desta forma, tudo o que se formou na terra se estabeleceu com suas devidas transformações obedecendo ao pensamento e raciocínio de *Yepa Oãkhë*, ou seja, se formalizou conforme o desejo e vontade do pensamento de *Yepa Oãkhë*.

Estando ainda na primeira instância da formação (o Primeiro Mundo), *Yepa Oãkhë* firmou novos compromissos que passariam a ser arcados no percurso da viagem com a Canoa de Transformação (*Pamɯnri Yurkɯsɯ*, doravante Canoa de Transformação). A primeira instância equivale à casa sagrada *Karan'ko Wii*⁵⁰ e *Orpenko Wii*⁵¹ de onde partiu a Canoa de

⁵⁰ *Karanko*: vinho de buiuiu; *Wii*: casa. *Karanko Wii*: Casa de vinho de Buiuiu.

Transformação (*Pamunri Yurkusu*) com os seres humanos guiados por *Yepa Oākhë* Tratava-se de uma grande cobra⁵², mas que do ponto dos seres míticos se tratava de uma grande embarcação que trafegaria no leito do rio (*Dya Kurtiro*). Ocorre que a princípio não havia uma distinção clara dos seres humanos em seu interior, ainda não estavam estabelecidos em grupos distintos. Tratava dos ancestrais humanos; e nesta primeira instância envolve a presença de toda ancestralidade dos grupos Tukano. Exceção aos Tariana e Wanana, entre outros, que não tiveram seus ancestrais na canoa, significa então que nem todos os grupos étnicos do noroeste amazônico têm como referencia mítica da formação do seu grupo a tradicional viagem da Canoa de Transformação que trazia seres ancestrais que com o tempo passaram a estabelecer e formalizar os coletivos indígenas, ou como quiserem: etnias, grupos, Unidades Maiores, tribos, etc. Nesse caso ousou em optar para descrever como sendo os coletivos indígenas.

Essa primeira instância é onde *Yepa Oākhë* começou estabelecer os primeiros passos da viagem da Canoa de Transformação, sendo que essa viagem é narrada por diversos coletivos indígenas do noroeste amazônico (cf. Narradores indígenas, ISA). Podemos afirmar que, todo o coletivo indígena (Tukano) formado possui sua narrativa. Assim, iniciada a viagem deram-se os processos formativos e transformativos dos humanos para que se desenvolvessem como gente de leite e gente de *karanko*⁵³, instrumentalizando assim a vida dos homens com seus respectivos objetos sagrados e como cunho transformativo de sua força espiritual.

2. 2. 7 Pamunri Wisery, Pamunri Yurkusu: Casas de Transformação e Canoa da Transformação

Providenciado os materiais necessários para a longa viagem, os seres humanos passaram a cumprir a ordem de *Yepa Oākhë* para embarcarem na Canoa da Transformação e que iniciava uma nova fase do processo de formação e transformação dos seres humanos. Essa viagem marcou tempo, espaço e realidades diferentes que, em sua integridade, se torna indecifrável pra dizer quanto tempo durou ou ainda quanto tempo a Canoa de Transformação

⁵¹ *Orpenko Wii*: Casa de Leite. *Orpenko*: leite; *Wii*: Casa.

⁵² Nesse caso não há especificação, apenas segue a forma narrativa, isto é, nenhum dos Tukano chegou a dizer como era a aparência desta referida canoa, apenas narram que era a Canoa de Transformação com aparência de uma cobra.

⁵³ *Karanko*: vinho de buiuu.

permaneceu num determinado lugar e assim por diante. Mas que está em jogo nessa questão, menos do que origens e datas, é o processo de formação e transformação dos humanos.

Tendo permanecido na primeira casa de Transformação (*Orpenko Wii*: Casa de Leite) a Canoa de Transformação seguiu para *Karanko Wii* (Casa de vinho de Buiuu) onde foram formados como Gente-de-leite e gente de carne de *kanrá*⁵⁴. Esta era a dinâmica de *Yepa Oākhë* que, além de dar nome às Casas de Transformação, pensava ainda na formação dos seres humanos ou que a ação nas Casas de Transformações era pensada para que fossem se constituindo a condição social diferenciado de outras espécies (animais) e para que houvesse a virtude da natureza humana (*anhunra heogun weepu*: ele estava manuseando a beleza da virtude dos seres humanos).

Enquanto isso, as casas de Transformação foram denominadas por *Yepa Oākhë* com nomes que foram se tornando referências singulares. Assim, *Karanko Wiiseri* (Casas de vinho de Buiuu) e *Orpenko Wisery* (Casas de Leite), todas passaram a representar lugares de prosperidade e perfeição. Por este motivo, ainda não havia *punrisé* (coisas que causam dores, doença) que passarão a surgir a partir da *Maloca do Rio* (*Dyá Wii*⁵⁵), ou seja, para os Tukano foi a partir de Maloca do Rio que os males se difundiram (*Diá Wiii meera doho karo niwun maha*⁵⁶). Como estamos descrevendo os dados da primeira instância (primeiro mundo) alertamos que há uma coincidência entre os dois mundos interpretados pelos *Búbera Põra*, ou seja, os nomes das Casas de Transformação do Primeiro Mundo correspondem também às Casas de Transformação do Segundo. O que marca o limite entre o primeiro mundo (primeira instância) e o segundo mundo (segunda instância) é precisamente o Lago de Leite (*Orpenko Dirtara*: Baía da Guanabara, RJ) de onde os seres humanos partiram na Canoa de Transformação⁵⁷.

⁵⁴ Fruta Buiuu. Conforme os procedimentos da viagem os seres humanos foram obtendo diversos complementos formativos ordenados por *Yepa Oākhë*, é neste sentido que surgem essas denominações.

⁵⁵ Precisamente esta Casa de Transformação se encontra na segunda instância (segundo mundo, hoje no Rio Waupés), ocorre que a nossa descrição ainda está movido pelos dados da primeira instância (primeiro mundo).

⁵⁶ Tradução: Foi a partir de *Dyá Wii* (Maloca do Rio) que o estrago começou a fluir. *Doho*: traz o sentido de uma falha. Ex: motor *dohawapu*: o motor falhou, quebrou, deu prego. Desse modo, a perfeição das coisas e do mundo pifou.

⁵⁷ *Aati paati kxanse pamunsé wiiseri nưrkun ninpa topu kerare, soonpu muhati; aati paatire taha, kun misaha nunkaanti taha orpenko dirtara pu saha nukaanti, torōta atopure niipa taha pamunse wisery* (Luciano Barreto, 69). Tradução livre: as casas de transformações deste Mundo eram idênticas às das Casas do Outro Mundo. Ele (*Yepa Oākhë*) veio subindo de longe e antes de entrar no segundo mundo (segunda instância) ele chegou então no Lago de Leite (*Orpenko Dirtara*), sendo que a partir do segundo mundo as casas de transformações estão representadas tão quanto os que existem no primeiro mundo (primeira instância).

Foi assim que os primeiros ancestrais prosseguiram a viagem sob ordens de *Yepa Oākhë* para *Dya Ewura Wii*⁵⁸ e seguiram para as seguintes Casas de Transformações: *Dya Parsíra Wii* (casa do rio de argila amarela); *Dya Nirtinra Wii* (casa do rio de carvão); *Dya Numinra Wii* (casa do rio das mulheres). Ao passo que entrava em cada Casa de Transformação (*Pamunri Wisery*) *Yepa Oākhë* promovia aos seres humanos a formação e transformação da natureza humana. A Canoa de Transformação continuou a viagem a fim de alcançar a divisa do rio (*dia derko ninsasato*) que, sendo uma mesma casa, levava os seguintes nomes: *Dya Sarinra Wii* (rio da casa de cerca), *Dya Merenra Wii* (rio da casa de ingá), *Dya Karanko Wii* (rio da casa de Buiuiu), *Barsé Karanko Wii* (rio da casa de benzimento), *Dya Wahatora Wii* (rio da casa de cuia) e *Dya Mahamira Wii* (rio da casa do olhar para traz).

A partir dessa base *Yepa Oākhë* e os homens passaram a avistar uma porta que dava acesso à Segunda instância onde continuariam a viagem e que, ao mesmo tempo, passou a apresentar diferenciados fatos históricos: “este segundo mundo é onde vivemos nos dias de hoje, saindo do primeiro mundo é que *Yepa Oākhë* entrou no segundo mundo” (Luciano Barreto, 2010). Precisamente a passagem do Primeiro Mundo para o Segundo não ocorreu de imediato e muito menos com tranquilidade. Foi preciso vencer as imposições e dificuldades colocadas pelos inimigos como a Cobra *Seem* (*Seem Pinro*), esta por sua vez, é entendida como grande Serpente que ocupava todo o espaço da segunda instância. Nesse caso, o *kumu* Luciano Barreto pensa que no espaço do mundo atual já tenham existido diferentes tipos de seres em “caráter” social humano, assim como os deuses, entre os quais o deus *Yepa Oākhë* que protagonizou e fez com que se constitui-se toda história mítica Tukana.

⁵⁸ Devido a inexistência de termos próprio de significados para a Língua Portuguesa, manteremos as palavras radicais em Língua Tukana. *Dyá*: Rio; *Ewura*: lugar onde existe muita argila; *Wii*: casa. Logo: Casa de Argila amarela.

2. 2. 8 *Yepa Oākhë kün Seem Pinro meera Warparan'tíkaró: conflito entre Yepa Oākhë e a cobra Seem*

De acordo com a interpretação dos *Búbera Põra*, para entrar no interior da Segunda instância *Yepa Oākhë* precisou enfrentar muitas resistências dos seres⁵⁹ que dominavam o tempo e espaço no local. Nesse contexto, de diversas arbitrariedades, à frente dos humanos na Canoa de Transformação (*Pamunri Yurkusu*), *Yepa Oākhë* continuou comandando a longa viagem que sustentava como ideal a transformação dos seres humanos.

Em meio a esses episódios é que *Yepa Oākhë* se deparou com primeiro desafio de enfrentar a cobra *Sẽ* que estava pronta para devorar os seres humanos em processo de formação e transformação contínuo. Frente a tudo isso, *Yepa Oākhë* precisava eliminar a cobra (*Seem*) para seguir a viagem. Fato é que quando se aproximou com a Canoa de Transformação (*Pamunri Yurkusu*) junto à entrada do “Novo Mundo” não podia seguir pelo empecilho da cobra *Seem*. Ela dominava aquele Mundo e desejava devorar os seres humanos aboridos na Canoa de Transformação. Travaram muitos combates e, finalmente, *Yepa Oākhë* conseguiu vencer⁶⁰.

Conta a tradição do pensamento *Búbera Põra* que os primeiros quatro grupos de seres humanos que vinham abordo na Canoa de Transformação foram devorados pela cobra *Seem* e *Yepa Oākhë* teve que organizar seguidas vezes o processo para formar a segunda, terceira e quarta turma de humanos que fizeram o mesmo trajeto da viagem com a Canoa de Transformação (*Pamunri Yurkusu*)⁶¹. A cobra *Seem*, portanto, conseguiu devorar os quatros primeiros grupos de seres humanos que foram extintos e em todos os novos procedimentos *Yepa Oākhë* utilizou-se dos mesmos procedimentos. Desta forma, foi somente com a quinta turma de seres humanos que *Yepa Oākhë* conseguiu entrar com a Canoa de Transformação no mundo novo. Para tanto, *Yepa Oākhë* precisou eliminar a cobra *Seem*.

⁵⁹ Nesse caso para os Tukano do sib *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* se tratava de seres enquanto animais, ou seja, antes dos seres humanos quem dominava a instância do segundo mundo (o mundo/terra de hoje) eram as grandes cobras, além de outros animais que estabilizados com seus respectivos modo de vida, nesse caso há ainda a noção muito próxima de que se tratava também de pessoas, ou seja, que todos os tipos de animais viviam como se fossem gente, disso é que surge a interpretação de que em tal lugar vivia um determinado ser (*Cutia*, por exemplo), no caso o que vamos descrever foi o primeiro desafio de *Yepa Oākhë*.

⁶⁰ A narrativa dos *Búbera Põra* afirma que desse confronto tenha surgido causas e efeitos das tensões e conflitos (*warpara tise*) existentes no cotexto social da humanidade, assim como as invejas (*nhaa tutise*) que levam aos atritos e confrontos entre os homens.

⁶¹ *Baparitise kururi baapu kun, kun Seem Pinro pea, naa pamunri marsare mionbagu*: a cobra conseguiu devorar os quatros primeiros grupos de seres humanos que viajavam na Canoa de Transformação (Versão da narração do *kumu* Luciano Barreto, 2010).

Durante o impacto desse conflito, toda vez que a cobra *Seem* devorava os gente de transformação (Doravante, *Pamunri Marsa*) somente a Canoa de Transformação é que conseguia fazer o retorno depois das investidas da serpente. E, por estar em desvantagem e inseguro diante da potencialidade da serpente (cobra *Seem*), *Yepa Oākhë* resolveu transcender pela segunda vez junto à casa do Avô do Universo (*ɲnmukoho nherkɲn*) para solicitar veneno *kurári (niima)* para poder investir com sua *Zarabatana*, e assim eliminar a cobra *Semm*. Na verdade o que estava acontecendo era um conflito dos deuses, isto, porque, tanto *Yepa Oākhë* como a cobra *Seem* cada um possuía sua essência demiurga. E novamente, *Yepa Oākhë* contou com intermédio parcial do avô do universo.

Indignado pela ousadia da cobra *Seem* que já estendia a longo tempo *Yepa Oākhë* transcendeu para o reino do Avô do Universo, na Casa do Céu (patamar superior). Ademais, ao perceber que *Yepa Oākhë* se aproximava de sua casa o Avô do Universo recepcionou de forma costumeira⁶², convidando-o para que entrasse em sua residência, e, quis saber como andava os planos de sua obra referente à formação dos seres humanos. Diante dos questionamentos do Avô do Universo *Yepa Oākhë* passou a relatar os desafios que estava enfrentando, compartilhou com o Avô do Universo de que a referida cobra estava impedindo sua passagem para o Mundo novo e que já tinha devorado os quatro grupos de seres humanos de sua criação. Informou que o quinto grupo dos *Pamunri Marsa* abordos na Canoa de Transformação também corriam o mesmo risco.

Ao saber dos obstáculos que *Yepa Oākhë* estava enfrentando, o Avô do Universo cedeu uma parte do veneno *kurári (niima)*, uma vez que o referido material estava sob seu controle e que de imediato serviria para eliminar a cobra *Sẽ*. Foi assim que *Yepa Oākhë* recebeu das mãos do Avô do Universo todo tipo de veneno *kurári (niima)*, conseguiu também outros armamentos importantes como *Zarabatana (Burpuwɲ)*, flexinhas (*Burpú Warkári*) e cesto (*Burpuwɲ Sarinro*).

Seem tinha hábito rigoroso na observação do horário quando efetuava cântico sinalizando uma emboscada conflituosa com o adversário *Yepa Oākhë*. O tempo se estendia e *Yepa Oākhë* não conseguia atrair o inimigo; além disso, a angústia também pairava pela resistência da cobra *Sẽ* que não abria pista para que *Yepa Oākhë* pudesse disparar as flexinhas

⁶² Geralmente se trata de uma recepção aonde o dono da casa convida o visitante para que este se acomode em algum banco, posteriormente o recepcionista procurar estar a par do visitante no sentido de intermediar no diálogo enquanto é preparado alguma refeição (no caso dos Tukano não pode faltar chibé, farinha com água), é nesse sentido que estamos descrevendo no que se trata a “recepção costumeira”, pois, é uma prática mitológica também e que hoje continua perpetuando nas culturas dos grupos étnicos do noroeste amazônico em geral

venenosas com sua Zarabatana⁶³. Fato é que mesmo sabendo que se tornara alvo de *Yepa Oākhë* a cobra *Seem* acabou executada, pois, a exposição corporal da tal serpente fez com que a mesma quebrasse as regras de sua conduta⁶⁴; enquanto que *Yepa Oākhë* conseguiu atingir flechas venenosas de zarabatana no pescoço da cobra. O que no momento é possível descrever é que dessa rivalidade surgiram diversos fatores arquetípicos dos benzimentos, assim como a formação dos princípios de várias enfermidades como *nhemea dɔpoka birpikha* (tomor da garganta) que, segundo *Búbera Põra*, surgiu, entre outras, do conflito ocorrido entre *Yepa Oākhë* que matou a cobra *Seem* ao atingir flechas venenosas com sua Zarabatana. Tudo isso remete à característica do pensar dos benzedores (*kumuá*), pois, se fundamentam dos fatos míticos para descrever certo tipo de doença, assim como, para solucionar a cura no paciente. Segundo a descrição do pensamento *Búbera Põra*, tendo eliminado a cobra *Seem* finalmente *Yepa Oākhë* pôde entrar no Segundo Mundo e seguir a viagem com a Canoa de Transformação, só depois desse episódio que, finalmente, alcançou o Lago de Leite⁶⁵ (*Orpenko dirtara / karanko dirtara*: Lago de leite e lago d'água de buiuu), como descreve o *kumu* Luciano Barreto:

para nós o Lago de Leite (*orpenko dirtara*) já é da segunda etapa, ou seja, não podemos dizer que tudo começou no Lago de Leite (Rio de Janeiro), mas que é uma continuação do Primeiro Mundo para o Segundo Mundo e quando a Canoa de Transformação chega no Lago de Leite se eleva então para a segunda etapa da viagem sob às ordens, orientações e força espiritual de *Yepa Oākhë*. Ao entrar na Casa de Leite ou Lago de Leite *Yepa Oākhë* classificou os seres humanos em homens de leite e de *karanko* (Luciano Barreto, 2010).

Esta etapa da narrativa marca a sequência da viagem realizada por *Yepa Oākhë* com a Canoa de Transformação e sendo descrita aqui como viagem da primeira instancia realizada com os *Pamunri Marsa*. Como já mencionamos, existe uma forte conexão estabelecida entre as Casas de Transformação. E conforme o pensamento que estamos seguindo e descrevendo, mesmo que em sua parcialidade, o Lago de Leite não é o início, mas sim uma continuação e isso é preciso descrever conforme sua particularidade.

⁶³ Essa narrativa dos *Búbera Põra* relata o confronto ocorrido entre *Yepa Oākhë* e a cobra *Seem*, corresponde a vários fatos explicativos na vida do homem (Tukano). Marca a íntegra dos ideais do pensamento e sabedoria dos *kumu*, é significado e sustento de sua intelectualidade. Entre outros dons os *kumu* (benzedores) conectos à sua inteligibilidade são capazes de prever o investimento inimigo, assim como detem preparo para se proteger e proteger uma comunidade, na verdade ainda não foi possível descrever todo perfil de um *kumu* (benzedor), o que se sabe é pequenas partículas de conhecimento que os mesmos descrevem conforme a oportunidade e precisão.

⁶⁴ Assim como informamos anteriormente a cobra *Së* obedecia rigorosamente o horário em que costumava efetivar seus cânticos. A falha da referida serpente no caso tem a ver com o desequilíbrio causado pelo *Uuró* de *Yepa Oākhë*, ou seja, *Uuró* de *Yepa Oākhë* conseguiu se apoderar na mente da serpente, e esta, por sua vez, acabou se cedendo.

⁶⁵ Baía da Guanabara (na cidade do Rio de Janeiro)

2. 3 *Pamunri Wisery: Casas de Transformações*

Tendo eliminado a serpente, foi então que *Yepa Oākhë* conseguiu transpor a Canoa de Transformação para o Novo Mundo; assim passou pelo Lago de Leite (*Dya Orpenko dirtara e Dya Karanko Wii*) e em todo o percurso da viagem os *Pamunri Marsa* abordos na Canoa de Transformação, adentraram em diversas casas de transformações. Mas o que são essas Casas de Transformações?

A princípio, os *Búbera Põra* descrevem as Casas de Transformações como sendo estas de sua notoriedade relativa aos princípios estabelecidos pelo deus *Yepa Oākhë*. E para não repetirmos o que já foi dito, o que faremos agora é a apresentação composta das Casas de Transformações denominadas como *Pamunri Wisery*. Conforme o que descreve o pensamento *Búbera Põra*, no interior do Novo Mundo envolvendo a partir do Lago de Leite são descrito as seguintes Casas de Transformações: *Dyá Orpenko Wii* (casa do Lago de Leite), *Dyá Karanko Wii* (casa do rio de Buiuiu); *Dyá Ewura Wii* (casa do rio de argila amarela); *Dyá Parsíra Wii* (casa do rio de argila marrom); *Dyá Darsíra Wii* (casa do rio de camarão); *Dya Nirtinra Wii* (casa do rio de carvão)⁶⁶; *Dyá Arkopépa Wii* (casa do rio do olho dá água: situada nas redondezas do Estado da Bahia); *Dyá Merenra Wii* (casa do rio de Ingá: atual cidade de Belém no estado do Pará), e esta mesma Casa de Transformação é ainda conhecido como: *Dyá Sarinra Wii* (casa do rio de suporte de cuia), *Dyá Wahatôra Wii* (casa do rio de cuia) e *Dyá Mahamira Wii* (casa aonde *Yepa Oākhë* olhou para traz pra saber se estava mesmo no centro da viagem, nesse caso *mahami* está relacionado à ação corporal, um olhar para traz, neste sentido é que esta casa também foi denominada a partir da ação corporal de *Yepa Oākhë*)⁶⁷.

Essas Casas de Transformações (*Pamunri Wisery*) antecedem às Casas de Transformações existentes na região do alto Rio Negro que passaremos a descrever a seguir. Até aqui entende-se que a viagem com a Canoa de Transformação que os indígenas do noroeste amazônico se referem tenha acontecido na costeira brasileira até entrarem no Rio Amazonas, e nesse aspecto os *Búbera Põra* não descreverm muitas casas nesse espaço, ou

⁶⁶ Essas seis casas de transformações se instalam aos redores da Baía da Guanabara no rio de Janeiro, ou seja, mesmo que seja um Lago de Leite (*Dyá Orpenko Wii*) estão também em suas proximidades outras cinco casas citados acima, no sentido de que as casas de transformações estejam muito próximas uma da outra.

⁶⁷ Na verdade *Dyá Merenra Wii*, (Casa do Rio de Ingá: cidade de Belém) é uma Casa de Transformação que além do seu nome principal (*Dyá Merenra Wii*) é denominada como *Dyá Sarinra Wii*, *Dyá Wahatora Wii* e *Dyá Mahamira Wii*, ou seja, mesmo sendo uma só casa de transformação recebe quatro denominações, claro, cada uma a seu modelo de significação.

seja, tendo descrito as casas existente na Baía do Guanabara passam para a Casa de Transformação existente na costeira do Estado da Baía, e logo em seguida já citam a Casa de Transformação existente na cidade de Belém no Estado do Pará. Um dos complementos referente à Casa de Transformação existente da Cidade de Belém, é que para os *Búbera Põra*, é lá que está situada a coluna central do universo, nesse caso esta Casa de Transformação está no centro do Universo, foi por isso que, ao se perguntar se estava mesmo no centro do mundo o deus *Yepa Oãkhë* olhou pra traz. Coincidência ou não, parece que o espaço geográfico da foz do Rio Amazonas e foz do Rio Tiquié são idênticos, pois, na foz do Rio Solimões tem a Ilha de Marajó, enquanto que na foz do Rio Tiquié tem *Maha Pirkoro* (Ilha da pena de Arara), isso, porque, como veremos, as duas localidades levam o mesmo nome em relação à Casa de Transformação. Mas continuemos com a sequência das Casas de Transformação a partir do Rio Negro e seus tributos.

Se persarmos nas Casas de Transformação existentes no Rio Negro temos: *Dyá Mahanuhuari Wii*, aonde *Yepa Oãkhë* e os *Pam̃nri Marsa* saíram em terra, no caso *Mahanuhua* quer dizer sair (da canoa, do barco) para terra, assim esta casa foi denominada a partir da ação de *Yepa Oãkhë* e os *Pam̃nri Marsa* que saíram em terra, obviamente que o lugar se refere onde atualmente está localizada a cidade Manaus, além desse nome o lugar também é conhecido como *Dyá Bára Wii* (Casa dos Pássaraos Tesoura)⁶⁸. Em seguida vem *Dyá Pinroko Wii* (Lago e Casa da Cobra; segundo as informações do *kumu* Luciano Barreto esta casa está acima de Manaus); tendo permanecido nesta casa a Canoa de Transformação seguiu para *Dyá Baráro Wii*, esta casa concide com a cidade de Barcelos; tempos depois seguiram para *Iandiara Wii* (Casa dos Tapuru⁶⁹) ou *Dyá Wirtonra Wii* ou ainda *Dyá Berkoápe Wii* (casa dos buracos dos Tapurú). Os moradores mais antigos da cidade de Santa Isabel costumam informar que quando o verão é longo dá pra ver na ponta de uma ilha, precisamente, na lage das pedras, enormes buracos que concidem com a descrição indígena

⁶⁸ Conforme o *kumu* Luciano Barreto, as Casas de Transformações presente na região do Rio Negro são de seus (Tukano) conhecimentos, é de propriedade do conhecimento dos indígenas do alto Rio Negro, assim como o Rio Solimões carrega também as Casas de Transformações que são de conhecimentos das etnias indígenas como Ticuna, Macuna, entre outros que seguiram a viagem que pode ser descrito da sua forma. Os Makuna, por exemplo, ao que os Tukano chamam de *Yapa Oãkhë* os Makuna chamam de *Yebá*. Desta forma, as histórias e a construção de seus conhecimentos relacionado à Casas de Transformações deve ser diferente ao que é interpretado pelos Tukano do Rio Negro. Entende-se que os grupos indígenas como Ticuna, Makuna, Uitoto... Se exparramaram nos rios Solimões, Japurá, Caquetá, Traíra e assim por diante.

⁶⁹ Atual cidade de Santa Isabel do Rio Negro. O lugar mesmo fica na ponta de uma ilha. Sendo nesta casa *Yepa Oãkhë* não entrou devido a emboscada que a cobra Tapurú (*berkoaw̃n*) e suas crias armavam no lugar, por este fato, recuou para buscar um atalho que formou o Paraná do Uinewixi, dividindo assim a ilha grande.  por esta via que *Yepa Oãkhë* pode seguir a viagem saindo acima da Casa da cobra Tapurú. Em termos de sacralidade a casa, por sua vez, tem nome duplo: *Iandiara Wii* (Casa de Tapurú) e *Dy Wirtonra Wii* (Casa).

sobre a viagem da Canoa de Transformação. Tendo descrito sobre a Casa da Cobra Tapurú (antes a cidade de Santa Isabel do Rio Negro só era chamado de Tapuruquara (em nhengatu), que quer dizer Buraco da Cobra), os *Búbera Põra* passam a relatar a Casa de Transformação conhecido como *Dyá Warúra Wii*, onde está atualmente a comunidade do Arurá (Baixo Rio Negro, Município de São Gabriel da Cachoeira) onde moram muitos índios Baniwa emigrantes do alto Rio Içana). Além disso, essa Casa de Transformação é conhecido também como *Dyá Dưrkưpaư Wii* (Rio e Casa das Maniva), *Dyá Numira Wii* (rio e Casa das Mulheres) e *Dyá Arko wahari Wii* (rio e Casa das Cuias D'água). Posteriormente, os *Pamưnri Marsa* seguem para *Dyá Dưrkưpaư Arkoma* (Rio Marié; Casa e rio das águas de maniva), é conhecido também como *Dipihirinha* (rio dos facões/terçados). No caso do Rio Marié, a Canoa de Transformação não seguiu rio acima, foi uma permanência breve, uma vez que *Yepa Oăkhě* e os *Pamưnri Marsa* seguem para *Dyá Wertára Wii* (casa e rio da goma), mas é conhecido também como *Dyá Basébo Wii* (rio e Casa de Fatura) e *Dyá Dưrkưpaư Wii* (casa e rio das maniva, precisamente é a serra da Bela Adormecida que fica às margens do Rio *Kurikuriari* (Rio Papagaio), abaixo da cidade de São Gabriel da Cachoeira, aliás, se tem uma ótima visão da cidade para a beleza encantadora das serras, entre os quais a de Bela Adormecida).

Passado algum tempo, seguiram rio acima passando nas seguintes casas, claro, cada permenencia marcavam tempo e realizdade diferente: *Dyá Wahátora Wii* (casa do rio das Cuia), essa casa concide com o Porto de Camanaus; *Dyá Warinra Wii* (Rio e casa do rio dos peixe Acará); *Dyá Tapajó” Wii* (casa do rio Tapajó, nome de uma comunidade que fica entre o trecho Camanaus e São Gabriel da Cachoeira); *Dyá Artáro Wii* (rio e Casa do Forno) ou ainda *Dyá Pooká Wahari Wii* (rio e Casa das Cuias de Farinha); *Dyá Dưrkưpaư Pookawi* (rio e Casa da farinha de maniva), onde está localizado o Bairro da Praia⁷⁰ na cidade de São Gabriel da Cachoeira; *Dyá Nhahakara Wii*⁷¹ (serra Boa Esperança em São Gabriel, em outros termos conhecida ainda como Serra de Imbaúba); *Dyá Inmisa Wii* (rio e Casa das telas de

⁷⁰ Para o *kumu* Luciano Barreto, é nesta Casa de Transformação que os ancestrais *Petaư, Bareaư* (ancestral dos *Baré*) *Kii Karséri, Werekưhu* n(ancestral dos *Werekena*) e *ưséro Nhiim* saíram da Canoa de Transformação e passaram a se socializar culturalmente ao seu modo, ou melhor, foi nesse local que *Yepa Oăkhě* deixou os *Barés* (pois esses ancestrais formam o grupo dos *Baré*), e suas terras começam da Praia, em São Gabriel da Cachoeira e se estendem à *Petananha* no Rio Waupés, mas veremos isso mais pra frente. De outra forma, esses ancestrais é que formam o grupo dos indígenas *Baré*, ou seja, a descrição que o *kumu* Luciano Barreto faz é que está na ordem hierárquica, e essa descrição faz com que o mesmo não aceite de forma alguma que qualquer pessoa se autoidentifique como *Baré*, como acontece hodiernamente pela falta de conhecimento das normas e descrição tradicional indígena relacionado à formação hierárquica e das Unidades Maiores.

⁷¹ No momento não foi possível trazer em detalhe a tradução para Língua Portuguesa, mas se trata de uma planta que existe ao redor das capoeiras, assim como nas beiradas dos igarapés e que na sua ponta produz uma fruta idêntica de um caju, porém é incomedível.

Parí) ou *Dyá Wahatoroa Wii* (rio e Casa do rio das Cuias) ou Ainda *Dyá Numíra Wii* (rio e Casa do rio das mulheres: ponta da fortaleza em São Gabriel da Cachoeira); *Dyá Soraun Wii* (rio e Casa o rio de cajú, é também conhecido como *Barsériko Wii*: casa que produz matéria de benzimento); *Dyá Mionra Wii* (rio e Casa do rio de Cabarí); *Dyá rio Arpunra Wii* (rio e Casa do rio de Caranguejo ou *Arpun Surpè* como é conhecido também: Porta de Caranguejo); *Dyá Oóri Wii* (casa e rio das Flores, atual Ilha das Flores, Rio Negro, acima de São Gabriel da Cachoeira).

Até aqui são essas Casas de Transformações que os Tukano *Búbera Põra* descrevem, aliás, vale ressaltar que essa descrição não universaliza o conteúdo do conhecimento indígena devido às variações e inúmeras casas existentes ao longo dos rios e que certamente não são conhecimentos por uns e conhecidos por outros, assim, uma descrição do conhecimento indígena sempre visa trazer à luz do conhecimento conforme aquela linhagem de pensamento e o modo de construir a arte do diálogo, em prática, fundamentado pelas noções Tukana: *Uukunse* e *Munropaw Uusétise*. Contemos agora com as Casas de Transformações presentes no Rio Waupés (*Dyá Parsá*).

Na concepção do *kumu* Luciano Barreto, no caso representando o pensamento Tukano dos *Búbera Põra*⁷², temos as seguintes Casas de Transformações presentes nos rios Waupés (*Dyá Parsà*) e Tiquié (*Kursá*), lembrando que é uma continuidade da viagem sendo realizada pela Canoa de Transformação. Saindo de *Dyá Oóri Wii* (casa e rio das Flores, atual Ilha das Flores, no Rio Negro), o deus *Yepa Oākhë* transportou a Canoa de Transformação passando pelo *Dyá Burpuwun wrséro Wii* (rio e casa Zarabatana), *Uhú Nurkũnro Wii* (Casa e Ilha do Pacú), *Portá Nhoa Wii* (Casa e Ilha dos Espinhos), *Dyá Wii* (Maloca do Rio). No caso, *Dyá Wii* leva os seguintes nomes ainda: *Dyá Mirsĩnpé Wii* (rio e Casa do *karpí*: ayuhuaska), *Dyá Minria Põra Wii* (rio e Casa das Flautas Sagradas, na verdade é onde surgiram as flautas

⁷² Quando comecei a fazer entrevistas com o *kumu* Luciano Barreto em Manaus o mesmo tinha algumas dúvidas e incertezas em algumas questões, desta forma, o mesmo me indicou algumas pessoas do mesmo grupo (*Búbera Põra*) pra tirar dúvidas quando fosse fazer pesquisa de campo, inclusive o *kumu* Luciano Barreto esteve na comunidade junto comigo. Ocorre que, quando procuraram os mais velhos da comunidade pra tirar essas dúvidas ninguém quis dar colaboração e todos alegaram que o que o *kumu* Luciano Barreto tinha me repassado era tudo e suficiente para a construção do meu trabalho. O *kumu* Luciano Barreto também expôs isso para seus irmãos menores presente na comunidade pra que os mesmos pudessem acrescentar, discordar ou criticar ao que foi repassado por ele a mim, ao que os demais responderam dizendo que o grande conhecedor que os mesmos conheciam era o *kumu* Luciano Barreto, portanto, nada do que entrevistei com ele em Manaus foi alterado quando estive fazendo pesquisa de campo. Agora, a comunidade colaborou muito na questão da vida sendo constituída mesmo que muitos dos seus parentes tenham se migrado para outros locais e toda receptividade também envolveu o despertar pelo interesse aos conhecimentos tradicionais relacionado aos benzimentos, em especial pelos mais jovens que também tem interesse para o método de assimilação e prática na vida comunitária.

sagradas), e era a casa do famoso *Dyá Kumu*⁷³ (benzedor do rio). Tempos depois seguiram pra *Dyá Baríra Wii*, assim como passaram pelo *Dyá Barsákũ Warso Wii*⁷⁴, *Muhimpu Wii* (casa do sol), *Dyá Petaniara Wii* (é uma casa de Transformação, mas é uma referência ao limite das terras dos índios Baré), *Dyá Warkũra Wii*⁷⁵, *Dyá Seenra Nhoa Wii* (rio e Casa do Abacaxi/onde fica a comunidade Ananás no rio Wuapés) e *Buu Wii* (casa da Cutia)⁷⁶.

⁷³ Em se tratando de *Dyá kumu* o mesmo carrega uma história diferente que não cabe transcrever aqui, mas que nos compromete a produzir futuramente. Mas em resumo, certo *Ahan Marsapou* (Inambú Rei), isso na versão Tukana, foi participar de um evento na Casa do *Dyá Kumu* que tinha duas lindas filhas. Enquanto que *Ahan Marsapou* foi acompanhado do seu predileto primo *Mukura*. A questão é que *Ahan Marsapou* tinha um porte físico e de beleza radiante para as mulheres e essa beleza acabou atraindo as filhas do *Dyá Kumu* que acabam fugindo do seu pai pra seguir o *Ahan Marsapou* com a seguinte combinação: em certo momento eles encontrariam dois caminhos, o caminho da direita teria como sinal uma pena de arara, o caminho da esquerda teria como sinal *Arun Põra* (planta do qual os indígenas ornamento flexas); pelo combinado o caminho da direita pertencia a *Ahan Marsapou*, o segundo era o caminho do *Oá* (*Mukura*). Acontece que o espertalho e predileto primo *Oá*, depois de terem se despedido e seguindo cada um pelo seu caminho, o *Mukura*, fez de conta que foi embora, retornou para alterar os sinais, ou seja, colou a pena de arara que pertencia a *Ahan Marsapou* no seu caminho e trocou o *Arun Põra* no caminho do *Ahan Marsapou*, conta a história que as filhas do *Dyá Kumu* acabaram seguindo pelo caminho do *Mukura*.... Duas coisas são importantes destacar aqui. Primeiro, para o *kumu* Luciano Barreto, os dois caminhos é que formaram os rios Waupés e Tiquié, inclusive na foz do Rio Tiquié tem uma pequena ilha conhecido como *Maha Pirkoro* (Ilha da Pena de Arara), além disso, o *Ahan Marsapou* é o ancestral dos Arapaso, portanto, eles têm sua história de formação e Transformação diferentes a dos Tukano, ou seja, eles não participaram da viagem da Canoa de Transformação.

⁷⁴ Até o momento, assim como outros, não consegui uma tradução clara, mas trata-se de *Warsoa'dá*, planta de onde com trabalho detalhado se constrói o corte posto pelos bayá (mestre de músicas) que cobre a parte da frente da frente, isso da cintura pra baixo, sendo que a parte de cima apoiada na tanga.

⁷⁵ Fica nas proximidades da Comunidade Matapí (no rio Waupés), é conhecido também como Foz do Lago de Tamuatá. Nesta casa *Yepa Oākhë* realizou o ritual do elevamento da formação dos *Pamunri Marsa* que passaram a ser conhecidos como *Mirsinpé Marsa* (homens com espírito de *Ayuhuaska*). Além disso, tomou à frente na realização das danças e diversos rituais, tudo se dava no efeito de *Munropau Uusétise*. Em outro sentido, essa é a casa das frutas silvestres, e tendo efetivado os detalhes fundamentais da formação dos homens seguiu a viagem com a Canoa de Transformação.

⁷⁶ *Yepa Oākhë* não entrou nesta casa embora estive em seus planos. Ocorre que havia obstáculo armado pela Cutia (*Bú*), assim buscou outra saída, uma vez que a finalidade da Cutia era arruinar os planos de *Yepa Oākhë* e os seres humanos, era mais um investimento eventual do inimigo. *Yepa Oākhë* teve seus inimigos desde os princípios dos tempos, por isso o ato de inimizade entre os homens continua permanente nos tempos hodiernos. Diante do obstáculo *Yepa Oākhë* metamorfoseou-se em rouxinol para se aproximar e ter conhecimento dos planos do inimigo, enquanto que Cutia permanecia sentada nos confins de sua casa. Nesse ínterim as filhas da Cutia começaram avistar à longa distância o percurso da Canoa de Transformação no rio acima e começaram a anunciar entre elas que os seres humanos em transformação (*pamunri marsa*) estavam subindo e sendo guiado pelo deus *Yepa Oākhë*, isso elas conversavam estando sentadas na porta da casa. Deitado em sua rede, no interior da casa, o pai Cutia perguntou: “essa canoa realmente está subindo?” E as filhas o repreenderam dizendo que não devia dar atenção, até porque elas já tinham conhecimento do plano malicioso do pai que queria causar obstáculo à *Yepa Oākhë*. *Yepa Oākhë*, metamorfoseado em rouxinol pousou no açazeiro plantado no terreiro da Casa da Cutia e passou a ouvir mais de perto tudo o que estavam falando. Nesse ínterim, o pai Cutia disse então às suas filhas: “minhas filhas, dêem-me informações completas”. As filhas responderam: “pra que o senhor quer saber de todas as informações?”. A Cutia disse: “é pra seguir e dar susto neles e ao mesmo tempo fazer mal a todos que estão na Canoa de Transformação”. Tendo ouvido os planos negligentes da Cutia, *Yepa Oākhë* retornou às dependências da Canoa de Transformação e relatou a todos o que a Cutia estava planejando contra eles, assim aceleraram a viagem com rapidez para chegar em Ilha da Parada (*Tohari Nurkunro*), também conhecido como Ilha de Mandí, é onde pararam para fugir da armadilha da Cutia. Enquanto se refugiavam na Ilha de Mandí, a Cutia passou por eles, mas como estavam seguros, nada (a cutia) pôde fazer. Após a passagem direta da Cutia saíram do esconderijo e puderam retomar a viagem passando próximo à residência de Cutia, mas sem nenhuma ameaça.

Antes de seguir a viagem passando pelas Casas de Transformação presente no rio Waupés o deus *Yepa Oākhë* seguiu a viagem pelo Rio Tiquié, passando assim pelas Casas de Transformação presente no referido rio como será descrito na sequência, sendo que, ao fazer retorna segue a viagem pelo rio Waupés para finalmente alcançar o *Pamunri Pe Poea Wii* (hoje Cachoeira de Ipanoré). Sigamos agora descrevendo as Casas de Transformação presente no rio Tiquié, vale lembrar ainda que, nas versões dos “Narradores Indígenas” tem essa descrição, portanto, considerarmos ser inédito.

Conforme o que relata o *kumu* Luciano Barreto, na entensão do Rio Tiquié, temos as seguintes Casas de Transformação que, em certo momento, acaba se concindo com uma determinada comunidade indígena: A primeira Casa leva os seguintes nomes: *Dyá Warpéra Koo*, *Dyá Wertára Koo* e *Dyá Wertápera Koo Wii* (rio e Casa Gomas – isso fica na foz do rio Tiquié); a segunda Casa se chama *Taronun⁷⁷* (Serra do Sapo), seguido por *Dyá Ware Yuro Wii* (Rio e Casa do esconderijo da chuva). Tendo permanecido nessas casas a Canoa de Transformação seguiu para *Dyá Kortora Wii* (rio e Casa do Coro-coro), passando também por *Dyá Mumíra Wii* (rio e Casa do Mel), *Dyá Umum Wii* (rio e Casa do Japú), *Dyá Warpuya Wii* (rio e Casa do Cunurí, aliás, nessas proximidades existe uma comunidade indígena chamada Cunurí); enquanto que *Dyá Dırkupau Arkopári Wii* ou *Dyá Dırkupau Arkomá Wii* (rio e Casa das Águas do rio da maniva referem-se ao igarapé Cunurí).

Pouco tempo depois, já que os *Pamunri Marsa* estavam cansados por isso, a viagem passou a ser mais acelerada, seguiram a viagem passando pelas seguintes Casas: *Dyá Yersera Wii* (rio e Casa dos Porcos), *Dyá Nhāmára Nhoa Wii* (rio e Casa da Ilha do Veado), *Dyá Yurkara Wii* (Casa do rio dos urubus), *Dyá Yaíra Wii* (rio e Casa das onças), *Dyá Oá Wii* (rio e Casa da Mucura). Atualmente, existe um sitio nessa localidade conhecido como *Oanun*, em prática por estar situada na descida da serra do Mucura, aliás, os moradores me relataram que existem duas serras, isto é, a Serra do Mucura e Serra do Inambu, e que coincide com a pequena história que descrevemos em certo momento afirmando que eram primos e que foram à *Dyá Wii* para captar as filhas do *Dyá Kumu* (benzedor do Rio). Mas seguindo a viagem com a Canoa de Transformação *Yepa Oākhë* seguiu com seus *Pamunri Marsa* passando por *Dyá Warian Turkunro Wii* (rio e Casa/poço dos Acará), *Dyá Mahan Wii Turkunro* (rio e Casa/poço da Pirarara), *Dyá Arko Nhinriko Wii* (rio e Casa/lago das Águas Negras), *Dyá Busára Wii* (rio e Casa da Samaúma), *Dyá Weá Wii*, *Dyá Darsé Poea Wii* (rio e

⁷⁷ Quando a viagem alcançou esta casa todos os homens de transformação começaram a inquietar-se pela demora e longa viagem, de fato fazia muito tempo e todos estavam exaustos da viagem, disso surgiram reclamações direcionadas a *Yepa Oākhë* Por este motivo a viagem nesse trajeto transcorreu com rapidez.

Casa/Cachoeira Tucano), *Dyá Werkura Wii* (rio e Casa da Anta), *Dyá Warpu Nurkun* ou *Dyá Durkura Wii* (casa-rio da ilha de Cunurí ou casa-rio das manivas)⁷⁸, *Dyá Nhunmura Wii* (rio e Casa da Bacaba), *Dyá Pamorra Wii* (rio e Casa do Tatu), *Dyá Burukuya Wii* (rio e Casa do Maracujá - terras dos Mirití Tapuya), *Dyá Darsúra Wii* (rio e Casa do pássaro *Darsú/Wira Poço*), *Dyá Yuyusa Wii* (rio e Casa das armadilhas/hoje comunidade Barrera), *Dyá Botea Punri Wii* (rio e Casa das ambaúbas/ Hoje tem a comunidade São José), *Dyá ɰrtá Tuhutíta Wii* (rio e Casa da caverna de pedra/ hoje temos a comunidade São Francisco onde mora um grupo tukano do sib *Nhahri Diipé Põra*), *Tɰonhari Nhoa*⁷⁹ (Ponta de raciocínio/hoje temos também a comunidade Maracajá, onde vivem outro grupo Tukano do sib *Nhahri Diipé Põra*), *Dyá Ukara Wii* (rio e Casa do *Uuká*: objeto plumária utilizado nas cerimônias festivas pelo Bayá), *Dyá Baya Peeri* ou *Barsáku Wii* (rio e Casa dos buracos para mestres de música), *Dyá Wahato Wii* (Rio e Casa das Cuias), *Dyá Oanun Wii*, *Dyá Mionra Wii* (rio e Casa do Cabarí), *Dyá Mirpinra Koo Wii* ou *Warusera koo Wii* (rio e Casa do Açaf), *Dyá Mahara Wii* (rio e casa das Araras), *Dyá Buhuara Wii* (rio e Casa dos Pombos), *Dyá Wamunra Wii* (rio e Casa dos Omarí), *Dyá Burpo Pihin Wii* (rio e Casa/lage do trovão – fica abaixo da Comunidade Bela Vista), *Dyá Parsíra Wii* ou *Dyá Nirtinra Wii* (rio e Casa da Argila marrom e dos carvões), *Dyá Surpú Turu Wii* (rio e Casa o *Surpú*⁸⁰), *Dyá Perutu Wii* (rio e Casa do Camutí de Caxirí), *Dyá Arko Wahári Wii* (rio e Casa das Cuias D'água) e *Dyá Minria Põra Bursasépa Wii* (rio e Casa dos colares usados pelos dançantes das Flautas Sagradas), *Dyá Portári Wii* (rio e Casa dos espinhos), *Dyá Ásaro Wii* (rio e Casa do gavião - lado direito da primeira cachoeira em Parí-Cachoeira). Seria necessário um mapa geográfico para ilustração das localizações das Casas de Transformação, mas como se percebe as Casas de Transformação agora passam a ser descritos onde atualmente está localizado o Distrito de Parí-Cachoeira. Em prática, o Distrito de Parí-Cachoeira está rodeado de Casas de Transformação. Vejamos como se dá isso.

Ao chegamos ao Distrito de Parí-Cachoeira, uma das primeiras coisas que se a vista são as duas cachoeiras e uma ilha, mas seguindo a viagem foi por essas casas que a Canoa

⁷⁸ Casa de Transformação onde o interlocutor e benzendor tukano *Búbera Põra* faz o discurso da consagração oral de caxiri (*peeru diapóse*) como finalização de um trajeto discursivo iniciado em *Dyá Warúra Wii* ainda no Rio Negro. Esta Casa de Transformação recebe as seguintes denominações: *Dyá Durkura Arko waha Wii*, *Dyá Durkura Bursasépa Wii*, *Dyá Durkura Nharkonro Wii*, *Dyá Durkura Arko Wahári Wii*; *Dyá Durkura Poanpé Wiii*. Sobre esta casa, *Warpu Nurkun*, os safos tukano fazem um longo discurso credenciado pela qualidade e virtude do conhecimento tukano. O local fica acima da Cachoeira Tucano no Rio Tiquié.

⁷⁹ Tem esse nome porque foi aí que *Yepa Okhë* fez parada para reformular seu raciocínio (*tó tuonhapin kun taha*), como forma pressentir o que aconteceria a partir daquele ponto.

⁸⁰ *Surpú*, se trata de espécie de ferida, como verrugas, e conforme o *kumu* Luciano Barreto, é uma doença que geralmente não tem cura.

de Transformação passou, como é o caso de *Dyá Busára Wii* (rio e Casa das Samaúmas), *Dyá Wirtonra*⁸¹ *Wii* (rio e Casa das plumas finas) que ainda leva os seguintes nome: *Dyá Barsá Buusa Wii* (rio e Casa das ornamento das danças), *Dyá Minria Põra Poea Pe Wii* (rio e Casa/Cachoeira/buraco das Flautas Sagradas). Aos olhos humanos trata-se de uma pequena cachoeira na cabeceira do pequeno igarapé do Samaúma que tem sua foz no espaço entre as duas primeiras cachoeiras e a segunda que é maior. Além disso, essa Casa de Transformação tem como fundo de casa precisamente acima de Parí-Cachoeira, isto é, em *Suhunpa*. Conta o *kumu* Luciano Barreto que, nesta casa, enquanto os homens participavam do ritual das Flautas Sagradas as mulheres, pelo fato de terem que estar reclusas nesses momentos, saiam para se estabelecerem no espaço que ficava por trás da maloca, disso, surgiu uma lage de pedra presente hoje e que é conhecido como *Suhunpa*, em prática foi aonde as mulheres de transformações (*pamunri marsa numia*) se concentravam para se maquiarem⁸².

De outra forma, esta Casa de Transformação marca o limite da viagem realizada pela Canoa de Transformação na região do Rio Tiquié, por isso que para os *Búbera Põra* o local onde se situa a Comunidade São Domingos Sávio é das terras “dos inimigos”. Foi então que a Canoa de Transformação fez retorno para a foz do rio Tiquié passando novamente nas seguintes Casas, isso não quer dizer que vamos todas, pelo contrário, vamos descrever o que faltam nesse trecho. Saindo desta última Casa de Transformação os *Pamunri Marsa* seguiram para *Dyá Boteá Punrinha Wii* ou *Dyá Burtíra Wii* (rio e Casa de ambaúba ou rio e Casa de Água Branca), *Way Peéri* (Buraco De Peixe) ou *Dyá Parsíra Wii* (rio e Casa da Argila marrom) ou *Dyá Ewura Wii* (rio e Casa da Argila amarela), *Dyá Darsíra Wii* (Casa dos “bolos” de Argila). Na sequência os *Pamunri Marsã* passaram por *Boteá Punrinha Wii* (igarapé e Casa de Embaúba), assim como partiram para *Way Peeria* (Buraco do Peixe) conhecido ainda como *Dyá Parsíra Wii* (rio e Casa da Argila Amarela), também é conhecido como *Dyá Arpoara Wii* (rio e Casa dos brincos dos homens⁸³). Lembrando que a partir dessas Casas o deus *Yepa Oãkhë* passou a acelerar mais na viagem, e como sequência dessa viagem passaram por *Dyá Munrora Wii* ou *Dyá Munropã Wii* (rio e Casa do cigarro), e esta casa está localizada logo abaixo do porto do senhor Prudêncio Costa (*Purunenso*, hoje mora em

⁸¹ *Wirton*: são plumas finas retiradas das penas de Gavião e Urubu, geralmente de uma pequena quantia se avoluma em grande estilo (em tukano se diz *purpissé*).

⁸² *Suhun* significa maquiagem, uma maquiagem tradicional.

⁸³ *Arpoan pá* são espécies de brincos utilizando somente pelos homens em algum ritual (dança).

Manaus). Passando por este local, numa curva do rio abaixo, está uma corredeira aonde em termos tradicionais localiza-se o *Dyá Saaran Wii* (rio e Casa de Peixe Elétrico⁸⁴).

Depois desta casa temos então o *Dyá Nunmira Wii* (rio e Casa das Mulheres) ou ainda conhecido como *Dyá Nunmia Pōra Arkopári Wii* (rio e Casa das Bacias de Água das mulheres), essa casa fica ao lado esquerdo, no final da corredeira). Tendo passado por esta casa os *Pamunri Marsa* seguiram para *Dyá Arko Nhoa Wii* (rio e Casa da “Ponta”⁸⁵ da água). Tendo permanecido nesta casa a Canoa de Transformação foi à casa do *Doé Kumu Wii* (casa do kumu (benzedor) Privora: *Dóe*), assim como passaram pelo *Dyá Niira Wii* (rio e Casa das mulheres). Depois de ter entrado na casa da privora foram à *Sean Nhinripé ou Dyá Surpúra Wii* (buraco das piabas negras ou ainda rio/Casa do *Surpú*⁸⁶). Posteriormente seguiram à *Dyá Buusara Wii ou Dyà Wirtonra Wii* (rio e Casa das Samaumas/Ornamentos) que, em geral, é a grande cachoeira (2ª pra quem está subindo o rio) presente no Distrito de Pará-Cachoeira. Após essa casa seguiram então à *Dyá Inmisa Wii* (rio e Casa das telas de parí⁸⁷) conhecido pelos seguintes nomes: *Dyá Mirsin Pe Arko Wahári Wii* (rio e Casas cuias de *Ayuhuaska: karpí*), *Dyá Barsa Buusa Wii* (rio e Casa dos ornamentos de danças), *Dyá Wahatora Wii* (rio e Casa das Cuias) e *Dyá Nunmira Wii* (rio e Casa das Mulheres).

Em prática, essa Casa de Transformação é a parte da ilha que divide as duas primeiras corredeiras no Distrito de Pará Cachoeira. Segundo o *kumu* Luciano Barreto, foi desta casa que o deus *Yepa Oākhë* pegou a sua tela de parí para estender até a foz do Rio Tiquié, e foi por cima dessa tela que junto com a Canoa de Transformação escorregou-se à foz do rio Tiquié. Em outras palavras, é por esse motivo que o local é conhecido pelos indígenas como *Sírípa*, que significa Cachoeira da Escorredeira, é porque o deus *Yepa Oākhë* desceu com a Canoa da Transformação escorregando por cima da sua tela parí estendida até a foz do rio Tiquié. Desta forma, as duas primeiras cachoeiras, além dos nomes que descrevemos, no sentido rio acima pra quem está subindo, são conhecidas como, a da esquerda, *Siripa*, por

⁸⁴ *Saan*: Peixe Elétrico ou Puraquê. Os indígenas chamam esta corredeira de Saã Poa que significa Cachoeira do Puraquê, e na margem esquerda (pra quem está subindo) está uma enorme pedra que simboliza o peixe elétrico. Além disso, no meio da cachoeira existem umas pedras que simbolizam as filhas das mulheres (*Nunmia Pōrá*).

⁸⁵ A expressão é complexa, até porque, é difícil encontrar uma ponta de água, mas se trata do nome da Casa de Transformação, e aos olhos humanos é um pequeno porto onde, na descida, está uma pedra em que geralmente os indígenas que vem das comunidades presentes acima do Distrito de Pará-Cachoeira tem suas casas nesta proximidade e que descem para tomar seu banho, e dizem as pessoas que não é possível alcançar o leito do rio, pois, é muito fundo, e até aparenta periculosidade.

⁸⁶ *Surpú*, como já falamos anteriormente, se trata de uma espécie de lepra, e conforme o *kumu* Luciano Barreto é como uma espécie de grande verruga que sai nas pernas, e que geralmente não tem cura. Luciano conta ainda que nesta fase, ao passo que entraram nesta Casa de Transformação, os *Pamunri Marsa* foram atacados por esta doença.

⁸⁷ Essas telas são variantes, podem ser telas originadas do Paxiúba (em Tukano se diz *Wartá*), assim como originado do pé do inajazeiro, bacabeira, ou até mesmo é produzido com varas pequenas.

onde *Yepa Oākhë* desceu escorregando com a Canoa de Transformação, enquanto que a cachoeira do lado direito é conhecida como *Ásaro* (em referência a gavião, inclusive tem uma escultura na pedra); quanto à segunda, a maior, é conhecida como Cachoeira do Samaúma. E, tendo descido à foz do Rio Tiquié, o deus *Yepa Oākhë* seguiu viajando com a Canoa da Transformação novamente pelo Rio Waupés, como passaremos a descrever na sequência.

Tendo finalizado a viagem pelo Rio Tiquié, o deus *Yepa Oākhë* retomou a viagem pelo Rio Waupés, passando assim pelo *Dyá Merenra Wii* (Casa do Ingá, é onde atualmente a sede do Distrito de Taracuí). Esta Casa de Transformação tem coincidência com a Casa da Transformação constatada na cidade de Belém, ou seja, em certo momento, fizemos uma comparação afirmando que em termos geográficos os locais têm uma aparência idêntica, pois, na foz do Rio Tiquié existe a Ilha da Pena de Arara (*Maha Pihikonro*), esta situada entre os rios Waupés e a foz do Rio Tiquié, enquanto na foz do Rio Amazonas tem a Ilha do Marajó que está entre o Oceano Pacífico e a foz do Rio Amazonas respectivamente. De outra forma, é por esse motivo que a Casa de Transformação presente no Distrito de Taracuí recebe o mesmo nome que a Casa de Transformação da Cidade Belém leva, além de ser *Dyá Merenra Wii*, é conhecido ainda como: *Dyá Karankó Wii* (rio e Casa do rio D'água de Buiuiu), *Dyá Nunmira Wii* (rio e Casa das mulheres), *Dyá Wahatora Wii* (rio e Casa das Cuias) e *Dyá Sarinra Wii* (rio e Casa do Suporte de Cuia).

Tendo passado por esta Casa de Transformação *Yepa Oākhë* levou os *Pamunri Marsa* para *Ian Dianra Wii* (Casa das Lagartas ou Ponta das Lagartas: *Ian Nhoa*), assim como chegaram em *Yursuári Nhoa* ou *Yursuári Wii* (Casa/Ilha da friagem). Posteriormente, seguiram para *Dií Peéri* (Buraco de tuyuca: argila para confecção de panelas e pratos de barro), e que saindo desta casa chegaram a *Dyá Úra Wii* (rio e Casa do Jabuti), e conforme o *kumu* Luciano Barreto, nesta casa o Jabuti fez anúncio de que faltava pouco para a culminância do primeiro grupo, no caso os Tukano, quando chegassem finalmente à *Pamunri Pe Poa Wii* (atual Cachoeira de Ipanoré). Mas antes disso, passaram ainda nas seguintes Casas de Transformação: *Dyá Waíma Wii* (rio e Casa dos Peixes), *Dyá Kirtiora Wii* (rio e Casa dos chocalhos), para finalmente alcançarem o *Pamunri Pe Poa Wii* (Cachoeira de Transformação), que ainda leva os seguintes nomes: *Peeta Pe*, *Dyá Tohonpa Wii* (rio da casa de cumata), *Dyá Nirtinperi Wii* (rio e Casa dos buracos de carvão), *Dyá Marsa Buhari Wii* (rio e Casa do surgimento dos seres humanos) e *Dyá Herisahari Wii* (rio da casa de respiração).

Segundo a descrição dos *Búbera Põra*, foi assim que, a Canoa da Transformação chegou à Cachoeira de Transformação, em especial é onde fica a Casa de Transformação dos Tukano. Foi nesta Casa de Transformação que os Tukano passaram a emergir da Canoa de Transformação, ou seja, saíram da Canoa da Transformação, sob a ordem do deus *Yepa Oãkhë* para formarem uma sequências de fila de onde se estabeleceu a hierarquia Tukana. Tendo alcançado este trajeto, depois, de alguns acréscimos relacionados ainda à Canoa de Transformação e Casas de Transformação, passaremos então a descrever como se culminou o processo de Transformação para os Tukano na Cachoeira de Ipanoré, assim como iremos detalhar em termos tradicionais e de caráter primário⁸⁸ o ordenamento da hierarquização Tukana.

Este é o que deriva como conhecimento dos integrantes do sib Tukano *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*, um conhecimento este descrito pelo *kumu* Luciano Barreto em acordo com os demais membros da comunidade São Domingos Sávio. Vale lembrar que não é a única forma de descrever o pensamento indígena, e muito menos que seja a melhor, e sim uma das melhores formas de elaboração do saber Tukano, uma vez que outras versões já foram descritos pelos próprios Tukano, Tuyuka ou Desana. Essa experiência vem demonstrando o evidenciamento de uma pensar diferenciado que se manifesta das etnias indígenas no noroeste amazônico, assim como âmbito ameríndio. De outra forma, surge uma questão importante que toca à essência de *Pamunri Wisery* (casas de Transformações), ou seja, o que isso tem a ver com o homem Tukano, e qual a relevância de falarmos novamente, quando muito já se falou sobre isso?

A princípio, *Pamunri Wisery* remete a uma dinâmica contínua de interpretação em estilo transformativo do tempo e do espaço vivenciado pelos *Pamunri Marsa* em campanha do *Yepa Oãkhë* e estando abordos na Canoa de Transformação. De outra forma, ocorre coincidência denominativa com uma determinada localidade, como é o da Bahia da Guanabara na cidade do Rio de Janeiro (*Dyá Orpenko Wii*: Lago de Leite), assim como em alguma parte do litoral do Estado da Bahia em que está presente o *Dyá Arkopé Wii*. Outro

⁸⁸ Isso, porque, os sibs que descreveremos são primários por terem surgidos dos fatores e fundamentos míticos, enquanto que existem sibs secundários que passaram a se estabelecer no contexto sociológico, ou seja, surgiram com o passar do tempo, são sibs oriundos após o fato mítico ocorrido na Cachoeira de Ipanoré, e em certa medida essa questão é sempre tenso entre os Tukano, isso, porque, entra em jogo político a questão da hierarquização tukano em que muitos sibs secundários Tukano buscam um destaque, assim como os sibs primários, mesmo tendo respeito, tem uma consideração suspeitosa. Em outras palavras, toda essa questão é causada pelo sistema patrilinear, ou seja, para os Tukano uma pessoa tem que ter um pai e uma mãe para dar continuidade à sua descendência, e sendo assim, uma pessoa que nasce sem saber quem é o pai torna-se neutro e muitas vezes sofrem desprezo por não ter pai ou não saber quem é seu pai, assim como a mãe do menino também, é complicado, mas esse sistema ainda continua existindo na região do Alto Rio Negro. Enfim, os sibs tukano secundários são, portanto, oriundos de um contraste.

detalhe exemplar são as cidades como Belém do Pará (*Dyá Mahamira Wii*) e Manaus (*Dya Mahanuhuari Wii*). Logicamente que para os *Búbera Põra* essas Casas de Transformação são as que possibilitaram a ascense e a transformação dos seres humanos e em muitos casos *Yepa Oãkhë* foi deixando durante a viagem pessoas para que se estabelecessem em diversos lugares viáveis, como podemos observar nas afirmações seguintes dadas pelo *kumu* Luciano Barreto:

a classificação e denominação surgem dessas referências quando costumamos abrir nossas conversas, ou seja, quando falamos, por exemplo, de Belém, não estamos nos referindo à cidade que pode ser visto pelos olhos humanos, mas sim numa referência mítica, aonde a Cidade de Belém está em cima de um *Pamunri Wii* (Casa de Transformação). Por este motivo, quando um *kumu* efetiva o benzimento do coração de uma criança Tukana fundamenta-se a dados de *Pamunri Wisery* (Casa de Transformação), isto depois da fundamentação recorrente a *Kanrein* (pé de abiú, que segundo esse ponto de vista, está estabelecido como suporte no centro do universo ligando assim os três patamares: lado inferior, centro e lado superior do universo. É o que costumava falar também meu pai *Kuriano* e é o que continuamos pensando (Luciano Barreto, 2010).

Além disso, são descrito pelos indígenas nomes que marcam um determinado lugar e que surgiram dos feitos dos *Pamunri Marsa* (seres humanos de transformação). No caso da cidade de Manaus, os *Búbera Põra* entendem que ao aportarem em Manaus *Yepa Oãkhë* e os *Pamunri Marsa* saíram da Canoa de Transformação para terra onde fizeram uma pausa, e dessa ação (*mahanuhum*) é que tenha originado o termo Manaus, mas que tradicionalmente é conhecido como *Dyá Mahanuhuari Wii*. Isso ocorre em diversos lugares como *Dyá Baráro Wii* (Barcelos) e *Dyà Ian Dianra Wii* (Tapurucoara: Santa Isabel do Rio Negro). Assim como outros ambientes de belo espetacular como a Serra da Bela Adormecida na cidade de São Gabriel da Cachoeira que também recebe nomes específicos de *Durkura Werta Wii* (Casa das Manivas e da goma de mandioca⁸⁹), aliás, praticamente todas as serras são Casas Sagradas⁹⁰.

Mas, considerando os seres humanos ancestrais que viriam a proporcionar a formação dos grupos étnicos do noroeste amazônico, *Búbera Põra* entendem que os ancestrais dos Makuna (*Au niinra*), Ticuna, entre outros grupos indígenas, assim que a Canoa de Transformação aportou na foz do Rio Negro, seguiram a viagem pelo rio Solimões. Desta forma, para os Makuna o Rio Solimões é tão importante quanto o Rio Negro para os Tukano,

⁸⁹ Essa Casa, embora que *Yepa Oãkhë* tenha entrado na casa do *Basébô* não é uma Casa de Transformação, e sim a casa da abundância alimentar, é onde reside *Basebo*. Praticamente, todas as serras que estão nas proximidades da Bela Adormecida têm seus nomes específicos e fatores míticos.

⁹⁰ Conforme o *kumu* Luciano Barreto, algumas serras é que são Casas de Transformação, outras são Casas Sagradas em que habitam os animais silvestres (paca, queixada, anta, veado, onça...), em fim, é ocupado por “seres” das casas de terra (*Diitá Wisery kahanra*), “seres” das Casas das Serras (*unruri Wisery kahanra*), “seres” das pedras (*urmta Wisery kahara*), etc!

pois, os mesmos devem ter conhecimento sobre as Casas de Transformações existente nas calhas do Solimões, Japurá, Caquetá, Traíra, etc. Isso expressa um traço característico do ordenamento dos rios da Amazônia compartilhado por muitos com suas diferenças associadas a Casa de Transformações.

Essas relações, embora tenham acontecido em outros tempos e sejam tratadas aqui na condição de relatos míticos, é importante observar que fazem parte das formas de classificação, organização e compreensão do mundo Tukano. Por exemplo, quando eu viajava pelo rio Waupés com destino a São Domingos Sávio para realizar minha pesquisa de campo, o motorista que me acompanhava ficou interessado em me dar informações do seu conhecimento. Em certo momento, entramos num igarapé bastante conhecido por ter sido local onde se deu uma dessas passagens míticas. Chegamos junto a enormes pedras que emergiam das águas profundas e formavam uma parede natural com fendas expressivas e semelhantes a marcas de dedos humanos gigantes. Disse o barqueiro:

estão vendo as marcas dos dedos nas pedras? Aqui está o que se fala de *Yepa Turturo* (Touco de deus), percebe-se as marcas dos dedos nas pedras, quem tem bom conhecimento a respeito pode falar melhor. Esse lugar é sagrado (*wamétiro ninrowe atôa*). Confesso que meu pai mostrou-me até aqui, mais pra frente deve ter outras coisas, mas se evita seguir adiante devido à possibilidade de se dar com *yorkosese* (premonição)... Como estamos vendo estão aqui as marcas dos dedos, nós éramos no passado gente-pedra, por isso, quando se tocava na pedra ficava a marca dos dedos nesse tempo. Aqui não estou mentindo, assim como aqueles que falam sobre isso não cometem erros... São coisas que tem coração (*heriponratise ninrowe*), são coisas importantes. (Edmundo Moura, sib *Nahry Dii'pé*, 2010, ver. Genealogia Tukano).

É comum a opinião de que acerca do pensamento indígena (Tukano) diversos lugares correspondam aos dados míticos, e isso não significa praticar um pensamento marginal e singular, mas que reúne em torno de si uma série de fatos e fenômenos que se multiplicam. É nesse parâmetro que as Casas de Transformações se adéquam e que são anunciadas pelos pensamentos indígenas visando o percurso da viagem e dos feitos do deus *Yepa Oākhë* com a Canoa de Transformação, e que, além disso, informa um mecanismo de criação e classificação. O que se deu na medida em que o demiurgo transformava os seres humanos em sua criação. E, vale ressaltar que, conforme o que descrevem os Tukano *Búbera Pōra*, o deus *Yepa Oākhë* não entrou em todas as Casas de Transformações, em especial naquelas que apresentavam ameaças de inimigos. É o que tenha acontecido, conforme o que apresenta a versão do *kumu* Luciano Barreto, com *Ian Dianra Wii* (Tapuruquara: Santa Isabel do rio Negro), *Oóri Turturo Wii* (Ilha das Flores, alto Rio Negro), *Muhipun Wii* (Casa do Sol, Rio Waupés), *Buu Wii* (Cas da Cutia, Waupés) e *Dya Buusa Wii* (Casa-Rio de Samaúma: Waupés).

Essas menções parecem ser tão irrealis e incertas, mas o que caracteriza essa realidade é a importância do tempo e espaço pelo qual ocorreram as transformações, a partir da viagem da Canoa de Transformação. Os animais como Cutia, por exemplo, eram “humanos”, assim como os peixes e aves. Surgem assim noções como *Wai Marsa* (Gente-Peixe); *Yurk# Marsa* (Gente-árvores), *unrta Marsa* (gente-pedra), *Diita Marsa* (Gente-terra), *unruri marsa* (Gente-das-serras), *Arcó Marsa* (gente-água), *Hion Marsa* (Gente-Pariká)⁹¹ que passaram a habitar o universo social, e por um determinado tempo, habitaram como pessoas normais, ou seja, eram eles que habitaram primeiramente esse espaço, cada um sistematizando a “vida social”.

Segundo o que descreve o *kumu* Luciano Barreto, assim como os demais integrantes de São Domingos Sávio complementou, é nesse âmbito que *Durtitise*⁹² entra em jogo, ou seja, que na concepção Tukana trata-se de uma consequência da ação negligente de *Way Marsa* (peixe-gente), e nesse caso, é de suma importância a ação de um *kumu* (benzedor) e de um *Yai* (pajé) que são os responsáveis pela proteção e integridade da vida humana, além de serem os promotores de um ato pacificador entre os seres humanos e os peixe-gente (*Way Marsa*), os *Yurk# Marsa* (gente-árvores), *etc!* Daí a relevância de *Barsesé* (benzimentos) que se fundamenta precisamente a fatores míticos da viagem da Canoa de Transformação, assim como dos feitos do deus *Yepa Oākhë* e várias situações vivenciadas pelos *Pamunri Marsa* em diversos lugares, assim como outros contos que são também fontes de conhecimento relacionado aos benzimentos.

De outra forma, para os Tukano, as Casas de Transformações são casas sagradas que constroem explicações dos fatos presentes acerca dos fenômenos e intuições que compõem a vida. Em sua parcialidade, a noção de *Pamunri Wisery* continua sendo fonte de extrema importância para a compreensão dos aspectos que constituem a realidade do homem, assim como passou a existir um modelo de transformação e esquemática das casas sagradas que

⁹¹ Na concepção dos Tukano *Búbera Pōra*, esses são considerados como “seres imortais” que deixaram de se transformar e que passaram ou continuaram a viver em *Pamunri Wisery* (Casas de Transformações), como é a noção equivalente a *Way Marsa* (Gente-Peixe). Desta forma, a representação de *Pamunri Wisery* se estabelece de vários símbolos naturais: cachoeiras, Ilhas, Poços grandes, e que são interpretados como *Wamentise Poepá*, *Wamentise Nurk#nri*, *Wamentise Dirtari* (reconhecidas com nomes míticos que dá o sentido da transformação, assim, *wamentise* se referi ao modo de denominar algo, seria um termo comparado a algo batizado e reconhecido por um nome). Além disso, os Tukano tem outra noção que diz respeito à *Wisery* relacionado *unruri Wisery* (Casas das Serras) e *Diita Wisery* (Casas das terras), e entendem que essas casas são ocupadas por diversos animais e bichos ferozes (anta, paca, porcos, onça, curupira, etc!) que no seu contexto real são humanos. De outra forma, os Tukano relatam ainda que essas referidas casas não são de transformações idênticas a *Pamunri Wisery*, mas que são casas que em seu tempo tenham existido em modelo real, e que hoje continuam existindo em formato de natureza aos olhos humanos, enquanto que em sua realidade se apresentam em caráter “comunitário”.

⁹² Causas de doenças. Nesse caso, o *kumu* Luciano Barreto alerta que se trata de algumas doenças, e o mesmo entende que é sempre bom preservar as formas de cura tradicional, assim como é de suma importância contar com a medicina dos brancos.

parte do Oceano Atlântico, segue para o rio Negro, Waupés e Tiquié. Vimos apenas um breve esboço desse esquema, voltarei a uma descrição mais precisa relacionada a uma determinada casa, a da transformação (*Pamunri Wisery*).

É importante ressaltar que tudo isso apresenta o teor de uma transcendência Tukano dentro dos seus limites transformativos que vão ocorrendo conforme o percurso da Canoa da Transformação. Por outro lado, notificamos que a integridade do pensamento dos Tukano *Búbera Põra* abrange com maior riqueza de detalhes as Casas de Transformações no Rio Tiquié, onde habitam hoje integrantes de vários sibs Tukano, assim como vários integrantes de outros grupos étnicos. Em outras palavras, para os *Búbera Põra*, nenhum dos sibs Tukano completou seu procedimento transformativo para ocupar o rio Tiquié, exceto os do étnico *Miriti-Tapuya (Neeroan)*. E isso passa a ser inédito, na medida em que passamos a apresentar as Casas de transformações existentes no rio Tiquié e que tem como limite a Casa *Buusa Poea Wii* (casa e cachoeira de Samaúma) que fica ao redor da sede do Distrito de Pará-Cachoeira. Na realidade, conta o *kumu* Luciano Barreto que, atualmente, em parte está o aeroporto e quartel do exército brasileiro, que em termos da tradicionalidade tukana está em cima de uma grande Casa de Transformação. Além disso, essa é a Casa de Transformação que marca para os Tukanos o limite da viagem da Canoa de Transformação realizada no Rio Tiquié, e, conforme o que foi descrito anteriormente, é aonde fez o retorno para retomar a viagem pelo rio Waupés para finalmente alcançar a Cachoeira de Transformação (*Pamunri Pe Pea Wii*, atual Cachoeira de Ipanoré).

Se existe um limite da Canoa da Transformação no Rio Tiquié, é lógico que a ideia remete ao território geográfico dos indígenas, ou seja, que nessas condições o lugar em que se encontra a Comunidade São Domingos Sávio é vista como terras dos inimigos pelos *Búbera Põra* já que a Canoa de Transformação não chegou naquele lugar, uma vez que os mesmos afirmam que seus ancestrais vieram como emigrantes das terras dos Rios Turí (*Nunrinha*) e Papurí, assim como ocorreu com integrantes de outros sibs Tukano ou ainda com integrantes de outros grupos étnicos como Tuyuka, Desana, etc. Significa então que, na atualidade, os grupos étnicos presente no rio Tiquié são todos imigrantes (*buatá nunakara*) de terras distantes, muitos provenientes do rio Papurí, assim como vindos do território colombiano. Observo que não será possível transcrever todos os fatos ocorridos nas Casas de Transformações, mas assegurar um discurso maior a fatos marcantes como a do confronto entre *Yepa Oãkhë* e Cobra Tucano (*Darsé Pinro*), além de formular um discurso maior na consistência investigativa da interpretação de *Dyá Wii* (casa do rio) onde ocorrem transformações importantes em vários aspectos da vida dos ancestrais viajantes da Canoa de

Transformação (*Pamunri Yurkusu*). Entre as quais a heterogeneidade lingüística e a mudança interpretativa das Casas de Transformações que de *Karanko* ou *Orpenko Wisery* (consagradas como casas de leite, portanto, casas boas) passam a ser chamados como *Mirsinpé Wisery* (casas de ayahuaska), *Minria Põra Wisery* (casas das flautas sagradas) e *Munropau Wisery* (casas de tabaco), assim a noção de *Orpenko Wisery* (casas de leite) passa a se restringir em sua denominação. Vejamos dois fatos míticos que podem norteiar à ideia da representatividade das Casas de Transformações, precisamente no âmbito de *Dyá Wii* (casa do rio), que já vai ilustrado anteriormente, mas que agora tentaremos focalizarmos só em seu âmbito de representatividade para o saber indígena.

2. 4 *Dyá Wii: a Maloca do Rio*

aqui é *Dyà Wii*, é uma grande maloca (*barsári wii*), conhecido também como ilha de *Dyà Wii*. Aqui é onde se costuma buscar o fundamento da nossa vida e ao mesmo tempo onde retornamos após a nossa morte premeditada pelos benzedores (Edmundo Moura, Tukano do sib *Dii'pé*).

Os Tukano *Sararó Yuúpuri Búbera Põra* supõem que em *Dya Wii* morava *Dya Kumu* (Benzedor do rio) e que possuía duas filhas. O filho da mais velha se chamou *řramû* que passou a ser conhecido também como *Minria Põra marsun* ou *bisiú*⁹³ como representação de um ser da negatividade. Da segunda filha surgiu *Karpé Nihi* (era também *Minria Põra marsu e mirsinpé marsun*) que trazia prosperidade para a vida dos seres humanos. Numa distinção precisa vamos chamar o primeiro de *Minria Põra Marsun* e o segundo de *Karpé Nihi*.

Conforme o que descreve o *kumu* Luciano Barreto, estando em *Dya Wii*, as filhas de *Dya Kumu* (benzedor do rio) entraram num quarto onde se encontrava um recipiente carregado de *Epadú* e junto deste estava um cigarro, ambos sagrado. Cheias de curiosidade ambas consumiram o *Epadú*, assim como fumaram o cigarro, dessa ação é que as duas mulheres engravidaram, e, como não possuíam canal específico para o nascimento de uma criança, mesmo que tenham tentado resolver entre elas mesmas, precisou da intervenção de

⁹³ Essa noção, *Bisú*, parece ser uma transculturalidade, ou seja, linguisticamente falando é um Tukano-Português numa referência ao termo *bicho*, assim como acontecem com as palavras *Abuhó* ou *Abukoho* (as duas palavras não são em Língua Tukana, uma vez que se *parkuhô* para avô e *maakohô* para avó, isso em Tukano) que se referem à avô e avó.

Yepa Oākhë que tendo em mãos um dente afiado de Acutiwaia abriu um canal que serviria de passagem para o nascimento da criança, posteriormente essa abertura se tornou a vagina da mulher (*Nihim̃ surpè*).

É dentro desse aspecto de conhecimento tradicional e cultural que se estabelece o lugar conhecido pelos indígenas como *Dyá Wii* (maloca do rio), é *wamentire Wii* (casa renomada) como costumam classificar os indígenas a esta Casa de Transformação, e por sinal, assim como outras Casas de Transformações, costuma ocupar boa parte da descrição do conhecimento e pensamento indígena (Tukano). Em outras palavras, ao conhecermos um pouco do que é *Dyá Wii* é conhecer o teor do significado e representação de uma Casa de Transformação para os indígenas do noroeste amazônico.

De outra forma, o *kumu* Luciano Barreto entende que *Dyá Wii* não surge como fato isolado, assim como já existia antes mesmos da viagem realizada pelo *Yepa Oākhë* com sua Canoa de Transformação (*Pam̃nri Yurk̃st̃*), é por este motivo que ao chegarem nesta casa eles encontram seus proprietários, aliás, praticamente em todas as Casas de Transformações percebemos que tinham seus ocupantes que recepcionavam ou não à gente de transformação (*Pam̃nri Marsa*). Por outro lado, integrantes de alguns grupos Tukano entendem que todo indígena, após morte, siga a esta Casa de Transformação, ou seja, entendem que é nesta localidade que se busca o fundamento da vida e o retorno desta após a morte, como se pode notar na versão em destaque informada por um Tukano do sib *Diipé*. Mas, conforme o que pensa o *kumu* Luciano Barreto, enquanto integrante dos *Búbera Põra* essa noção não condiz com sua versão, mesmo assim, não nega a forma diferente de pensar expressa pelos integrantes de outros grupos Tukano. Em outras palavras, o *kumu* Luciano Barreto entende que cada sib ou grupo indígena tem a sua forma de entender e interpretar o conhecimento indígena (Tukano), assim não pode haver repreensões ou discordância frente a um pensamento, ou seja, que não há forma única de estabelecimento o conhecimento indígena (Tukano). Desse modo, assim como acontece com outras casas de transformações, *Dyá Wii* é conhecido ainda como *Dyá Mirsinpé Wii* (*Casa de Kaapí: ayuhuaska*) e *Dyá Minria Põra Wii* (*Casa das Flautas Sagradas*), sendo esta uma renomada Casa de Transformação. Segundo o pensamento *Búbera Põra*, é nesta casa que *Yepa Oākhë* instituiu a espiritualidade de *Minria Põra* (Flautas Sagradas) com auxílio das mulheres para que originasse *Karpé Nihin* (pai do karpí: ayuhuaska) e *Mniria Põra* (pai das Flautas Sagradas).

Em geral, para o *kumu* Luciano Barreto, o nascimento de *Karpé Nihin* (pai do karpí: ayuhuaska) e *Miriã-Põra* passou a estabelecer um novo ciclo de vida e de transformação para

os ancestrais dos grupos étnicos do noroeste amazônico que viajavam na Canoa da Transformação, principalmente no que se trata à aquisição e desenvolvimento das diferentes línguas. Conforme o que o *kumu* Luciano Barreto descreve ainda, antes desse evento todos os ancestrais dos grupos indígenas falavam uma única língua; nesse caso *Dyá Wii* é uma “babel” das etnias indígenas do noroeste amazônico.

Por envolver essa combinação, para os *Búbera Põra* o nascimento de *Karpé Nihin* ocorreu à certa distância de *Dyá Wii*, no caso entendem que após o nascimento do *Karpé Nihin* sua mãe⁹⁴ começou a ornamentá-lo com pinturas no corpo, e aos poucos começou a deixar o local do nascimento (*Nihin Utu*) do *Karpé Nihin* em direção a *Dyá Wii*⁹⁵. Enquanto isso, os *Pamunri Marsa* juntamente com *Yepa Oãkhë* estavam concentrados na Maloca do Rio e que estavam ingerindo *karpí*. Mas ao passo que a mãe de *Karpé Nihin* seguia em direção a *Dyá Wii* começou a ecoar um efeito sonoro de *Karpí* (*ayahuaska*) na consciência dos ancestrais dos grupos indígenas (homens) e aos poucos foi estabelecendo em sua totalidade, ao passo que a mãe do *Karpé Nihin* continuou com o arranjo ornamental ao mesmo tempo em que começava a sair com o filho nos braços e esse percurso é descrito também pelos *Búbera Põra* como um processo de formação e transformação; e quanto mais se aproximava da maloca com o filho no colo o efeito do *karpí* se radicalizava e era pressentido pelos homens que se encontravam dentro da maloca.

De outra forma, os *Búbera Põra* descrevem em detalhes os passos acontecidos nesse ínterim, ou seja, que a mãe do *Karpé Nihin* fez paradas nessa trajetória, é o que aconteceu quando parou no final do terreiro, assim como no centro do terreiro, e, quanto mais se aproximava da maloca mais se potencializava o efeito do *Karpí*. Quando alcançou a porta de entrada da maloca tudo se consumiu na consciência e nos olhos dos homens, ninguém mais se reconhecia, todos ficaram imersos pelo efeito do *Karpí*. Contam os *Búbera Põra* que foi nessa ocasião é que alguns animais, estando em estado inconsciente, como anta, macaco, cutia, paca, entre outros animais, afetados pelo *Karpí* começaram a devorar suas próprias caudas. E, finalmente, tendo entrado com a criança nos braços a mãe do *Karpé Nihin* entregou o filho

⁹⁴ O nome da mãe os *Búbera Põra* não revelaram, apenas entendem que se trata da mãe do *Karpé Nihin*.

⁹⁵ Geralmente o nascimento de uma criança indígena ocorria fora da casa, inclusive eu mesmo pude ver isso quando meu irmão caçula nasceu na aldeia São Pedro no alto Rio Tiquié. Estávamos nós na comunidade São Pedro onde moravam meus avós e chegada a hora de dar a luz lembro que minha avó Joaquina Campos (desana) cavou um buraco em meio à moitas e forrou o chão com folhas de banana do mato, o terreno também era arenoso, e foi nesse buraco que foi realizado o parto da minha mãe que poucos minutos depois saiu do mato com a criança no colo. E lembro também que só minha avó é que estava acompanhando minha mãe, enquanto que meu avô procedia com os benzimentos naquele momento para que a criança nascesse bem, mas que todo o procedimento dos benzimentos do coração, alimentação... Foram realizados pelo meu pai e meu avô em São Domingos Sávio.

para *Yepa Oākhë*, que atendia às demandas dos *Pamūnri Marsa* em *Dyá Wii*, esta por sua vez sendo de propriedade do magnífico *Dya Kumu*, para que a estrutura corporal do menino fosse retalhada, ou então distribuída para os ancestrais das etnias indígenas que participavam desse evento transformativo.

Assim, alguns ancestrais das etnias indígenas (Tukano) se ocuparam dos braços, outros as mãos, os dedos, tórax, etc. Cada um dos ancestrais se apossou de uma parte que lhe cabia e passaria a se elevar numa característica própria na preparação e surtimento do efeito da bebida *Karpí* entre as etnias indígenas do noroeste amazônico. E conforme o que descreve o pensamento dos Tukano *Búbera Pōra* a criança que nasceu e que se chamou *Karpé Nihin* (pai do ayuhuaska) nasceu não para ser mais um homem junto a *Yepa Oākhë*, mas para protagonizar na formação da potência e vitalidade do *Karpí*. São “gente” e coração do *Karpí* (*kumu* Luciano Barreto, 2010). Em prática, esse fato proporcionou aos grupos indígenas a se apropriarem das partes do corpo de *Karpé Nihin* e conseqüentemente passou a ser uma referência na potencialidade e na forma da produção do *karpí*.

Todavia, para o *kumu* Luciano Barreto, *Yepa Oākhë* e os *Pamūnri Marsa*, assim como, a Canoa da Transformação (*Pamūnri Yurkusu*), permaneceram em *Dyá Wii* por um longo tempo e importantes realizações atribuídas à corporização e transformação das virtudes dos homens de leite e suas denominações. Em outras palavras, as diversas ações de *Yepa Oākhë* estabeleciam ao mesmo tempo a estrutura da casa coletiva, e isso fez com que se estendesse a permanência em *Warsoaya* onde buscou *barsaku warsô*⁹⁶ para realização de suas danças. E conforme a descrição do *kumu* Luciano Barreto, em geral, quando um conhecedor formula um benzimento para alteridade do *Karpí* é como se estivesse reconstruindo a própria Maloca do Rio (*Dyá Wii*). E, essas características são algumas das fundamentações de *Dyá Wii*, assim como existem muitas narrações que descrevem os contínuos obstáculos que foram surgindo ao longo do tempo. Vejamos, por exemplo, o conflito entre *Yepa Oākhë* e a cobra Tucano (*Darsé Pinro*).

⁹⁶ Material para produzir tangas que ocupam a parte da frente dos dançantes.

2. 5 Conflito entre *Yepa Oākhë* e *Darsé Pinro* (cobra Tucano)

Costuma-se estabelecer um trajeto parcial para delineamento de um pensar e todo pensar nunca consegue ser universal, assim sempre há algumas pendências numa apresentação descritiva, é nesta perspectiva que abordaremos a narrativa mítica do confronto entre *Yepa Oākhë* e *Darsé Pinro* (cobra Tucano), ocorrida em *Karawatana* (Rio Wuapés); ainda hoje podem ser observados alguns elementos que ilustram o fato e a passagem é muito semelhante àquela que vimos no confronto com a Cobra *Seem* (*Seem Pinro*), lembrando que o fato aconteceu no percurso da viagem com a Canoa de Transformação, por isso, não é um fato isolado da descrição das Casas de Transformações que apresentamos anteriormente.

Conforme o que descrevem os Tukano *Búbera Pôra* a Cobra Tucano armara emboscada ao estar no centro do burado de uma serra⁹⁷ (às margens do rio Waupés), e prevendo o risco naquele espaço *Yepa Oākhë* preservou-se da emboscada, assim como imediatamente pensou em acionar o Avô do Universo (*Burpo*). Desta forma, *Yepa Oākhë* transcendeu à Casa do Céu (*нптнсе Wii*) para se encontrar com o Avô do Universo (*Burpo* ou *нптнкоho nherkнn*) para que este lhe cedesse o *niima* (veneno kurári, doravante *niima*).

Tendo sido acionado por *Yepa Oākhë*, *Burpó* não recusou em ceder-lhe *nĩmá*; enquanto que *Yepa Oākhë*, depois do aval do Avô do Universo, logo retornou para o campo de batalha e quis tirar prova pra saber se realmente podia confiar na substância mortífera. Precisava de um teste que comprovasse a potencialidade do veneno investindo com seu *burpuwн* (Zarabatana) nos porcos. Ao serem atingidos pelas setas de Zarabatana os porcos logo reagiram com fortes vômitos, mas para a surpresa de *Yepa Oākhë* logo se recuperaram e foram “engolidos” pela floresta. Nesse caso, o ato de *Yepa Oākhë* marca também a formação dos diversos tipos de animais, peixes, a natureza enquanto detentora de árvores frutíferas ou não, enfim, toda corporização do mundo em geral surge como consequência da ação divina de *Yepa Oākhë*. No caso do porco surgiu de uma metamorfose, ou seja, *Yepa Oākhë* pra tirar a sua dúvida teceu uma cesta com folhas de bacaba e jogou no chão (*baarima suá dorkekum´pн*) de onde surgiu (ram) então o porco (s), claro, aqui não há uma precisão para saber que tipo de porco se dava no momento. E, percebendo que a qualidade do *niima* não seria suficiente para eliminar a cobra Tucano *Yepa Oākhë* resolve transcender novamente à Casa do Avô do Universo, desta vez invisivelmente. Entra em jogo nessa causalidade a

⁹⁷ Inclusive, quando o tempo é bom, é possível ver um grande buraco no centro de uma serra em que para os indígenas tenha ocorrido esse fato.

disputa de poder entre *Yepa Oākhë* e o Avô do Universo; e o clima entre ambos se tornou tenso.

Sentado em seu banco sagrado o Avô do Universo consumia seu Epadú, assim como, construía sua reflexão acerca dos acontecimentos do seu mundo, mas que essa atenção e concentração criaram um obstáculo para *Yepa Oākhë* descobrir o lugar exato em que o mesmo escondia o *niima*; significa então que essa substância não estava exposta ao ar livre, e sim que estava corporalizado em uma das partes internas do corpo do Avô do Universo. Ao notar que tinha vários obstáculos *Yepa Oākhë* passou a buscar solução que pudesse lhe conduzir para o interior do corpo do Avô do Universo, assim se transformou em Mutuca (*Nurunro*), *Murtenporo* (espécie de carapanã grande), e, só conseguiu alcançar o seu objetivo ao se transformar em *Dupusun* (bicho do pé), e, do “coração” da terra fez percurso para entrar na ponta de um dos dedos do pé, e, com isso, *Burpo* não conseguiu impedir a passagem do *Yepa Oākhë* que invadiu a privacidade do Avô do Universo.

Tendo se invadido o interior do corpo do Avô do Universo *Yepa Oākhë* finalmente pôde colher o veneno guardado no fígado do Avô do Universo (*kun nhemeturí niinropu*), e com *arpōa pihinri* (em espécie de lâminas) em mãos *Yepa Oākhë* começou a raspar como forma de coletar o veneno. Raspou quatro vezes, sempre indicando os quatros lados, ou seja, era como se estivesse dentro de um quarto cercado pelas quatro paredes que representavam ainda os quatro cantos do mundo (Leste, Oeste, Sul e Norte), porém, a partir da quele momento não havia nenhuma saída. *Yepa Oākhë* teve que enfrentar um novo desafio pra sair pra fora do corpo do Avô do Universo, e, de fato tentou buscar a saída em todas as partes do corpo, mas o Avô do Universo conseguia impedir perfeitamente, nesse caso a intenção maior era matar *Yepa Oākhë*. Mas *Yepa Oākhë* era um demiurgo, portanto, era detentor de poderes divinos, como se pode notar nas palavras do *kumu* Luciano Barreto quanto a isso:

Yepa Oākhë era homem divino e assim possuía seus poderes. Vendo que as esperanças se tornavam mínimas se transformou em *Yuú* (solução) e começou a inquietar no nariz do *Burpo* que, por sua vez, apertava os fusos do nariz a fim de evitar a saída de *Yepa Oākhë*, mas não foi possível suportar a tentação e no espirro do *Burpo* pôde então, *Yepa Oākhë*, sair do corpo do avo do universo (Luciano Barreto, 2010).

Foi assim que *Yepa Oākhë* com o veneno em seu *Burpuwu* (Zarabatana) e *Burpu warkári*⁹⁸ começou a disparar contra a Cobra Tucano por três vezes no “pescoço”. Desse fato

⁹⁸ Flechinas específicas que se usa com Zarabatana que em muitos casos para efetivação de uma caçada maior se usa veneno *kurári*, além disso, pode ser também um fato de diversão para crianças na aldeia, mas sem aplicação de veneno *kurári* para caçar pássaros de pequeno porte.

é que a pequena ilha que se vê hoje no rio Waupés ficou conhecida como *Burpuwɨ ursero* (boca de Zarabatana), e em tempos hodiernos existem sinais que marcam os lugares onde permaneceu a Zarabatana (direcionada ao centro da serra aonde se encontra a Cobra Tucano), assim como locais por onde permaneceram seus *Burpu Warkári* (flechinhas). A cobra Tucano, por sua vez, estava no grande buraco que fica no centro da serra de onde saia para emitir seu cântico e armar emboscada contra *Yepa Oākhë*; tinha aparência de um pássaro Tucano, mas todo corpo envolvendo a calda era de cobra. A cobra Tucano caiu na armadilha de *Yepa Oākhë*, dominada pelo veneno caiu onde hoje é uma Cachoeira no rio Tiquié. Eliminada a Cobra Tucano *Yepa Oākhë* seguiu viagem com a Canoa de Transformação rumo às Casas de Transformação (*Pamɨnri Wisery*) nos rio Waupés e Tiquié. Na verdade a descrição e o significa de determinado fato varia muito de um grupo indígena para outro.

2. 6 Pamɨnri Poea (Ipanoré) e Surian Poea (Yuruparí)

A propósito da questão em detalhe é, aos poucos, começar a desenvolver um discurso sociológico Tukano que na verdade passa a ser uma extensividade de um discurso mitológico, ou seja, na medida em que formos descrevendo na sequencia perceberemos então que a vida dos Tukano passa a se constituir culturalmente, e nesse aspecto nossa etnografia passa a ser intensivo na formação dos sibs Tukano, sua hierarquia, os nomes, em fim, passaremos a falar exclusivamente da etnia Tukana, mas antes faremos uma distinção da significatividade das duas cachoeiras: *Pamɨnri Poea* (Ipanoré, Waupés, Brasil) e *Surian Poea* (Waupés, Colômbia).

A princípio, para os *Búbera Põra*, como veremos em detalhes, tendo os ancestrais dos sibs Tukano emergidos da Canoa da Transformação e tendo também estabelecido por este processo o ordenamento em unidades hierárquicas (*darseá kurári*), *Yepa Oākhë* seguiu rio acima para outra Casa de Transformação, *Surian Poea Wii* (Casa de Cajú), hoje também conhecido como cachoeira de *Yuruparí*, rio Waupés, Colômbia. E, conforme o *kumu* Luciano Barreto “esta Casa da Transformação é de grande importância para muitos povos como os Tuyuka, Desana, Bará, Karapana, Siriano, Yurutí e outros”, uma vez que foi exatamente neste lugar é que seus ancestrais emergiram da Canoa de Transformação (*Pamɨnri Yurkɨsɨ*),

significa então que na Cachoeira de Ipanoré somente os Tukano é que se Transformaram ou que emergiram da Canoa de Transformação (*Darséa Pamun'ka Poea Wii niin Toa*⁹⁹).

Para os *Búbera Põra*, tendo os ancestrais dos sibs Tukano emergidos da Canoa de Transformação na atual Cachoeira de Ipanoré passaram a viajar em físico e em visibilidade (*bahuro wakanpa maha*), isso tudo em companhia de *Yepa Oãkhë*, para se estabelecerem em *Nunrinha* (rio Turí, a jusante do rio Papurí). Em outras palavras, é nessa localidade que se efetivou o primeiro passo da disseminação, assimilação e invenção da culturalidade tukana. A localidade que estamos referindo é o Rio Turí onde os ancestrais dos sibs Tukano passaram a se organizar socialmente na maneira de ser e de viver em conjunto como Tukano.

Acontece que a viagem com a Canoa de Transformação segue para outros ancestrais das etnias indígenas em companhia do deus *Yepa Oãkhë* e que irão emergir na Cachoeira de Yuruparí (*Surian Poea*), mas que para os Tukano a viagem chega ao fim, uma vez que passaram a se estabelecer permanecendo, a princípio, numa mesma localidade (*Nunrinha: rio Turí, a jusante do rio Papurí*); e, essa permanência se estendeu a um longo tempo quando iniciou a fase migratória dos sibs Tukano para localidades diferentes, entre os quais a região do alto Tiquié. Mas voltemos com a descrição da viagem da Canoa de Transformação (*Pamunri Yurkũũ*).

No trecho entre *Pamunri Pee Poea Wii* (Cachoeira de Ipanoré) e *Surian Poea Wii* (cachoeira de Yuruparí), conforme o *kumu* Luciano Barreto “devem existir diversas Casas de Transformações”, além disso, as terras que sucedem à região de *Nunrinha* (rio Turí) passam a ser de propriedade das etnias indígenas que emergiram em *Suriã Poea Wii* (Casa de Transformação de Yuruparí). E a permanência dos Tukano no rio *Nunrinha* (rio Turí) passa a estabelecer uma forma de organizar a vida social, com construções de suas malocas comunais, roças e sistematização patrilinear através das trocas matrimoniais com diferentes grupos étnicos e essa localidade continua existindo na memória dos Tukano.

foi em *Nunrinha* que *Yepa Oãkhë* deixou nossos ancestrais para que vivessem naquelas terras que precisamente são nossas, é onde se formou nossas capoeiras, nossos rios, em fim, a vida dos nossos ancestrais passou a se estabelecer em *Nunrinha*. Esses lugares ficam nas cabeceiras do rio *Nunrinha*, creio que seja nas proximidades da comunidade Santa Luzia, as pessoas que moram nesses lugares devem ter conhecimento sobre isso que estou falando, ou seja, sobre as nossas terras. Mas os nossos avós sempre falaram que é lá que ficam nossas terras propriamente ditas (Luciano Barreto, 2010).

Fato é que tendo deixado os Tukano em *Nunrinha* (rio Turí) *Yepa Oãkhë*, seguindo com a Canoa de Transformação, chegou a *Toharí Nurkũũro*¹⁰⁰ aonde *Yepa Oãkhë* precisou

⁹⁹ É a Casa de Transformação aonde emergiram os ancestrais dos sibs Tukano.

parar (dai o nome da ilha) devido a emboscada de um outro inimigo, a cobra Mutum (*Waronpi Pinro*). Alí, tudo se repete com um agravante quando *Yepa Oãkhë* foi engolido pela cobra e que precisou utilizar novamente seus poderes para se manter vivo estando dentro da barriga da cobra Mutum, enquanto que ingeria diversos tipos de materiais como argila, areia, pedras (...) para eliminar de vez o deus *Yepa Oãkhë*, mas tudo que a cobra ingeria parava em cima de *bartipakaro* (escudo de proteção) que *Yepa Oãkhë* assegurou para sua proteção.

Estando novamente nesse impasse *Yepa Oãkhë* passa a ser determinante na medida em que começa a utilizar seu *Urpítu* produzindo um som corrosivo para os ouvidos da cobra que ficava tremulosa. A inspiração de *Yepa Oãkhë* sempre se baseava em seu *Uuró* (efeito do poder da mente dos kumu), e, foi através do poder do seu pensamento que arremeceu seu bastão sagrado (*Yaigũ*) à beirada do rio e puxando seu *arpõa pihinri* (brincos em espécie de lâminas) perfurou a barriga da cobra Mutum. Assim, com forte impulso auxiliado pelo seu bastão sagrado (*Yaigũ*) conseguiu se arremessar para fora da barriga da cobra Mutum.

Vencida a batalha, *Yepa Oãkhë* pôde chegar a *Surian Poea Wii* (Casa de Transformação) onde passaram a emergir os ancestrais Tuyuka (*Dii kahara*), Desana (*Winra*), Karapana (*Murnteá*), Siriano (*Suriá*), Bará, Yurutí (*Wainhanra*), e outros que foram para o território colombiano (como conhecemos hoje). Desta forma, tendo completado a formação dos ancestrais dos diversos grupos étnicos do noroeste amazônico, *Yepa Oãkhë* retornou para a Casa de Transformação em *Dyá Orpenko Wii* (Lago de Leite) onde se estabeleceu para transcender definitivamente para a Casa do Céu (*Imuse Wiipũ m̃han ñnkapũ*: ele, *Yepa Oãkhë* transcendeu para casa do Céu). Mas, voltemos de modo mais pontual para o contexto da sociológica específica dos sibs Tukano e especificamente passando a concentrar no âmbito específico da formação dos integrantes do sib *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*.

2. 7 A formação dos sibs Tukano

Os relatos dos integrantes do sib Tukano *Oyé Põra* (2004: 98-100) e de Gabriel Gentil (2000; 2005:45-48) mostram as denominações variantes que formam os sibs Tukano. No caso, o livro produzido pelos *Oyé Põra* aponta um quadro que destaca a localidade e quem

¹⁰⁰ Nome de uma ilha que, conforme o kumu Luciano Barreto, fica abaixo da cidade de Mitú, Waúpes, Colômbia.

habitava certos lugares, enquanto Gentil apresenta um quadro genealógico composto por 47 sibs Tukano¹⁰¹.

Mas para os *Búbera Põra*, todos os ancestrais dos sibs Tukano surgiram e se formaram da Canoa de Transformação com suas respectivas características, e dessa ação passou a se estabelecer o ordenamento hierárquico Tukano dividido em sibs de irmãos maiores e irmãos menores. Assim, todos os ancestrais Tukano saíram em terra e se formaram seguindo uma fila onde o primeiro a sair da Canoa da Transformação passou a ocupar o primeiro nível hierárquico e assim sucessivamente.

É neste sentido que a Cachoeira de Ipanoré no Rio Waupés (*Pamunri Pe Poea Wii*: casa da cachoeira de transformação) passou a consistir como localidade onde todos os ancestrais Tukanos emergiram. Podemos afirmar então que a formação dos sibs Tukano passa a condizer com a formação de um grupo de pessoas que se identificam com um passado mítico



Figura 3: sibs Tukano primários

representada por um ancestral surgido definitivamente em *Pamuni Pe Poea Wii* (Cachoeira de Ipanoré, rio Waupés) e um grupo de irmãos articulados em unidades hierárquicas definidas por idade que se identifica com um lugar.

O mesmo pode ser notado entre outras narrativas como Tuyuka, Desana, Piratapuya, etc! Assim, a leitura de um coletivo Tukano e sua composição em sibs distintos proporcionam

¹⁰¹ A transcrição feita por Fulop (2009) mostra que os ancestrais dos sibs Tukano surgiram com todos no Lago de Leite (*Orpenko Dirtara*), e, portanto, participaram da viagem mitológica, já estabelecida com seus devidos nomes que posteriormente garantiria a formação de um sib Tukano.

abertura discursiva que possibilita uma interpretação aproximada em relação aos diversos grupos no noroeste amazônico. Cada grupo étnico (*marsa kurári*) se destaca ou se identifica com uma língua, que se subdivide em grupos de pessoas que se identificam com um passado mítico. Ao mesmo tempo essas unidades podem ser pensadas como coletivo que se identifica com um lugar.

Isso envolve os Tukano orientais em geral e pode ser um bom ponto de partida para pensarmos nas formações dos coletivos, as unidades sociais.

2. 8 Darseá Pamunri Pe Poea Wii: a casa de Transformação dos Tukano

2. 8. 1 O ancestral Tukano Yuúpurí Waúro

A partir desse item passaremos a descrever a formação dos sibs Tukano, os procedimentos da saída da Canoa da Transformação que adequou para a fundamentação da hierarquia tukana, e, além disso, essa é parte que envolve a descrição dos sibs primários, ou seja, são ancestrais que participaram da viagem com a Canoa de Transformação, enquanto que existem também os sibs secundários que passaram a se estabelecer com o tempo, porém, nesse caso a questão é tensa, ou melhor, envolvem questões políticas de tukanidade, isso também descrever-se-ia no momento oportuno.

Uma vez que a questão aqui envolve os ancestrais dos sibs primários é indiscutível para os *Búbera Põra* de que o ancestral Tukano *Yuúpurí Waúro* é o primeiro homem Tukano saído da Canoa da Transformação, e, portanto, o primeiro na linhagem hierárquica Tukano. O segundo ancestral Tukano a sair foi *Yeparã Oa Karpea*. O terceiro foi *Seribihy Oyé*. O quarto ancestral Tukano a deixar Canoa da Transformação foi *Yuúpurí Panmó*, e assim sucessivamente. Outros ancestrais Tukano continuaram emergindo da Canoa de Transformação, como *Yaipiri Doag#* (cozidor dos dentes de onça), *Yepanra Meerun* (possuía um rosto com forte reflexo), *Yuúpurí Warsóro Maring#* (este não tinha sua tanga), *Ark#to Ponrero* (fonfom); *Mimin Sipé* (ânus de Beija-flor), *Yepanra Kukug#* (era gago), *Warpékara B#r#g#* (em certa ocasião numa cacaureira para espiar as mulheres na roça, mas acabou

caindo, disso rendeu o seu nome) e *Ireminri Nhinra Pe*. No primeiro momento foram exatamente doze ancestrais Tukano que emergiram da Canoa da Transformação para formar a primeira fila liderada pelo chefe maior dos Tukano *Yuúpurí Waúro*. Em outras palavras, foi o primeiro ritual efetivado por *Yepa Oãkhë* para que culminasse a formação dos Tukano, assim como ocorrerá em segundo momento.

Nessas condições o indivíduo que saía da Canoa da Transformação surgia com seu respectivo dom e virtude relacionada à *Uukunse* (arte do diálogo), *Barsesé* (benzimentos), *Barsámonri* (dom da arte musical), etc. Por exemplo, da primeira turma, se tem o quarto ancestral Tukano *Yuúpurí Panmo* que saiu da Canoa de Transformação com muito *arpeká* (bens/mercadorias) que surgiram consigo e que pertencem diretamente aos seus descendentes hoje formados por um sib (*Panmo Põra*: filhos de Tatu), como: *Sion Punri*, *Darsiatu* (cesto que guardava diversos tipos de ornamentos), *Nharkenra Poro*, *Darsíri*; esses *arpeká* (mercadoria) são materiais que surgiram com o ancestral Tukano *Yuúpurí Panmo*. Desse modo, o primeiro grupo dos ancestrais Tukano passou a ser conhecidos como *Waúroa* por estar pertencendo diretamente à linhagem do *Yuúpurí Waúro*, e que estão formados por doze sibs distintos.

Hoje é impossível afirmar se todos os Tukano da primeira turma ainda têm representantes. É o caso do próprio *Yuúpurí Waúro*. Uma das hipóteses é que há indícios de que seus descendentes tenham migrado para as proximidades da Cidade de Belém (Pará), isso há muito tempo, em consequência da crise que teria assolado no convívio com os seus irmãos de grupos menores. Uma vez que este se fôra os Tukano precisaram fazer novos reestabelecimentos nomeando um novo chefe maior Tukano, *Seribihy Oyé*, terceiro na linhagem, que passou a ser *Kunmáro Waúro*. E, mesmo que tenha havida essa alternativa, é importante observar que a imagem e representação dos *Yuúpurí Waúro* do contexto hierárquico Tukano não se apaga da oralidade Tukana, isso é o que *Uukunse* garante. Esses elementos garantem, portanto, que *Yuúpurí Waúro* segue sendo reconhecido como o chefe maior da hierarquização Tukana. Outro fato ocorrido se trata de *Yaipiri Doagũ* (quinto grupo na hierárquica da primeira turma), cujos descendentes migraram para o território colombiano, na Vila Bittencourte e foram se transformando em muitos sentidos, como não mais falando a língua materna e se misturando com os Karapanã (*Murnteá*).

A lógica desse sistema nutre o seguimento que está se formando em série de pessoas em linha reta, ou seja, na medida em que cada ancestral Tukano emergia da Canoa da Transformação (*Pamunri Yurkũũ*), posicionava-se na fila obedecendo à ordem da saída liderada por *Yuúpurí Waúro* (Primeira Turma). A segunda instância hierárquica da formação

foi liderada pelo ancestral Tukano *Ireminri Sararó*. No entanto, nota-se mais uma vez, a primeira Turma de *Yuúpurí Waúro* não perdem a referência de seus irmãos Tukano de grupos menores, como é o caso de *Ireminri Nhinrape* (último na linhagem de *Yuúpurí Waúro*) que é irmão maior de *Ireminri Sararó*, e assim sucessivamente. De outra forma, o pensamento dos *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* descreve que entre os Tukano existe uma conectividade de relacionamento contínuo no âmbito da construção hierárquica e de estabelecimento de parentesco patrilinear entre os sibs de irmãos maiores e sibs de irmãos menores, como poderemos observar na afirmação do *kumu* Luciano Barreto:

temos muita estima e consideração por eles (primeira turma de irmãos maiores), mas aqui é uma situação que envolve outra turma de irmãos maiores Tukano, assim representamos a segunda turma de Tukanos que também lidera uma sequência hierárquica. O que eu quero que fique bem claro é em relação aos grupos hierárquicos de irmãos maiores liderados por *Yuúpurí Waúro*, de fato eles são nossos irmãos maiores e não negamos isso, agora quando apresentarmos *Ireminri Sararó* como novo líder da segunda turma não estamos renegando nossos irmãos maiores (primeira turma), e sim o apresentando como aquele que saiu para liderar os demais Tukano, dando assim nova sequência de hierarquização. Enfim, somos irmãos maiores dos Tukano a partir da segunda turma que inicia com *Ireminri Sararó* e finaliza com *Yairó*, depois disso vem outra turma de irmãos maiores e assim sucessivamente (Luciano Barreto, 2010).

Tendo se estabelecido a primeira linhagem (formando uma fila ao sair da Canoa de Transformação), *Yepa Oãkhë* recomeçou novamente um novo momento para a saída da segunda turma Tukano. Assim, o primeiro a sair (*Yuúpurí Waúro*) constituiu uma fila hierárquica. Em seguida, sai o segundo ancestral *Ireminri Sararó* e forma uma nova fila que começa a se estabelecer bem ao lado da fila liderada por *Yuúpurí Waúro*. Ambos os ancestrais posicionam-se lado a lado, cada um com seu grupo de irmãos hierarquicamente ordenados, como pode se notar na árvore da Genealogia Tukana. Assim, o grupo *Ireminri Sararó* está no mesmo nível de *Yuúpurí Waúro* porque traz representatividade da segunda turma dos sibs Tukanos, não significa que ele seja irmão maior dos sibs Tukano que estão na linhagem do *Yuúpurí Waúro*, mas que *Ireminri Sararó* protagoniza o ordenamento da sequência hierárquica dos Tukano da segunda turma em formação. Assim como *Yuúpurí Waúro* que tem seus irmãos menores subordinados a ele, *Ireminri Sararó* também tem os irmãos menores contínuos hierarquicamente.

Vejamos em detalhes como isso se deu para a formação do segundo grupo ao qual pertencem os *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*.

2. 8. 2 Os ancestrais Tukano *Ireminri Sararó e Sararó Yuúpurí Búbera*

Tendo finalizado o ritual de passagem da Canoa de Transformação para a vida sócio-cultural dos ancestrais Tukano da primeira fila o deus *Yepa Oãkhë* reiniciou um novo ritual idêntico ao da primeira para iniciar o ritual de passagem da segunda fila dos ancestrais Tukano, e desta vez liderado pelo ancestral Tukano *Ireminri Sararó* a partir do qual se formou a segunda fila hierárquica de irmãos Tukano; e, *Ireminri Sararó* emergiu da Canoa de Transformação para se posicionar em fila paralela do *Yuúpurí Waúro*, em tempos hodiernos os integrantes do sib *Ireminri Sararó* no território colombiano cujo sobrenome passou a ser conhecido como Família Sierra¹⁰², mas por muito tempo seus ancestrais residiram em São Domingos Sávio.

É neste parâmetro que passa a surgir o protagonista da nossa pesquisa, ou seja, aquele que vai iniciar a formação de um sib da qual estamos tentando descrever aqui mesmo que em sua parcialidade, o ancestral Tukano *Sararó Yuúpurí Búbera* e que com o passar do tempo, assim como na hodiernidade, seus descendetes passaram a ser conhecidos como *Búbera Põra*. Por conseguinte, em meio aos procedimentos rituais do deus *Yepa Oãkhë*, emergiu da Canoa da Transformação o ancestral Tukano *Sararó Yuúpurí Búbera*. *Sararó* porque é subordinado à segunda turma Tukano liderado pelo ancestral *Ireminri Sararó*. *Yuúpurí*, nome de benzimento. *Búbera* é um cognome relacionado ao estômago da cutia e *Põra* trata-se de filhos. Desta forma, todos aqueles homens que sucederam a ele, de onde passou a se estabelecer um sib Tukano, são hoje conhecidos como *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*.

Por sua vez, *Yuúpurí Búbera* passou a ser um ancestral reconhecido por suas habilidades, simplicidade, humildade, extroversão e invejável domínio de *Uukunse* e *M̃nropax̃ Uusétise* que eram de sua idoneidade enquanto arte do diálogo Tukano. Nota-se, *Yuúpurí Búbera* é o segundo irmão da segunda turma na hierarquia Tukana liderada pelo ancestral *Ireminri Sararó*. Assim como outros ancestrais, *Sararó Yuúpurí Búbera* surgiu com diversos objetos de sua idoneidade, e entre os mais preciosos o dom da arte da arte do diálogo tukano que estamos buscando descrevê-la através das duas noções: *Uukunse* e *M̃nropax̃ Uusétise*.

O fato dos *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* apresentarem o seu ancestral como sendo o detentor da idoneidade da arte do diálogo Tukano (*Uukunse* e *M̃nropax̃ Uusétise*) não

¹⁰² Foi com os integrantes desse grupo que o antropólogo Marc Fulop (2009) fez sua pesquisa.

significa que essa característica seja exclusiva aos *Sararó Yuúpurí Búbera* e seus descendentes, mas que entre os ancestrais Tukano tal característica é reconhecida como idoneidade específica deste coletivo, é a identidade do referido sib, mas que não basta dizer que os mesmos tenham essa identidade, uma vez que, conforme o *kumu* Luciano Barreto, “é necessário ter domínio de tais virtudes que não estão ao alcance de todos”. Da mesma forma, outras habilidades são características de outros sibs Tukano e reconhecidas por todos. Em outras palavras, o reconhecimento da idoneidade de um determinado sib por integrantes de outros sibs é mais precioso do que mesmo o próprio sib querer se identificar com uma determinada idoneidade.

Após a saída do ancestral Tukano *Sararó Yuúpurí Búbera* surgiu *Nhahri Diipé*. Em seguida emergiram da Canoa de Transformação os seguintes ancestrais: *Arkuto Merĩĩ*; *Kohanpá*, *Nhahari Duuka* e *Yairó*, completando assim a segunda turma Tukano subordinada diretamente a *Ireminri Sararó*. Todos eles são denominados *Sararóá*. Na sequência, sem apresentar em destaque o ordenamento preciso em termos hierárquicos, o *kumu* Luciano Barreto passou a descrever os seguintes sibs Tukano que continuam a se formular após os integrantes do sib *Yairó*:

Papera Põra (filhos do Papéra); *Buí Põra* (filhos do Tucunaré); *Sacuró Põra* (*Sacuroá*); *Haunsiro Põra/Turo Põra*; *Kñmáro Põra*; *Borso Kahapery Põrá* (filhos dos olhos de Acutiwaya); *Baá Põra*; *Arpun Kerya* (pata de caranguejo); *Baya Põra*; *Yuhuró Põra* (*Yuhuroá*); *Burpuá Põra* (filhos de Aranha); *Omenperi Põra* (*Omeperya*); *Arupery Põrá* (*Aruperya*); *Yepa Bairy Põra* (sib extinto); *Umun Sisi Põra* (*Umun Sisía*); *Yiagu Põra*; *Borsó Põra*; *Yepa Nuhiro Põra*... (Luciano Barreto, 2010).

Este fluxo da realização formal de *Yepa Oãkhë* assegurou a seu modo o surgimento dos ancestrais Tukano de onde começaram a se estabelecer os sibs Tukano saídos da Canoa da Transformação (*Pamñri Yurkũũ*), e conseqüentemente a formação e transformação que se efetiva na socialização dos ancestrais Tukano, embora razoavelmente descrito ainda esteja incompleto ou limitado ao conhecimento do *kumu* Luciano Barreto que praticamente representou ao que denominamos em certo momento do pensamento *Búbera Põra*¹⁰³. Pode

¹⁰³ Ressaltamos que nos sentimos seguros ao afirmamos os seguintes termos: pensamento *búbera põra* e segundo o *kumu* Luciano Barreto. Explico-me. Estando em São Domingos Sávio apresentei aos meus tios e primos os conteúdos até então obtidos para minha dissertação, nesse caso todo o material coletado tinha sido descrito pelo *kumu* Luciano Barreto que me orientou para que estando em São Domingos houvisse meus tios, inclusive ele também esteve em minha companhia, mas para minha surpresa nenhum dos meus tios quis fazer correções ou algum complemento, e praticamente todos eles afirmaram que o que o *kumu* Luciano Barreto tinha repassado era tudo e a mais completa versão que eu poderia encontrar sobre o sib em questão, assim, perguntei ao meu tio Ovídio Barreto se ele podia discordar, argumentar ou complementar; a mesma pergunta fiz ao meu tio Tarcísio Barreto, mas ambos afirmaram que o irmão deles, o *kumu* Luciano Barreto, era o que mais conhecia sobre a

ser, portanto, completado por outros conhecedores Tukano, conforme o próprio *kumu* Luciano Barreto reconheceu e indicou.

Formados, os ancestrais Tukano passaram a participar da viagem para o desenvolvimento de uma organização sócio-cultural com a construção de casas, roças e outras habilidades como a pesca, caça, coleta, etc. Passaram a conduzir a vida conforme as suas caracterizações, no seu modo de ser e produzir a condição Tukano.

Por certo, o leitor pode estar pensando que tudo seria mais simples se ao apresentarmos a árvore genealógica Tukano alinhássemos todos os ancestrais em uma só fila. Pode parecer um tanto confuso dizer que após cada ancestral estabelecer sua turma, outro estabelecia a sua e assim entre eles instaurou-se uma relação hierárquica onde o mesmo princípio hierárquico foi instituído no interior de cada turma. Aparentemente seria mais simples se organizássemos numa única sequência, mas aqui é que entra a importância da arte do diálogo Tukano (*Uukunse e M̄nrop̄ā Uusétise*) enquanto fundamentação teórica das categorias do pensamento. Assim como a história não é concebida em um plano linear para os Tukano, a estrutura também segue orientações particulares. *Uukunse e M̄nrop̄ā Uusétise*, enquanto arte do diálogo Tukano são fundamentações teóricas Tukano que descrevem e envolvem ao mesmo tempo a teoria e prática, o pensamento e o ato, a estrutura e a história. Portanto, sigamos com a seqüência hierárquica liderada por *Yuúpuri Waúro* (chefe maior de todos Tukano), por *Ireminri Sararó* (o segundo), etc. Sigamos com a metáfora da árvore genealógica. Cada galho representa um sib Tukano. E para seguirmos com os valores Tukano pensemos como sugere literalmente o *kumu* Luciano Barreto, na planta do tabaco que representa a árvore da vida Tukano e de outros coletivos como, por exemplo, Tuyuka e Desana. Ao mesmo tempo em que denomino sib destaco que se trata de coletivo, uma vez que a ideia de coletivo é mais expansivo na identificação, ao contrário da ideia do grupo, que se limita a um determinado lugar, a coletividade arrebanha os grupos de que vivem em diferentes localidades para identificação de um sib Tukano. Desta forma significa dizer que cada etnia indígena, assim como cada sib, possui seu *M̄nrown* (Planta das folhas de tabaco)¹⁰⁴ que suplementa a vida e respectivamente a formação de unidades hierárquicas.

questão, portanto, o conhecimento que o mesmo obtinha representava em geral o conhecimento do sib, uma vez que até o momento era o que melhor entendia. Ao passo que o *kumu* Luciano Barreto, que hierarquicamente entre os integrantes de sua geração era o irmão maior, tentava se esquivar dessa responsabilidade, mas em fim, é baseado nesta fundamentação é que passamos a utilizar os dois termos para se referir em geral ao pensamento *Búbera Põra*, além disso, não significa que seja o melhor ou que não venha mais a ter outro nível de conhecimento, uma vez que nem todo pensamento é um totalizador de ideias.

¹⁰⁴ *Marsa kurári n̄rk̄n̄ (Dii Kahara, Winra) k̄osama naye M̄nrop̄ā Uukunse: Cada etnia indígena (Tuyuka, Desana) possuem sua Árvore da vida).*

Podemos dizer ainda que *M̃nrop̃ãn Uusétise* e *Uukunse* vão além da ideia da arte do diálogo enquanto uma expressividade da sociologia Tukana e não perde a importância enquanto uma fundamentação teórica e fundamentação prática, pois, são noções que proporcionam o aprofundamento dos fatos míticos, da viagem feita com Canoa da Transformação, das Casas de Transformação etc. Ao mesmo tempo, suscita a sociológica dos coletivos (sibs) Tukano, envolvendo benzimentos, música, dança etc. Ressalta-se ainda que *M̃nrop̃ãn Uusétise* não é uma noção isolada, mas que está interligada ou conectada diretamente a *Uukunse* que, por sua vez, está conectada também a *M̃nrop̃ãn Uusétise*. Assim, enquanto a noção de *Uukunse* pode nos remeter aos fatos míticos vivenciados pelos ancestrais primevos em sua exterioridade, *M̃nrop̃ãn Uusétise* nos permite pensar o homem Tukano na interpretação sociológica de sua virtude, habilidade e de sua idoneidade, assim como descreve a classificação e a formação hierárquica de um coletivo (sib).

Todavia, *M̃nrop̃ãn Uusétise* é o que descreve o coletivo; desta forma descreve o discurso da árvore da vida e da formação dos coletivos na íntegra. Um arranjo social de conhecimento que se constitui em seus complementos através da arte de *M̃nrop̃ãn Uusétise* ou simplesmente *Uukunse*.

2. 9 Trajetórias dos Búbera Põra

Retomemos a árvore genealógica que conduz aos ancestrais Tukano, que também nos permite pensar os sibs de irmãos com suas particularidades. Vejamos assim, um pouco mais de perto, a trajetória *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* situada hoje na comunidade São Domingos Sávio, alto Tiquié, e suas derivações da organização social.

Os integrantes do sib Tukano *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* costumam afirmar que o local onde hoje está localizada a comunidade São Domingos já foi local de ocupação de inimigos que migraram para o Tiquié. Fato é que o ancestral conviveu longo tempo na casa comunal (*Barsarí Wii*) de *Yuúpurí Waúro*, nas mediações do rio Papurí, em um local denominado Buraco de Peixe (*Way Peeri*: Piracoara). Mas com o desgaste da vida comunitária começaram a organizar um plano migratório para o rio Tiquié com um número de pessoas bastante reduzido, isso significa que “nos tempos primevos nosso ancestral era um só, enquanto outros se multiplicavam em número maior (José Maria Lima Barreto, 2010)”.

Para os *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* os primeiros locais de ocupação foi de *Nunrinha* (rio Turí), seguido de *Way Peeri* (Piracoara) e depois migraram para o rio Tiquié. Mas, no aspecto da descrição migratória dos sibs Tukano para o rio Tiquié ou da formação mitológica Tukano é notório e variante, uma vez que

cada um dos grupos apresenta seu caminho feito na canoa cobra grande, assim nosso grupo tem sua versão. Diante disso seria interessante também ouvir as pessoas que moram no rio Papurí pra ver qual é a versão deles a respeito dos Tukano que migraram para o rio Tiquié. Isso seria importante para ouvir o que eles têm a dizer, ou seja, dos Tukanos que estão no Papurí sobre a própria cobra-canoa, assim como o ponto de vista que eles têm em relação a nós Tukanos que moramos no Tiquié (Domingos Barreto, 2010, dado coletado informalmente no retorno da pesquisa de campo, inclusive, foi numa conversa tida no vôo de São Gabriel a Manaus).

Em muitas ocasiões a ocorrência da migração dos grupos Tukano está associada a atritos violentos. No caso do primeiro ancestral *Sararó Yuúpurí Búbera*¹⁰⁵ a descrição dos seus descendentes é que o mesmo tenha morrido pelo sopro do veneno (*dohoa weheha maha panra*) investido contra ele quando seu filho criança ganhou seu mesmo nome. Este segundo *Sararó Yuúpurí Búbera* (também morto por envenenamento) herdou além do nome toda idoneidade e sabedoria de seu pai. Tendo morrido o segundo *Sararó Yuúpurí*, repete-se a transmissão do nome e idoneidade, e o filho ainda pequeno passou a ser terceiro *Sararó Yuúpurí*. Este terceiro *Sararó Yuúpurí Búbera* com a morte do seu pai passou a viver sob a guarda do chefe maior dos Tukano *Yuúpurí Waúro*.

Mas o tempo passou e na 6ª geração *Sararó* (Cf. Genealogia do sib *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*), enquanto ainda viviam na casa de *Yuúpurí Waúro*, iniciaram o processo migratório, partindo para o rio Tiquié sob a ordem de *Pinrodiho* ou *Amon koho* (nome de benzimento). Esta, por sua vez, ficou responsável após a morte do pai pela integridade de seu irmão *Sararó Yuúpurí Búbera* (6ª geração). Acontece que, o pai *Sararó Yuúpurí Búbera* (5ª geração), enfermo passou o gênio de sua idoneidade para sua filha *Pirodiho* que herdou a sabedoria Tukana com a recomendação de no momento oportuno repassar para seu irmão *Sararó Yuúpurí Búbera* da (6ª geração¹⁰⁶) toda a idoneidade da sua linhagem. O menino se

¹⁰⁵ É de praxe que, conforme os integrantes do sib *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*, todos os ancestrais que firmariam os 35 sibs Tukano surgiram em *Pamunri Pe Poea Wii* (Cachoeira de Ipanoré, rio Waupés) onde culminou a transformação humana, enquanto criaturas do deus *Yepa Oākhē* e por terem surgido na segunda instância da criação divina (na primeira tentativa foram as cachoeiras que surgiram, tomando assim o privilégio da imortalidade que a princípio pertenceria a humanos) eram mortais que vivenciaram diferentes períodos de transformações marcadas pela viagem da Sagrada Canoa de Fermentação e em cada passo vivenciado nas Casas de Transformação.

¹⁰⁶ Conforme o *kumu* Luciano Barreto, “é por este motivo é que nossos benzimentos ou nosso *Munropax Uusétise* se reduziram como já afirmava o velho ‘inspeturo’ para meu finado pai *Kuriano*. Nesse caso o velho ‘inspeturo’ reconhecia que eles já cresceram no tempo em que a redução dos saberes Tukano já vinha se

tornou rapaz e ainda sob cuidados de sua irmã *Pirondiho* começou a pensar no processo migratório que os levaria para rio Tiquié (*K#rsá*).

Assim, seguindo todos os protocolos cerimoniais os *Sararó Yuúpurí Búbera* passaram a morar em sua casa (*Barsary Wii*) com seu grupo que já era de um número maior (Cf. os integrantes da 6ª geração do sib *Sararó Yuúpurí Búbera*). Em momento oportuno organizaram uma excursão pesqueira ao rio Tiquié, descendo precisamente em *Baya Pee* (buraco que produz ritual sonoro), atual Comunidade Santo Antônio (margem direita do rio Tiquié). Essa primeira excursão não passou de uma viagem de reconhecimento para as observâncias precisas sobre o novo lugar. Passado algum tempo houve a segunda excursão onde construíram uma casa e uma roça; assim como ocorreram retornos para queimação e plantio de manivas; cada atividade obedecendo ao tempo e cuidados precisos de sua efetivação.

Percebendo que tudo estava encaminhado resolveram então migrar para o rio Tiquié, além dos integrantes *Sararó Yuúpurí Búbera* vieram alguns *Nhahri Dii Pee* (Cf. Genealogia Tukana), só depois é que *Yuúpurí Waúro* soube da notícia de que *Sararó Yuúpurí Búbera* partira para *K#rsá* (rio Tiquié) e, bastante irritado, quis rever a partilhar dos diversos tipos de ornamentos de danças e rituais que havia feito com *Sararó Yuúpurí Búbera*. Foi assim que, se sentido traído, *Yuúpurí Waúro* enviou homens para resgatar os bens partilhados. *Sararó Yuúpurí Búbera* não estava mais só, tinha consigo um número maior, entre os quais *Ark#to* (que passaria a ser conhecido como “Inspeturo”), seu primo de temperamento fortíssimo que fez com que o grupo enviado por *Yuúpurí Waúro* retornassem arrependidos e de mãos vazias. Aqui merecem destaque alguns nomes que participaram dessa migração: *Pinrodiho* (morreu sem ter marido) e seu irmão *Sararó Yuúpurí Búbera*; seus primos: *Ark#to* (posteriormente se chamou Francisco, mais conhecido como “Inspeturo”)¹⁰⁷ e seu irmão *Seribihy* (Cf.

assolando por vários motivos e ao mesmo tempo reconheciam que o que faziam em seus tempos já não tinha comparação ao que se fazia no tempo dos seus ancestrais e que muita coisa era feira sem muita importância e fundamentação (Luciano Barreto, 2010)”. Em outras palavras, a idoneidade dos *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* sobre a arte do diálogo (*Uukunse e Munrop# Uusétise*) em relação a outros sibs Tukano custou vida de muitas ancestrais do referido sib e por isso seus integrantes nunca foram a grande números, é o que todos os *Sararó Yuúpurí Búbera* afirmaram quando estive em São Domingos Sávio.

¹⁰⁷ Koch-Grümbert (2005:296) em sua viagem realizada no noroeste amazônico relata parcialmente sua estadia nas proximidades da atual Comunidade São Domingos Sávio e em detalhe mostra a foto com o nome Inspetor Antônio (nome erroneo, quando se trata de Francisco) Tukano, na verdade, conforme o *kumu* Luciano Barreto, quando eu mostrei a foto, confirmou que se trata de *Ark#to* que passou a ser conhecido como Francisco e consequentemente “Inspeturo” que na foto aparentar estar com idade bastante avançada. Sobre “inspeturo” há muitas histórias de que o mesmo tenha passado muito tempo em diversos lugares como Rio de Janeiro, Belém a trabalhar com os “brancos”. “No tempo que meu pai Kuriano era menino chegava cartas para, ‘inspeturo’, que já tinha retornando até então, escrita por suas filhas que pediam para que fosse buscá-las. Seus sobrinhos, primos e irmãos sempre deram apoio para que fosse buscar suas filhas, mas ele sempre recusou dizendo: “eu não vou

Genealogia). Além destes, vieram alguns *Nhari Dii Pe* conforme anunciamos anteriormente. De *Sararó Yuúpurí Búbera* 6ª (sexta) geração nasceu *Eremundo Buu* (nome de benzimento, Tucunaré), marcando assim a 7ª (sétima) geração, que veio junto com seu pai como migrante para *Kursá* (rio Tiquié) ainda menino, além do seu primo *Seribihy* ou *Komen Yaí*. No entanto, só a linhagem de *Eremundo Buu* é que dará continuidade na formação do sib *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*, pois da linhagem de *Arkuto* (Inspeturo) e seu irmão *Serybihy* foi extinta, inclusive o próprio filho de *Komen Yaí* que se chamava *Aríke* (Henrique), sumiu na região do Solimões. É o que conta a história *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*.

Neste contexto *Eremundo Buu*, por sua vez, sobrinho de “Inspeturo”, por ser filho do seu primo *Sararó Yuúpurí Búbera* da 6ª (sexta) geração, teve dois filhos. O mais velho *Doé* (Antônio) e o mais novo *Arkuto Yaí (Mandú)*. Ambos são os ancestrais de todos os que hoje têm São Domingos Sávio como referência local do coletivo. É importante notar, a referência não está limitada ou condicionada à permanência no local. Não só aqueles que nasceram e hoje moram em São Domingos possuem tal referência, mas, sobretudo, muitos que nunca moraram lá e hoje vivem espalhados por muitos lugares distantes (São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel, Manaus, São Paulo, Cuba, etc.). E isso depende da transmissividade patrilinear sobre a localidade que remete aos princípios de identificação de um lugar e de pertencimento a um coletivo Tukano. Migrando para o rio Tiquié foi que os *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* estabeleceram-se em *Way Peeri* (atual comunidade Santo Antônio, rio Tiquié).

Tempos depois ou pode ser antes também, outros sibs Tukano, como *Haunsiro Põra* também migraram para o Tiquié e foram se estabelecendo nos lugares onde vivem nos dias de hoje. Além desses sibs, vieram também os *Ireminri Sararó* que ficaram no Igarapé Cabarí (acima da Comunidade São Domingos Sávio). Assim, os trajetos migratórios de Tukano para outro, ou ainda de um coletivo étnico indígena para outro, varia a descritividade sendo narrada por este ou aquela etnia indígena no rio Tiquié.

No caso do (s) *Ireminri Sararó*, tendo conhecimento de que seu irmão *Sararó Yuúpurí Búbera* (pai do *Eremundo Buu*) estava morando em *Way Peeri*, foi ao seu encontro e convence-o para que vá morar em suas proximidades, uma vez que naquele lugar tinha mais recursos (se referia a dois Igarapés, Onça e Cabarí, ambos com cachoeiras). Convencidos pela oferta os *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* resolveram se mudar para Cachoeira Periquito (Igarapé

Cabarí: *Mionha*)¹⁰⁸, e ainda antes de se estabelecerem na atual Comunidade São Domingos Sávio ocuparam diversos lugares, entre os quais *Kerkéro Poea* (Cachoeira Periquito), *Inmisa Boárima Piitó* (Boca do rio onde apodreceu uma tela de parí) e *Natáru Nhoa* (Ponta do Natal). Todas as mudanças ocorriam a partir da morte de um patriarca de grande importância ou mesmo um ente querido do grupo. É por este motivo, que o sepultamento ocorria no interior da casa comunal e para se reconstituírem, espiritual e emocionalmente, sentiam-se obrigados a procurar um novo lugar, mesmo que fosse a pouca distância.

São Domingos Sávio, portanto, não é o lugar aonde os ancestrais *Sararó Yuúpuri Búbera Põra* chegaram vindos do Papurí, mas que com o decorrer do tempo é que passaram a se estabelecer definitivamente ali. O lugar, portanto, passou a ser a localidade principal dos integrantes do coletivo (sib) hoje. Neste contexto, vejamos alguns elementos da ocupação sociológica contemporâneos na comunidade São Domingos que hoje, dada as devidas transformações, é conhecida também como o local da família Barreto. Nota-se, sobretudo, que o lugar de referência não se limita a um ponto fixo, mas a uma região construída com estruturas fundadas em um plano mítico de saberes e ações.

2.10 De Mionha Piito a São Domingos Sávio: aspectos da organização social

São Domingos Sávio, vimos, é o lugar atual dos *Sararó Yuúpuri Búbera Põra* que são reconhecidos hoje também como integrantes da família Barreto. Significa que, quando se refere aos *Yuúpuri Búbera Sararó Põra*, refere-se ao mesmo tempo aos Barreto e vice-versa. É o que se nota na identificação de cada integrante. Vimos também que antes de se estabelecerem em São Domingos Sávio os *Búbera Põra* passaram por diversos lugares. Mas é importante notar que os restos mortais de importantes ancestrais estão nas proximidades de São Domingos, inclusive *Sararó Yuúpuri Búbera* (6ª geração) e sua irmã *Pirodiho* (Cf. Genealogia do sib *Sararó Yuúpuri Búbera Põrá*).

¹⁰⁸ “Assim se separou do seu irmão menor do sib *Nhahri Dii Pe* que permaneceu em *Way Peeri* e seus descendentes hoje moram ainda na Comunidade Santo Antônio e em Maracajá. “Minha finada tia Sabéra (Cf. Genealogia do sib *Sararó Yuúpuri Búbera* em anexo) sabia disso tudo e dizia que moraram em *Way Peeri* por um longo tempo, mas ela falou pouca coisa, me disse uma vez: “foi justamente naquele lugar que nossos ancestrais desceram meu sobrinho”. A mesma se lembrava de pouca coisa, mas chegou a ver finado *Woo Ninho*” (do sib *Dii Pe* e que viera junto com *Sararó Yuúpuri Búbera* de *Way Peeri* (Piracoara, rio Papurí), como era conhecido, ainda morando no local onde desceram pela primeira vez no rio Tiquié (Luciano Barreto, 2010)”

Nos tempos de *Dóe* (Antônio, primeiro filho de *Eremundo Buu*) foram para *Mionha Piito buí* (acima da foz do Cabarí) onde em meados de 1906 o padre salesiano João Balzola batizou o lugar com o de Cabarí São Domingos. Tempos depois os Tukano *Pamo Põra* (hoje Família Pena) foram morar junto ao Tukano *Dóe* (nome de benzimento e também conhecido como Antônio, no caso se trata do avô do *kumu* Luciano Barreto). Mas por questões de desentendimentos *Doé* (Antônio) se desvincularem da convivência com os *Panmo Põra* para se instalar onde fica atualmente o cemitério. Neste mesmo lugar faleceram *Komé Yaí*, “Inspeturo” e Joanico (Cf. genealogia do sib *Sararó Yuúpuri Búbera Põra*).

Diante da debilidade de seu pai (Doe Antônio), o então Manoel Antônio *Yeparra* (2º filho de *Doé*, conhecido como *Kuriano*, o primeiro se chamou Joanico) se mudou para o lugar da atual comunidade São Domingos Sávio, onde fica nos dias de hoje o porto do senhor Tarcisio Barreto, e onde queremos chegar. Isso se deu em meados de 1930, período em que Antônio *Buú* (mais tarde Antônio Barreto) ingressou no internato salesiano.

Com o falecimento de seu pai *Dóe* (Antônio) e sua mãe Maria Antonia Monteiro (Tuyuka *Arko bayaroa*), Manoel Antônio *Yepara* (*Kuriano*) e sua família partiram para Acaricoara (Colômbia) quando o senhor Marcos Sierra, Xavier Sierra e Manoel Sierra (Tukano *Ireminri Sararó*) vieram buscar a família de Manoel Antônio *Yeparra* (*Kuriano*) para que fossem morar em suas proximidades. Ponciano (*Ireminri*, pai do Ovídio Barreto) morava junto ao seu sogro Tuyuka no rio Cabarí, outros *Búbera Põrá* como Francisco (Pacíco) e Belezário (Birí) acompanhavam a mãe junto aos Bará, isso depois do falecimento de seu pai *Yarka Yaí* (Mandú)¹⁰⁹. Assim, houve mais uma dispersão *Sararó Yuúpuri Búbera Põra* e como não se acostumaram em Acaricoara (Colômbia), Manoel Antônio *Yepara* (*Kuriano*) resolveu retornar novamente para suas terras passou a se instalar em *Natáru Nhoa* (Ponta de Natal, abaixo de São Domingos Sávio), onde começou a reunir seus irmãos (primos paralelos) Ponciano Barreto, Francisco Barreto e Belezário Barreto. Neste período, José Barreto, Amália Barreto, Ovídio Barreto e Raimundo Barreto ingressaram no internato salesiano, já em meados de 1940.

Vendo que o grupo se organizava novamente o senhor Manoel Antônio Barreto (*Kuriano*) resolveu fundar o atual lugar, onde fica hoje a comunidade São Domingos Sávio, aproximadamente em 1948/9. O líder, ou “capitão”, como passaram a chamar, era Antônio Barreto (filho de Joanico); o Vice-capitão e catequista, José Barreto (filho de *Kuriano*); e o animador, ficou sendo Francisco Mandu Barreto (Pacíco, filho de *Yarká Yaí*). Esse foi um

¹⁰⁹ *Mandú Yarka Yaí* (irmão menor de *Dóe*, ambos os filhos de *Doé*) é pai de Ponciano (com a primeira mulher, Desana), Francisco e Belezário (com a segunda mulher, Tuyuka).

marco importante para o grupo porque seus integrantes realizaram uma eleição para escolha de dirigentes que estariam envolvidos na organização e animação da comunidade. Assim, o antigo nome Cabarí São Domingos, batizado pelo Padre Balzola passou a ser conhecido como comunidade São Domingos Sávio. Nessas condições notamos o porquê de tantas mudanças a pouca distância de um lugar para o outro; de imediato podemos afirmar que o que levava a tomarem essas atitudes era as mortes, ou seja, quando um *Bayá* (mestre de música), kumu, yai ou chefe maior da casa e da hierarquia morria, todos os materiais de sua ornamentação artística era posto em seu ataúde para sepultamento, e conseqüentemente o grupo se sentia obrigado a se deslocar de um lugar para outro, mesmo que á pouca distância.

A comunidade em si passou por diversos momentos significativos de dispersões desde que foi fundada. Muitos saíram em busca de oportunidades para cidades como São Gabriel da Cachoeira, Manaus, São Paulo, Rio de Janeiro, Cuiabá, etc.; outros resolveram migrar para o território colombiano no momento oportuno da valorização da borracha em meados da década de 1960. São Domingos Sávio está no noroeste amazônico (alto Tiquié) e se limita a Leste com o rio Cabarí (onde vive um grupo de Tuyuka), ao Sul com o Distrito de Parí-Cachoeira, ao Norte com a comunidade São Paulo (onde moram alguns integrantes do sib Tukano *Merin Baya Põra*, também hoje conhecido como Família Bastos), e a Oeste com Igarapé Onça (neste rio existe uma comunidade Tuyuka). Ao Sul, o marco principal é *Erea Poea* (pequena cachoeira que divide com a turma de Parí-Cachoeira, precisamente os *Birinho Põra*)¹¹⁰; ao norte, o limite é *Yurk# Turtúro Duhiró* (acima da Comunidade Santa Rosa, onde mora atualmente um grupo Tukano *Pamo Põra*, conhecido também como Família Pena (Cf. Genealogia Tukana); à Leste, o limite é a Serra Bacaba, *Nhumung#*, na cabeceira do rio Cabarí); e, a Oeste, limita-se à cabeceira do Igarapé Onça e se estende a *Beranra Buá* (Monte das Abelhas, rio Castanho, ajusante do Tiquié).

Nos dias de hoje a nova geração *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* segue em dispersão, ao mesmo tempo em que um grupo continua morando em São Domingos Sávio, embora com isso é possível afirmar que o estilo de vida desses Tukano continua pautado pelos princípios da transformação, onde as mudanças seguem princípios que estruturam o pensamento e a práxis Tukano, ou seja, o ser Tukano *Búbera Põrá* enquanto afirmação étnica continua fluindo.

¹¹⁰ Os *birinho Põrá* são hoje conhecidos como Família Costa e em tempos idos tiveram muita proximidade com os *Búbera Põrá*, uma parte reside em Parí-Cachoeira, assim como estão dispersos também, inclusive um dos mais velhos do grupo, o senhor Prudêncio Costa, é meu visinho em Manaus, mora no Bairro São Francisco.

Nem todos vivem de roças e pescado como já foi um dia foi. Das casas comunais passaram a viver em unidades domésticas separadas fisicamente, casas nucleares que em conjunto constituem o que hoje chamamos de comunidades. Estas variações encontram fundamentos próprios e se estendem por outros planos da organização social. Além do nome de benzimento é conhecido também o nome de Batismo. Visto assim, podemos nos aproximar de modo mais adequado ao novo contexto e, sem menosprezar as mudanças, reconhecermos as continuidades.

Conforme informou o *kumu* Luciano Barreto a última maloca dos *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*, foi construída em *Natáru Nhoa* (Ponta de Natal) à margem esquerda do rio Tiquié, acima da Pedra de Rouxinol, abaixo da atual comunidade São Domingos Sávio. Em se tratando da maloca o *kumu* Luciano Barreto lembra que sua arquitetura segue orientações que acompanha o nascer e o por do sol. A parte da frente (*Barsáwi Diápoa*) se direciona para o nascer do sol e o fundo (*Duákaró*) para o pôr do sol. A estrutura da maloca é concebida como a do corpo humano com joelhos e mãos em terra, representando os quatros esteios principais da casa. Os caibros são as costelas; a porta de entrada, a face e o fundo da maloca as nádegas. Neste contexto, viver nas dependências de uma maloca era como viver no interior de um corpo humano.

Na vida cotidiana está tudo mudado no que diz respeito à arquitetura das aldeias, mas a vida ainda segue orientações antigas em São Domingos. Em outras palavras, antes, na estrutura das casas coletivas, logo na entrada em paralelo existiam *Sámunri Turkum* (salas de apoio). Espaço concebido especialmente para recepção de visitantes com um canto especial entre as duas primeiras colunas reservado para o diálogo cerimonial. No centro, um espaço livre que levava às duas colunas do fundo, onde homens escolhidos se situavam. As mulheres visitantes ocupavam o lado direito, enquanto que anfitriãs à esquerda. Todas com funções cerimoniais específicas em acordo com o cerimonial. Os lados da maloca podem ser pensados em termos primários e secundários, os primeiros ocupados pelos donos da casa que eram dançarinos (*kapiwaya*), e os secundários pelos visitantes. Esta forma de ocupação, portanto, se dava em ocasiões cerimoniais com a presença dos visitantes. Os visitantes mais frequentes do grupo Tukano em São Domingos Sávio eram os Tuyuka, no caso dos *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*, em especial os Tuyka do Igarapé Onça.

Em *Natáru Nhoa* (Ponta de Natal) o chefe era *Kuriano (Yapanra)* e o segundo chefe era seu primo paralelo Ponciano (*Ireminri*). No cotidiano, cada núcleo doméstico tinha seu espaço marcado por um fogo e também tinha um espaço reservado (*Turcúm*), onde mantinha seus bens como farinha, cesto de beijú, panela de quinhapira, giral para defumação, cigarro e

padú, entre outros utensílios de uso particular e coletivo. No centro um espaço comum aos homens onde guardavam ipadú e forquilha de cigarro e um fogo coletivo para as mulheres. As refeições diárias eram de suma importância para a vida de uma maloca e estava na responsabilidade do chefe promovê-la. Em geral cada núcleo doméstico, formado pelo casal e seus filhos, tinha seu espaço privativo reservado. Quanto ao contexto externo, o espaço mais importante era a roça comunal que pertencia diretamente a todos os residentes, seguindo os mesmos preceitos da divisão interna da maloca, isso é, com espaços também reservados para unidades menores.

A transição da maloca para as comunidades, embora revele mudanças radicais impostas muitas vezes com rigor e intolerância pelos missionários, vista de perto, guarda elementos estruturais importantes, uma vez que passou a existir o capitão, o catequista e o animador, todos responsáveis pela comunidade, em termos espirituais e sociais. Nesse caso, o capitão passou a ser responsável pela conduta da organização social na comunidade, o catequista era o responsável pela vida espiritual (católica) e o animador passou a ter responsabilidade para as outras atividades esportivas e organização das festividades.

Com esta pequena descrição, mesmo que limitada, percebe-se mudanças expressivas no contexto arquitetônico e na arquitetura social dos coletivos, ao mesmo tempo é notável como a metáfora do corpo humano ainda pode ser observada nos novos tempos e espaços. O que antes era a casa comunal, agora é a maloca da comunidade. Lugar de todos em tempos atuais, a maloca é a forma convencional de seguir com as transformações em acordo com as invenções e inovações da história. E todas as formas da mudança são apreciadas e buscadas por todos em todos os sentidos.

trabalhamos com a comunidade, com a escola e também nos reunimos para rezarmos juntos aos Domingos, sempre na esperança de uma vida boa para nossos filhos e que um dia sonhamos que nossos filhos se formem bem através dos estudos, e isso será uma satisfação enorme para todos nós. É com esta expectativa que temos nossa escolinha, para que nossos filhos estudem para nos ajudar, para nos dar forças e isso é um motivo de alegria e satisfação para nós (capitão Otávio Barreto, São Domingos Sávio, Junho de 2010).

Essas convicções passam a delinear um entrelaçamento bastante significativo como a importância de uma escola na comunidade, visando não só questões de interesses exógenos como leitura e escrita, mas como motivo de sustentabilidade da própria existência do coletivo. Uma forma de “domesticação do mundo dos brancos”, como se observa em muitos outros casos de encontros interculturais (Sahlins, M., 2007; Albert & Ramos, 2002). Trata-se, assim, de especificar a forma e o conteúdo desses novos impulsos históricos que devem ser

articulados aos princípios estruturais Tukano. Noutros termos, uma mudança controlada que não coloque em questão as condições diferenciadas da existência Tukano.

Como vimos acima, transformações são princípios Tukano instituídos desde a origem. Nesse contexto, a escola passou a ser um equipamento importante para a vida em uma comunidade hoje, e essa importância está associada às possibilidades que ela abre para novas transformações:

nós continuamos vivendo aqui com muita coragem, mas vendo que a situação só queria piorar nos reunimos para traçar propostas que pudessem nos dar mais segurança e assim é que pensamos na implantação da nossa escola para nossos filhos aqui. Isso foi pensado porque nós temos nossas esposas, e filhos que estão crescendo, que precisam de uma escola, e nós também muitas vezes não temos condições de levar para outros lugares e isso seria injusto com a nossa comunidade mesmo, pois, se colocarmos nossos filhos para estudarem em outros lugares a comunidade aqui ficaria totalmente abandonada, essa foi a nossa iniciativa. Por exemplo, lá em Pari-Cachoeira tem escola, lá é bom sim, sem dúvida, mas quando agente pensa bem, Pari-Cachoeira está tirando todas as pessoas de suas comunidades, ou seja, devido seus filhos muitas famílias se mudam pra lá e acabam abandonando suas próprias comunidades (professor Narciso Barreto, São Domingos Sávio, Junho de 2010).

É claro que a escola trás um desafio direto à continuidade quando expressa a possibilidade de “ser alguém na vida”. Mas a escola também expressa novas possibilidades para a organização da coletividade. Hoje um pai Tukano não está preocupado apenas que seu filho se torne um bom pescador, caçador, trabalhador, enfim, um bom pai. Ele espera que seu filho seja “alguém na vida”, isso é, um bom professor, advogado, médico, etc! Mas, ao mesmo tempo, olhando para a mesma história podemos situar também as escolas Tukano e Tuyuka, por exemplo, preocupada com a “educação indígena” diferenciada.

Estampa orgulho no novo rosto de muitos Tukano nas comunidades no alto Tiquié por possuírem escola (diferenciada). Temos aqui um motivo bom para pensar na “reificação cultural”, considerando o processo de transmissão de saberes (que são maiores do que os educacionais) onde podemos destacar novamente o momento na maloca e o momento na comunidade. A história das transformações ganha amplitude e podemos situar todas essas mudanças em contexto de continuidade, não apenas rupturas. Desse modo, o processo de transmissão de saberes, que nos permite situar as mudanças está para além dos muros da escola. Vejamos mais um exemplo, a partir dos contextos que de modo geral podemos chamar de festas.

Organizar uma festa no tempo da maloca era algo diferente. Sem dúvida. Mais uma vez a diferença do antes e depois se torna explícita e compreensível em uma estrutura de continuidade. Do mesmo modo, não são menos explícitas certas continuidades quando olhamos para certas ocasiões como: *Poori N̄n̄m̄* (festa de oferecimento), *Barsáwi Darerí*

N̄n̄m̄ (inauguração da casa comunal/maloca), *heriponra barserí n̄n̄m̄* (benzimento do coração de uma criança); etc. São exemplos de festas em que se nota o *barsâmori* (música cantada pelos homens na dança de *kapiwayá*), onde se faz necessário a presença de um convidado importante, com divisões de papéis e tarefas coletivas específicas. É importante perceber esses momentos ganhando novas formas e ao mesmo tempo, mantendo certas convenções. Sejam eles realizados nas comunidades do alto Tiquié ou em Manaus, como foi o caso do meu próprio filho.

Todavia, há muitos desafios, pois, os mais velhos hoje costumam lembrar o passado associando aos bons tempos onde eram os protagonistas das festas e hoje seus filhos já não têm tanto interesse pelos seus conhecimentos. Isso talvez seja um dilema eterno entre gerações. Passemos para uma questão que nos remete de modo mais pontual a outra questão, digamos, mais tukana.

2. 11 Barséke Wamé: nome de benzimento

Barséke wanmé é um sinônimo possível para a construção Tukana dos benzimentos. Está associado, por exemplo, à representação efetiva de um “batizado”, uma vez que ao nascer toda criança recebe um nome dado por um determinado benzedor.

Em tempos idos, mas não muito, *heriponra barserí n̄n̄m̄* ou *heriponra darerí n̄n̄m̄*¹¹¹ (tradução livre, “dia do batismo Tukano”) era um momento importante, pois, tratava-se de uma das raras ocasiões em que um benzedor transmitia seus conhecimentos. Hoje eles ainda acontecem e segue as mesmas orientações hierárquicas, transformadas como tudo mais, estabelecida por grupos de linhagens (sempre patrilineares) e geração. Desse modo, articulando coletivos Tukano como os mitos assinalam, como a história e as etnografias revelam, como muitas trajetórias pessoais contemporâneas ilustram (a minha própria).

¹¹¹ *Heriponra*: coração; *barserí n̄n̄m̄*: dia de benzimento/ *heriponra*: coração; *darerí n̄n̄m̄*: dia de molduramento.

Vejamos, em linhas gerais, outro exemplo onde o problema colocado expressa a mudança e a continuidade, o antes e o hoje, a teoria e prática em contínuas transformações¹¹². Aconteceu com uma Tukana que se casou com um homem Tariana e só tiveram filhas que nasceram em contextos urbanos de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira. Os familiares do seu marido migraram para uma comunidade (Taperera) abaixo da cidade de São Gabriel da Cachoeira há muito tempo vindos do alto rio Waupés e com o decorrer do tempo passaram a falar apenas a Língua Geral (nhengatu). Desta forma, suas filhas passaram a falar apenas Língua Portuguesa. Nesse contexto observou a mulher:

eu sou casada com um homem tariano, mas só que ele só fala português e não tem conhecimento da sua cultura. Quem benzeu minhas filhas foi meu pai que é um Tukano, papai não sabia como era a cultura tariana, a gíria (linguagem) para benzimentos, aí ele benzeu como se fossem da tribo tukano, assim elas têm coração de benzimento da tribo tukano, mas aí elas pertencem à tribo tariana né. Minha filha Tatiana disse: “mãe, papai não ensina nós falar língua tariana”. Eu respondi pra ela: Mas como é que ele vai ensinar se ele não sabe também? Ela disse, “nós vamos ficar tukano já”; isso deu problema na escola quando vieram perguntar da etnia de cada aluno (a). Eu acabei dizendo que iria ficar assim mesmo, mas a escola não permitiu e disseram que mesmo que o pai não saiba falar a língua tariana elas pertencem à tribo tariana. Assim, o espírito delas é tukano, no coração todas são tukana. Minha primeira filha, por exemplo, tem como nome de benzimento *Pinroduhigo* que é também meu nome, a segunda se chama *Yepário* e terceira se chama *Diatoho* e quarta filha se chama *Yusío* (Neuza Barreto, São Gabriel, Junho de 2010)

Devido às linhagens patrilineares as situações contrárias ao caso de Neuza, isso é, quando um homem Tukano se casa com outra mulher qualquer, o fato não causa problemas. É mais um bom lugar para destacarmos mais uma vez as continuidades nas mudanças (cf. Lasmar, 2005). É importante lembrar que São Gabriel da Cachoeira é uma cidade, de fato (e de direito) diferenciada na República do Brasil. Possui uma língua indígena oficialmente reconhecida e os povos indígenas há bastante tempo ocupam as funções administrativas de modo geral, articulando a política e a economia no Município. Novamente minha própria biografia pode ajudar a aprofundarmos no ponto. Observou o *kumu* Luciano Barreto:

acontece que minha nora Jussara é branca, ela é de Manaus. Com isso, resolvi benzer o coração dela também (*koore heriponra darekawun maha*) para não haver problema. Por isso, transformei o coração dela conforme nossos costumes e ela passou a ter um coração (espírito) diferenciado. Mas isso não faz com que ela deixa de ser branca, apenas foi um modo de familiarização. Agora, se uma de nossas filhas se casasse com um homem branco aí sim seria difícil. No caso do meu neto João Carlos, embora que sua mãe seja branca, e por ele ser filho do meu filho, cumpri todas as normas de benzimento que ele tem direito, e por ele ser homem usei toda sabedoria que tenho para cuidar dele através dos meus benzimentos, mesmo que ele tenha nascido na cidade. Mas eu falei para o meu filho que orientasse João Carlos desde

¹¹² Do ponto de vista antropológico o trabalho de Stephen Hugh-Jones (2002) faz uma reflexão fundamentada para a “nomenclatura no noroeste amazônico”, e sua descrição ilustra ainda que todo indígena no noroeste amazônico tem três nomes: nome de benzimento, apelido e um nome estrangeiro.

pequeno pra dizer que somos Tukano, pra dizer onde é que estão nossas terras, falar pra ele sobre a nossa comunidade, sobre as terras dos nossos pais e avôs, são essas coisas que pedi pra que meu filho tivesse atenção. Isso, porque, os meus filhos embora não tendo nascido na nossa comunidade São Domingos Sávio, mas reconhecendo que os pais nasceram em São Domingos reconhecem São Domingos Sávio como local de sua propriedade. Isso não está errado, eles estão dizendo coisa certa, podem até não terem nascido em São Domingos, mas se criaram lá; talvez outras pessoas não pensem como nós, mas pra nós é isso (Luciano Barreto, São Gabriel da Cachoeira, Junho de 2010).

Enfim, escola, festa, nomes, benzimentos e lugares são alguns fenômenos importantes que nos permitem assinalar as formas particulares dos Tukano, de modo geral no alto Rio Negro. E assim, nos permite estabelecer as mudanças em acordo com certos princípios. Isso também pode ser observado em termos das relações de troca matrimoniais. Vimos, era comum uma forma de relação denominada *utamonse* associada às trocas matrimoniais estabelecidas pelo rapto de mulheres. Hoje isso não acontece mais, no entanto, é importante notar que os grupos vinculados pelas trocas matrimoniais ainda se pautam muitas vezes nessas parcerias, mesmo que não mais na forma dos modelos ideais. Mas vejamos alguns detalhes do último *utamonse* que tive notícia envolvendo os *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* por volta dos anos de 1950/60.

Os integrantes do sib *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* de São Domingos Sávio estavam em uma ocasião em terras Tuyuka e Bará nas cabeceiras do rio Tiquié e participavam de uma festividade tradicional promovida pelos Tuyuka. Francisco Barreto (Pacico como era conhecido) de São Domingos Sávio já estava no lugar antes mesmo da chegada dos seus parentes. Fato é que, em certo momento, os Tukano *Kuriano* e seu primo Ponciano resolveram procurar ou firmar o matrimônio de um dos seus integrantes, Francisco Barreto (Pacico, já falecido) com Catarina Borges (Tuyuka, ainda viva). O problema é que a mulher escolhida estava comprometida com um homem de outra etnia (Bará), quando na ocasião começou a atrair os olhos do Francisco Barreto (Pacico), ou que o processo de relacionamento já estaria acontecendo há algum tempo. O resultado acabou envolvendo fortemente os princípios de uma velha ordem. Velha e atual como podemos acompanhar nas palavras de um dos protagonistas, protagonista este que é conhecido como kumu Luciano Barreto:

eu era pequeno ainda, estávamos participando de uma festa junto à moloca dos Tuyuka onde moravam parentes da minha mãe (Luiza Borges), estavam também muitos Bará. Na verdade aconteceu no dia que iríamos retornar a São Domingos Sávio quando de repente meu pai Kuriano se levantou e começou a falar que iria levar a jovem Catarina, no meio daquela multidão, dizendo que ela iria com ele para ser esposa do seu irmão Francisco (pacico). Eu estava com medo, porque, enquanto eles eram muitos, o nosso grupo era menor, só era meu pai Kuriano e meu tio Ponciano (Cf. genealogia), eles eram pajés respeitados. Meu pai falava como se estivesse gritando fortemente com os Tuyuka e Bará que não estavam concordando, porque, ela já era uma mulher comprometida, mas mesmo assim, enquanto meu pai enfrentava

com suas fortes palavras meu tio Ponciano foi até o fundo da maloca puxar Catarina para levar pra fora, ela estava deitada na rede quando meu tio Ponciano começou a puxá-la, ele era bem magrinho, enquanto que o filhinho dela chorava muito. Demorou um pouquinho pra ela sair com meu tio Ponciano que no meio de muita gente foi levando pra fora. Por outro lado, tinha alguns Tuyuka que concordavam, enquanto que os Bará não estavam de acordo. Em certo momento Catarina começou a desabafar com os seus parentes Tuyuka, ela dizia que assim como apoiavam para que ela fosse com os Tukano também deveriam ajudar em muitas coisas que ela precisaria como tipiti, peneira, aturá, e ela chorava muito. A cena que me vem em mente é sempre o meu tio Ponciano bem magrinho levando Catarina para fora da maloca. Foi assim que meu pai Kuriano e meu tio Ponciano conseguiram encontrar uma esposa para o meu tio Francisco Barreto (pacico), mas não demorou muito, pois, no meio da viagem já vinham sentados no mesmo banco da canoa, acho que já tinha alguma coisa entre eles, até porque meu tio estava morando por lá há algum tempo. Só sei que isso ainda causou rivalidade entre os nossos pais (Kuriano e Ponciano) e os Bará. “inclusive eu e meu irmão (primo paralelo) Ovidio quase morremos porque os Bará investiram contra nós, mas nossos pais também eram preparados, por isso com seus benzimentos é que fomos curados, na verdade até hoje tanto ele como eu ainda continuamos sentindo a dor de reumatismo. Concerteza os Bará também tenham adoecido, porque, nossos pais (Kuriano e Ponciano) também eram pajés e tinham muitos conhecimentos (Luciano Barreto, 2010).

Percebe-se que *utamonse* não surge como um fato obrigatório para a mulher, mas sim que se constitui a partir de um consentimento em que ambos envolvidos (homem e mulher, e grupos relacionados) se conhecem e, de certo modo, planejam o matrimônio, no caso, ela como mulher Tuyuka e ele como homem Tukano. Outros encontram suas futuras esposas bem mais distantes e muitas vezes contrariando o modelo ideal quando começaram a existir os incestos étnicos. *Utamonse* é uma forma de aproximação entre grupos afins (homem e mulher que sejam de coletivos diferentes). Como vimos cima, para os *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* o ordenamento hierárquico se deu por ação mítica ocorrida em *Pamunri Pe Poea Wii* (cachoeira de Ipanoré, rio Waupés) de onde emergiu o ancestral *Sararó Yuúpurí Búbera*. Este, por sua vez, formou o sib hierárquico *Sararó Yuúpurí Búbera Põra*, a partir do qual o processo de trocas matrimoniais se instituiu com outras etnias indígenas.

Pamunri Pe Poea Wii (Cachoeira de Ipanoré, rio Waupés) é o lugar onde os Tukano localizam o início do processo de organização hierárquico entre os diferentes sibs Tukano em especial. Como vimos esse ordenamento estabelece diferenças em um plano englobante que pode ser pensado em termos de *marsa kurári* (a continuidade da fila de irmãos ancestrais que saíram da Canoa de Transformação), como também em unidades menores definidas em termos de *darseá kurá* (a descontinuidade da mesma fila de irmãos ancestrais que saíram da Canoa de Transformação). Ao mesmo tempo, o princípio hierárquico estabelece diferenças mais restritas a unidades menores que nos remetem aos termos das relações interpessoais¹¹³.

¹¹³ *Mamí* (irmão maior), *nihan* (irmão menor), *meem* (tio), *mee kuhum* (sobrinho); *y# mamí markum* (filho do meu irmão maior), *y# mamí ponra numia* (filhas do meu irmão maior) ou *markon* (ou filha), *y# kahabihira* (termo usado para dizer meus irmãos menores), *y# kahabihira numia ou numion* (minhas irmãs menores, mas se

Em geral, o conteúdo que estamos apresentando aqui em termos da etnografia pode não ter muito significado neste exato momento, mas penso que vai ser uma das melhores fontes para se estudar a cultura Tukana, assim como pode ser desconstruído e reconstruído teoricamente para fortalecimento da cultura Tukana em prática, ou pode ser que não também.

2. 12 Novas migrações e retornos

nossa comunidade não acabou. Nós continuamos vivendo com nossas famílias mesmo que muito de nossos irmãos, primos e sobrinhos tenham nos deixado para morar em outros lugares. Uns vão para passar um tempo e retornam, outros nunca mais retornaram, mas estão sempre em nossos pensamentos e de vez enquanto chegam notícias de que querem vir morar na comunidade novamente (capitão Otávio Barreto, São Domingos Sávio, Junho de 2010).

Em geral, o efeito migratório dos *marsa kurári* (grupos étnicos) do noroeste amazônico vem acontecendo desde tempos remotos, como vimos nas narrativas míticas. O fluxo constante desse fenômeno foi se concretizando no tempo e no espaço e expressando períodos históricos distintos que podemos notar em termos de fusão e fissão, aglomeração e dispersão¹¹⁴.

Para um Tukano deixar a comunidade, de certa forma, é se dispor a enfrentar duras conseqüências, entre outras não ter um lugar para fazer a roça, tirar madeira, pescar etc. Essas atividades são importantes para a sobrevivência, mas não só. Elas estão associadas a outros aspectos importantes da vida.

resume em *numion*, é o mais utilizado), *panra mahakon* (filha do primo/paralelo, nível: irmão maior e irmão menor), *panra mahakun* (filho do primo/paralelo, nível: irmão maior e irmão menor), *yɥ mámio pōra* (filhos (as) de irmã maior considerada por um homem, nesse caso são primos afins, ou seja, filhos de uma mulher Tukana com um homem de outro grupo étnico); *wameon* (tia paterna); *yɥ paranmi* (meu neto), *yɥ paranmera numian* (minhas netas); *mungō* (tia, mas aquela mulher que não é Tukana, geralmente pode ser uma mulher Tuyuka casada com um Tukano, etc!); *wameon koho* (avô Tukana, pode ser irmã/prima de um avô Tukano), *Maum* (mãe Tuyuka), *maankoho* (formas de dizer avó a uma mulher Tuyuka no caso), *parkũho* (da linhagem do avô paterno); *barsukun* (primo cruzado), *barsúko* (prima cruzada), *penhũn* (cunhado), *parko pōra* (primos), *parko panũmmũ* (tio materno), *peesú* (sócio, mas a expressão se efetiva quando dois homens (Tukano de sib diferentes) tem como esposas duas mulheres (Tuyuka) que são filhas de um mesmo pai (Tuyuka) e de uma mesma mãe, no caso pode ser uma Desana).

¹¹⁴ O trabalho de Bernal (2009) mostra a dinamização ocorrente entre os indígenas que saem de suas aldeias para residirem na cidade como Manaus, num evento de “processo de reconformações das identidades”.

nós vivíamos bem na nossa comunidade São Domingos Sávio, com danças de kapiwaya e festas de oferecimento (*poosé*), trabalhávamos na roça, plantávamos maniva, era assim que nos sustentávamos. Mas enquanto vivia em São Domingos é que comecei a conhecer o meu futuro marido com quem vivo hoje. Ele é Tuyuka, assim eu fui morar na comunidade dele na Fronteira (Brasil/Colômbia). Tempos depois seguimos para Mitú (cidade colombiana) em 1998, mas como estava havendo conflitos entre os guerrilheiros (FARCS) e soldados (militares do governo) nós resolvemos retornar novamente, mas não para permanecer em nossa comunidade. resolvemos vir morar em São Gabriel. Eu penso em retornar à minha comunidade, mas meu marido não pensa assim, porque nos acostumamos a viver por aqui também com nossa família e com certeza se retornássemos para nossa comunidade encontraríamos muitos desafios, pois, as comidas e outras coisas por lá são difíceis e quando têm é caro também. É pensando desta forma que estamos morando hoje aqui, claro, continuamos nos sustentando com as nossas roças (Lucimar Rezende Barreto, São Gabriel da Cachoeira, Junho de 2010).

penso que é importante você ser e sentir-se como membro de uma tribo (um grupo étnico). Eu sou Tukana, isso porque nossa origem vem dos nossos pais, vem dos nossos avôs Tukano. Hoje, a maioria (pessoas) estão acordando através da FUNAI, através de estudo mesmo; através de faculdade eles querem saber qual é sua etnia, mesmo pra trabalhar na Foirn, na Funai ou pra qualquer coisa a pessoa tem que estar por dentro sobre a importância de uma etnia, assim como saber falar também sua língua” (Telma Barreto, São Gabriel da Cachoeira, Junho de 2010).

eu queria conhecer muito Manaus, isso porque, pra gente que morava no interior era novidade, por este motivo é que saí de São Domingos para São Gabriel, só depois é que vim a Manaus para trabalhar na casa de família aprendendo fazer as coisas, hoje ainda sou doméstica. Tempos depois conheci uma pessoa (marido) e me ajuntei com ele, até hoje eu “to junto” e agora eu tenho minha família, tenho minhas coisas, minha casa (Maria Leda Barreto, Manaus, Março de 2010).

em 1997 eu entrei no movimento da Associação de mulheres indígena do Alto Rio Negro (AMARN), também entrei no movimento da Coordenação Indígena da Amazônia Brasileira (COIAB), ajudei lá, trabalhei durante quase oito anos e atualmente trabalho na secretaria estadual dos povos indígena (SEIND), como gerente de atenção às mulheres indígenas. Mas nunca esqueci dos meus parentes e do meu lugar de origem, para onde um dia eu ainda penso voltar (Miquelina Barreto Machado, Manaus, Maio de 2010).

eu pretendo retornar à minha aldeia, mas só que agora, por um lado, a questão não é simplesmente retornar à aldeia, é você contribuir com sua própria cultura na forma de melhorar as condições de vida. Aqui eu tenho acesso pra falar com governador, deputados e com outras autoridades para que possam ajudar em ações das políticas públicas para população indígena, coisas que não poderia fazer estando na aldeia. É esse outro motivo que deixa permanecer dentro da cidade. Minha ideia é retornar numa boa para aldeia, tranquilo, sabendo que cumpro com meu dever enquanto cidadão ao meu povo. Eu tenho essa ideia, eu preciso nesse momento criar condições pra eu manter, pra manter a minha família e meus filhos estudarem, sem esquecer esse lado cultural (Estevão Lemos Barreto, Manaus, Maio de 2010).

O “retorno à comunidade” implica em um modo de vida diferente. Fazer sua casa, sua roça, construir sua canoa, armar seu caniço de pesca, criar seu cachorro para ser caçador, fazer caxiri e convidar outras comunidades para festejos, fazer seu remo, seu matapí, sua armadilha, coletar folhas de coca para fazer seu ipadú ou andar na mata atrás de frutas. Isso é importante. Penso que o “retorno” que está em jogo é do conhecimento enquanto instrumentalização Tukano para um modo de vida. Geralmente quando se fala de conhecimento Tukano vem em

mente a forma de vida que foi se constituindo de geração em geração, suas práticas e modo de se organizar enquanto um coletivo. Mas também, a vida tradicional continua fluindo nos tempos de hoje com o modo de vida organizada pelas pessoas que hoje vivem em sua comunidade local ou mesmo fora dela. Todos esses relatos me levam a pensar isso.

São muitas coisas, como se nota, todas elas apontando para um constante processo de transformação onde cada novo conteúdo não se concebe senão depois de ser inserido em uma forma particularmente tukana.

APONTAMENTOS FINAIS

se esta obra lograr êxito, devê-lo-ei, em grande parte, à grandiosidade do assunto; no entanto, não creio que me haja faltado o gênio. Quando vi o que tantos homens notáveis... escreveram antes de mim, admirei as suas obras, porém não perdi a coragem. E (...) disse: e eu também sou pintor.

Montesquieu

Penso que fazer etnografia na região do Alto Rio Negro, noroeste amazônico, considerando as muitas e importantes obras já pintadas por vários etnólogos, é um exercício que me remete ao pensamento de Montesquieu, colocado na epígrafe acima, aliás, penso que se trata ainda de uma situação muito particular de um etnógrafo.

Sendo assim, tratar da noção de cultura pertinente ao material em foco e das sugestões construídas pela etnologia sobre unidades sociais indígenas do noroeste amazônico exige um esforço imenso. Poderíamos situar alguns pontos selecionando as contribuições de Marshal Sahlins (, 1997, 2007), Manuela Carneiro da Cunha (2009) e Roy Wagner (2010), bem como, os estudos consagrados de antropólogos que trataram, direta ou indiretamente, das unidades sociais na região do Alto Rio Negro, entre outros, Sorensen (1967), Jackson (1983), Hugh-Jones (1979), Kaj Arhem (1981), Lasmar (2005), Andrello (1996, 2004 e 2006) e Cabalzar (2000, 2005 e 2006) que me antecederam como pintores da etnografia na região do noroeste amazônico, cada um buscando o esforço da descrição etnográfica.

Por outro lado, reconhecemos que o alto grau de complexidade apresentado pelos sistemas sociais do alto rio Negro sempre apresentou grandes desafios para os etnólogos, sobretudo, quando o ponto foi definir as unidades sociais. Se olharmos para as denominações utilizadas em busca de limites sociais percebe-se uma multiplicidade de termos e noções se sucedendo. Ora a noção de “tribos” (Goldman, 1963), ora de “grupos exógamos” (C. Hugh-Jones, 1977 & 1979), ora a de “grupos lingüísticos” (Jackson, 1983), “nexos” (Cabalzar, 2000), todas elas buscando descrever as unidades sociais. Autores como C. Hugh-Jones (1979) e Jackson (1983) definiram a noção de “fratrias” em referência às unidades sociais formadas por grupos exógamos, pois, segundo eles nem todos os grupos exógamos podem trocar mulheres em consideração e prevalência do sistema de parentesco. Estudos posteriores, seguindo as orientações de Viveiros de Castro (1993, 2000 e 2002b), estabeleceram uma

revisão do alcance do parentesco para o entendimento das unidades sociais na Amazônia e, de certo modo, para o rio Negro.

De outra forma, falou-se ainda que os tukanos ocupam a “área cultural do Alto Rio Negro” (Berta Ribeiro, 1995, p. 17), com caracterizações de um sistema de troca de bens e de especialização artesanal que funciona como mecanismos de diferenciação cultural e de laços de dependência recíproca (Chernela, 1983). Do ponto de vista histórico podemos constatar que a região em foco foi abordada de modo privilegiado, destacando entre outros autores Ramos (1980); Oliveira (1983) Meira (1994 e 1996); Wright (1991, 1992a, 1992b), que abordam em larga escala o processo de contato entre os diversos coletivos no Alto Rio Negro, desde o século XVII.

Essa questão já tinha sido notada nos trabalhos de Koch-Grumberg (2005), quando este fez viagem de dois anos entre os indígenas do noroeste amazônico, o qual relata a presença de missionários e comerciantes que, na ocasião, detinham “domínio espiritual” e despejo da mercantilidade pelos quais os indígenas eram subordinados por questões da necessidade material e transcendência escatológica.

Segundo Lasmar (2005:29) “os primeiros contatos dos brancos com os grupos indígenas do rio Negro foram estabelecidos a partir de meados do Século XVII”. Em outro momento, abordando os estudos de gênero, Chernela (1984, 1993) e Lasmar (2005), referem-se à figura e a posição social da mulher no Uaupés e em São Gabriel da Caxoeira, respectivamente, destacando com isso a migração das comunidades ribeirinhas para cidade, em especial, onde se encontra diversos grupos indígenas e não-índigenas. Neste contexto, a imagem representada pela mulher aproxima-se do padrão, remetendo-nos ao que Cabalzar (2000) denominou de “nexos endogâmicos”. Unidades constituídas por grupos residenciais próximos que estabelecem relações econômicas, políticas, rituais e matrimoniais estreitas. Aspectos estes, vale notar, que já haviam sido anunciados por Arhem (1981).

Todavia, sabe-se que a etnologia no noroeste amazônico, além do mapeamento geográfico, construiu um campo de reflexão teórico significativo que, de uma forma ou de outra, procura dar interpretação geral aos grupos étnicos residentes na região do alto rio Negro. Certamente, há proximidades formais das culturas indígenas que se expandem ou se desenvolvem da particularidade e coletividade, porém, cada grupo tem sua trajetória transformativa no sentido cultural e social que lhe é específica. Assim, é difícil uma interpretação homogênea da formação cultural do noroeste amazônico, pois, cada grupo tem seu ponto de vista quando o assunto é cosmogonia, etnogenese ou etnohistória.

Em linhas gerais essas teorias nos remetem a possíveis unidades sociológicas (clãs, sibs, fraternias, comunidades, nexos, etc.) construídas pelos estudos etnográficos na região. Como já observamos, construindo certo “olhar” (antropológico) que nos remete às estruturas sociais em foco e suas transformações históricas em curso. O que se nota, é a dificuldade que esses conceitos têm para dar conta das ações e relações dos grupos indígenas na região. Não significa dizer que eles erraram, mas de algum modo, suas teorias também devem ser situadas no tempo, no lugar, na pessoa coletiva (do narrador).

Retomemos o que foi anunciado na epígrafe de Montesquieu e ao longo desta dissertação. “Quando vi que tantos homens notáveis... escreveram antes de mim, admirei as suas obras, porém não perdi a coragem. E (...) disse: eu também sou pintor”. Neste contexto, se meus esforços puderem abrir espaço para mais um tom, uma nova pincelada, uma nova cor a este mosaico de obras importantes e expressivas para o discurso antropológico, dou por encerrado e cumprido com minha parte. Por fim, quero concluir constatando que tudo que reuni ao longo desse trabalho foi muito maior do que pude expressar nesta dissertação. Estou disposto e interessado em levar tudo isso adiante e, como já notei, espero que sirva de estímulo a muitos outros colegas para que juntos possamos levar adiante o exercício do conhecimento em suas múltiplas formas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALBERT, B., & RAMOS, A. (org). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazonico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ANDRELLO, Geraldo. “Área Indígena Alto Rio Negro renasce das cinzas”. In: Povos Indígenas no Brasil 1991/1995. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.

ANDRELLO, Geraldo L. *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*. Campinas, SP, 2004 (tese de doutorado).

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: Transformações e cotidiaando em Iauaretê*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI, 2006.

ARHEM, K. *Makuna Social Organization*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1981.

BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas / Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

CABALZAR, Aloísio (org.). *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

CABALZAR, A. & RICARDO, Carlos Alberto (editores). *Povos Indigenas do Rio Negro: Uma introdução à sociambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo: ISA-Instituto socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM; FOIRN - Federação das Organizações indígenas do Rio Negro, 2006.

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

COSTA, Mauro Gomes da (org.). *A ação dos salesianos na Amazônia*. São Paulo: Editora Salesiana, 2009.

CHERNELA, J. *Estrutura Social do Uapés*. Anuário Antropológico, v.81, p.59-69, 1983.

_____. *Female scarcity, gender ideology and sexual politics in the Northwest Amazon*. In: KEESINGER, K (Ed.). *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Vermont: Bennington College, 1984 (Working Papers on South American Indians, 5).

_____. *The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas, 1983. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuel Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Consac Naif, 2009.

Dahsea Hausirõ Porá ukũse wiophesase mera bueri turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porá. Narradores Nhahuri (Miguel Azevedo), Kĩmárõ (Antenor Nascimento Azevedo). São José I, AM: UNIRT – União das Nações Indígenas do Rio Tiquié: São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2003 (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v.6).

FULOP, Marc. *Aspectos da cultura Tukano: cosmogonia e mitologia* (traduzido por Pe. Casimiro Beksta). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas / Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

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

GENTIL, Gabriel dos Santos. *Mito Tukano- Quatro Tempos de Antiguidade – Histórias proibidas do Começo do Mundo e dos Primeiros Seres (Tomo I).* Waldgut AG, 2000.

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

HUGH-JONES, C. *Skin and Soul: the round and the straight. Social time and social space in Pirá-Paraná society.* In: Congrès International des Américanistes (Social time and social space in Lowland South American societies), XLII. Actes... Paris: Société des Américanistes, p.185-204, 1977.

_____. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. *Nomes secretos e riquezas visível: nominação no noroeste amazônico.* Mana, 8 (2): 45-68, 2002.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Normas da ABNT: comentadas para trabalhos científicos.* 4ª ed. (ano 2009), 3ª reimpre./Curitiba: Juruá, 2012, 100p.

ISÃ YekĩsImia Masĩke: o conhecimento dos nossos antepassados: uma Narrativa Oyé. Narradores Moisés Maia (Akĩto), Tiago Maia (Kĩmãro). Iauaretê, AM: COIDI; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2004 (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v.6).

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

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905).* Manaus: EDUA / FSDB, 2005.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro.* São Paulo: Editora UNES: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.il.

Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã. Narradores Tõram Bayaru (Venceslau Sampaio Galvão), Guahari Ye Ni (Raimundo Castro Galvão). – São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN: Comunidade do Pato no Médio Rio Papuri, AM: ONIMPR, 2004 (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v.7).

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

_____. *Uma nova história do Rio Negro*. In: Simpósio dos Povos Indígenas do rio Negro: Terra e Cultura, I. Anais do I Simpósio... s. 1.: Universidade do Amazonas/FOIRN, p.121-48, 1996.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis (texto integral)*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umberlino. *Amazônia. Monopólio, Expropriação e Conflitos*. 4ª Edição. Campinas, São Paulo: Papirus, 1993.

PRESTES, Maria Luci de Mesquita. *A pesquisa e a construção do conhecimento científico: do planejamento aos textos, da escola à academia*. – 3. 3d., 1. reimp. – São Paulo: Rêspel, 2008. 260 p.

RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e Simbiose. Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec; Brasília.INL, 1980.

REZENDE, Justino Sarmento. *A educação na visão de um Tuyuka*. Manaus: Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2010.

RIBEIRO, Berta. *Os índios das Águas Pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo: Edusp, Companhia das Letras, 1995.

SAHLINS, M. *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte I)*. Mana: Estudos de Antropologia Social, v.3, n.1, p.41-73, 1997.

SAHLINS, Marshall David. *Cultura na prática*. 2. ed. – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007 (coleção etnologia), 672p..

SEEGER, A. DAMATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacioanl, v.32, p.2-19, 1979.

SORENSEN, A. P. “*Multilingualism in the Northweste*”. American Anthropologist, vol. 69 (6), 1967.

HUGH-JONES. S. *Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico*. MANA, 8(2): 45-68, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico*. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. M. (Org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP-FAPESP, 1993, p.149-210.

_____. *Os termos da outra história*. In: RICARDO, C. A. (Ed.). *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socoambiental, 2000, p. 49-54.

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

_____. VIVEIROS DE CASTRO, E. *O conceito vira grife, e o pensador vira proprietário de grife (entrevista)*. Cadernos IHU (UNISINOS), v. 4, p. 21-24, 2005. ; Série: 161; ISSN/ISBN: 180603X.

_____. *O nativo relativo*. Mana: Estudos de Antropologia Social, v.8, p.113-48, 2002b.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WRIGHT, R. *India in the Northwest Amazon*. Boletim do Museu Paraense, v.7, n.2, Série Antropologia, p.149-79, 1991.

_____. *Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologias dos movimentos milenaristas Aruak e Tukano do Noroeste da Amazônia*. Anuário Antropológico, v.89, p. 191-231, 1992a.

_____. *História Indígena do Noroeste amazônico: hipóteses, questões e perspectivas*. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p.253-266, 1992b.

Sites acessados

http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Gabriel_da_Cachoeira (acessado em 30 de Maio de 2011).

<http://www.socioambiental.org> (09 de Junho de 2011)

DIALÓGO EM TUKANO COM O KUMU LUCIANO BARRETO: Uukunse e M̃nropau Uusétise

Luciano Borges Barreto

Idade: 71.

Nome de benzimento: Yuúpuri.

Função: kumu (benzedor)

Filiação: Manoel Juliano Barreto (kuriano Yaí) e Luiza Borges (Tuyuka), ambos falecidos. Casado com Maria Clélia Rezende (Tuyuka, falecida). Filhos: Maria Neuza Rezende Barreto; José Paulo César Rezende Barreto, João Rivelino Rezende Barreto e Luis Ademar Resende Barreto.

Intermediação: João Rivelino Rezende Barreto

1. Uukunse

Rivelino Barreto: Deeró nii t̃onhanti m̃n park̃u aaté marin park̃usum̃ua, marin nherk̃unsum̃ua naa t̃onha, wiserity, atíro niinpa too, toho waapanto marinma aaté Uukunse naa nii t̃onha m̃h̃uantikere, aaté Uukunsere, aaté M̃nropau Uúsétisere, deeró t̃onhati m̃hoa park̃u.

kumu Luciano Barreto: Ninw̃u mark̃un ninropea, aaté uukunse ninw̃u, ɸr̃pti naa b̃rk̃uranp̃ua naa uukunse waáro ninkaro ninw̃u, aaté uukunse. Aaté uukunse ninkaro niinro niink̃u werohota manri darseá kurári ninkara ninra, niink̃u werohota uukun weyá marinkaro ninw̃u, maataputa.

Naa marsã mámi sum̃ua kurá kera taha uukunra taha, mehenka ninmira, tootá uukunmira, mehenka uukum, arpé kurá na darsea ninmira taha, mehenka taha naa kenra taha uukum, arpera, arpé kurá mehenka uukum waakaro ninw̃un mark̃um. Aaté toho weéro uukunse ninkaroho diak̃uh̃un persá b̃ruá weetísa. Maata, darporo p̃ta toho niin

muhantipa weropea. Toho weéro aaté uukunse ninkaro ninro nimiwun yu pōra. Dərporó puma amenri naa anhunro heonpo naa uukunke waárota niwunto niin uukunwá, niin ukunwi mun nherkun marinka, yu keera aaté uukunsére yu nherkun sumuan pūta niin muhūati tahapan markun, yu pōra, niin uukunwi marsa nherkun mihi. Uukun weeminta ninwi: “dərporopu petia tahawu markun, yu pōra, yu paranmera niin ukunwi manri nherkun ‘inspeturo’ ninwi”.

Dərporó puma meheka wiori barsá, wiséri darera, uukunse darera, aaté ukunse´tira, aaté marsa kurúri´re bersé morora, aaté unmunkohu kun Yepá Oākhē niakūhū, aaté unmunkohu tátipa daré muhūa tigu aatírō oopin kun naa niin uukunke petiá waawu, ninkaroré maha ninka diakhunta uukunro ninka maha, anrá payá marinre ertá weé dohorenka marinré toho waa niin uukunwi mun nherkun, aaté uukunsere. Toho weégu kun mariya túry niinro, manri búbera ya túry niinro, manri dūpokan kūhun, manri dərpoá, manri “segundo” kura kahara manri niinsa, anhunro uukun hama. Teé, kun’hera taha, naa marsa mami sumuan beero taha, derko kahara, arpé tury kahara marsa mami sunmua niinporo manri niin uukunwa.

Toho weera manri keera taha manri yarore uukunsa taha ninguta we yu, manri dusari marsa henra taha naa yaro naa keera uukunra weema. Toho weera naa puu taha, aaté uukunsere, naa yaro uukunra weema, naama tohota uukunpa, nhaa muinha manri, neen tuomuinro hera marin, toho ninkaun weemin, toho niimakaun weemi kua niinro keera marinkuwun dərporo pure niwin yu parku mihin, kuriano yai mihin.

Teé wisery tiira, teé barsa wiisery darera, teé munropau barséran, orpe barséran, teé barsámonri uukunse tiira, anhunro wiopersáse meera, aaté karpí waatero, aaté sirinsé waatêro naa uukun duhike niwun markun niwin. Nikaroaha puma maha buhikanse, meho amenri tuomuinse, noon winmaraka, noon marsintiraka marsinraka diakūhū ninsirira naa weera mehon niinsé, arpesé weroho weesé weema ninwi. Toho weero maha, ninwun ninwin, mariya tuury manri niin uukun marsinsa. Aatoré munre yu tuokarore wereity.

2. Yepá Oãkhë kën aaty paaty daaré m̄h̄anti karo

Luciano Barreto: Ninwi markun. Niipan aaty m̄nkoho, aaty paaty niipan ninwi, marsa marinpa ninwi, nee diitá marinpa ninwi, naintiari war̄ho, naintiari paaty niinpa ninwi. Toho weeró waaterore niinpi ninwi, maata nintahap̄ niinwi kën Yepá Oãkhë, kën arkawerego Yepá B̄rk̄o niinpo niinwi, maata niintahapa niinwi.

Naa p̄anrata ninpara. Too aaty paaty diitá maanri, marsa maanri weeríkura taha, tii ɛnm̄se wii p̄re nintahap̄ taha kën ɛnm̄koho nherk̄n, B̄rpo, maatar̄ta. Naa aatô p̄re naa niinsétiri kurare k̄npea toop̄ ɛnm̄se wiséry'p̄ niintahap̄, kën b̄rpo'pea, ɛnm̄koho nherk̄n, toop̄ kën ye wiseríp̄, tee ɛnrtan boho wiserip̄ toop̄ niinsety wee ninkaɛn weep̄ kën. Niin maha, niinp̄ kën Yepá Oãkhë kën arkawereo Yepá B̄rk̄ore:

Yepa Oãkhë: deeró waarosarito manrire niinp̄ kën, koo nunmiore serintianp̄.

Yepa B̄rk̄o: Uмба, m̄n marsinsa Yepá Oãkhë, m̄n ɛnm̄n ninbey niin ȳtip̄o k̄nre.

Yepa Oãkhë: Tohota niinto niinp̄ kën. Uмба, anhunro sárítô m̄n t̄onhanka ninp̄ kën.

Yepa B̄rk̄o: Anhunrosa Yepa Oãkheë niinpo, m̄n ɛnm̄n ninbey, wark̄n turtuá aatirôta weera manri, aatirôta weeséti niinra manri niin uukunha m̄heraɛ niinpo k̄nre.

Yepa Oãkhë: Haɛ niinp̄ kën.

Niin k̄n'ya minria p̄ra way ðare wehe t̄anwé keho, tii yaiḡre maha, ɛntaboho yaiḡ, sionpunri yaiḡ ninporo tiiḡ; sionkehe dihop̄ kën, sionkapú keho aaty pátire siõnhem kehe n̄nkonp̄, sionkapú kehe monro, nhenkehe n̄nkor̄, nhenkehe n̄nkohanp̄, sionhem kehe n̄nkor̄, tii yaiḡre maha. Tuaha n̄nko tii bartípakaro, “ĩsankaro”, yatutú bartípakaro, yatutua tii bartípa tuusan kehe n̄nko, tunhem kehe n̄nkor̄; naa duhia taharoma maha, toronta (tokoronta) ninporo, naa aatíro “invisível” niihan sapa naan néwaro p̄ma, bahutinra weroho niihan sapaná.

Naa maha heanuhuha paara maha, toaham buip̄ maha. Diitá marinporo atoo, “televisão” ninkarohota war̄, tohota niinkan buhutia, aatíro niihaporo, marsa maarin,

bəhawéó niinporo. Toho weékan maha niin, manrire mənro barsee weero əsatô niinrə kəm, mənro barsé, paatu barsé manrire əsatô, manrire təonhanro əsatô niinrə kəm.

Aató niinsa naa bərkenra toho weeran maanri, darasé dərpôro, naa werséri daraa tihi dərporo, wiiséri na weatihi dərporô naa barsé, paatu barsé, təonha, toho niinsatô, manrire toho waarôtiro wesatô, anhunro tiro weesatô naa niin təonhanpa, aatôré. Niin mənro barsé təonha, pəati mənro barsé təonha, waakompa maha. **Yepa Oăkhë**: “Deeró wee maanri diita borcaransari maanri” niinrə kəm. **Yepa Bərkuo**: “Borcaransa maanri, niinsatô” niinpo. Koo nunmion’pe səóri tərtauapo kənre.

Toho weeran markarinre, wiseripə (maranrə / nunmion) nunmiampe səóri turtua sama. Tee darasé meera, aatíro uukum, toho weeran maanri niin, toho wee, tohota waatô, məm ənmen ninbey (ninbegə), səóri ninkara ninsamô niintawey yə (niğətawe yə). Wee kənre niinpo **Yepa Bərkuo**: “Diitá amaron əasa niinpo, amaanha mən niinpo, məm ənmen niin niinpo. **Yepa Oăkhë** peă yutírə: “Haə, aməən waəti niinrə, aamanro əsatô niinrə. Niinsami maanri nherkən niinrə, niinsami kən bərpo, niinsami maanri nherkən, ənmenkoho nherkən niinsami niinrə, kən maanrinre weetamoğəsami” niinrə.

Niin paatu baá, mənro uhu, təonha, herisaha nuhanrə, herisaha nuhan warkən turtua nuhanrə. Anhum póro, anhunsato niinrə kən. Niin, kən Oăkhë ninkə nənbakən markən. Naa pəa oan mahara niikara ninmiana, dəpokan kahanrapəa. Məha waarpə maha, tee ənmense wii pə, heawapə. **Yepa Oăkhë**: “Neen parkəho” niinrə kənre. **Bərpo**: “H marsa bahuari marsən” niinrə kən, “Yepa Oăkhë”, niinrə kənre. **Yepa Oăkhë**: “niinti məm ənmenkoho nherkən” niinrə. **Bərpo**: “niie Yepa Oăkhë niinrə. Aatíti mən niinrə”. **Yepa Oăkhë**: “Aatii yə, mənreta warkətii yə” niinrə kən. **Bərpo**: toho wesa mən niinrə, tohota wenowəntô niinrə, maatarəta naa toho weməhantike niinwuntô niinrə. Kən bərpo’pea. Kənreta aanra Oăkhë parkə heonsama niin warkunhanti markən yəa. Niin, “tohota weapan mən niinrə” kən bərpo pea.

Kən hea, kənre atiáti mən niin, kənre seenri, aatéma uukun, dərpoorə. Wee, kənre uukun nənkorə maha. **Yepa Oākhë:** “Mənre, aatíro, atereta, aaté diitaretá, aatí mənkohe niantehere, aatí paaty niantehere, tee diitare niantehere mənreta warkənti yə ɛnmənkohe nherkən” niinrə. **Bərpo:** “Tohota weesa mən Yepa Oākhë niinrə kənre, təo yə mənre niinrə. Toho wearə kən, aatíro weiti wearə kən, barsiótiro tənhanrə kən naa niinka, mənre ukahaka təo yə niinrə. Niin yə niinrə, niinsa niinrə”.

Niin kənre, aaté mənro karpere ookanrə, miim kənre oopə. Aatéta niinto niinrə, maanri kartísé niantehere, maanri diitá niantehere, maanri heriminra pōra ye, diitá nurrkunkaria niantehere niinrowe aatéa ninrə, maanri’ye herimiantehere ninrowe niinrə. Toorə kən nheekanta aatorə koo Yepa Bərko duhiró, tii bartípakaro pəre dorké pehea taha poro teé diitá: sá a a a a a a... mumun pehea waáporo.

Tee wee, darə (daragə) waya maha niinrə kənre, darə waa, marsa aamá, uusety, marsa bahuri marsa heon, marsa bahuri marsa pihio, neen nənko, marsa daaré, niinkən pōranti, tii paatíre səori weeséti niinha mən niinrə kənre. Haə parkəho weyti yə niinrə kən; ɛnmən niin mən Yepa Oākhë niinrə. Haə niin dihatiitirə taha.

Persá taha poro tee. Dihi nənkarə maha. Bərə nənkahá toho nianmi kən niinrə kən. Aatí paati niantehere, tee diitá niantehere, tusteouti (tusteiogəti) weerə maha. Tusteore mən niinpo kənre. Mənro uhu, paatú baá tuóorə maha. Anhunro weisamən ninpo, niiminpô koo péa. Toho wee maha, atíape kən diitá niantehere tusteouti maha nheen nənkarə maha, tii bartípakarore maha, tii yaíre (yagəre) maha. Aatíape, diakəhəre, aatíro dgiriri weebokə maha, aatírope, kənprépe ookanrə maha dgiriririi puukuuuuuu!

Mehon nahanhem keheopo, nhenkeheopo aaty paátire. Atoaharenta (atokarenta) aanrá kumuan, tənharə noho nhen weesama, teahanta (teakanta) niihanro weesa markən, tee barsése naa uukunse, tee naa wee muhatíra weekara ninmiara. Wee maha, niinweto niinpo koo, mən wirsíawa mən niinpo, atíape oya mən niinpo. Niin toopé diakəhəre oopo maha, tii (tigə yaireta - yagəreta) nheonta okeheopo maha təkə dgi dgi dgi dgi dgi... təkə, wagə diitahó maha omaha nənkaroro.

Nhanrey niinpo'ko, bee, anhun niinpo, anhunisa nimianpɛ yɛ mɛnre Yepa Oãkhê niinpo. Anhun Yepa Bɛrkɛo, maanri ɛake borká maanri niinpɛ kɛn. Maanri aanra, maanri marsa niahan, aanra marsa buhuari marsa ɛasé maanrire dɛɛsatô maha niinpɛ kɛn. Umba, waarosató niinpo, tee nianteheta niin aaté niinpo, naye oãpuri nianteheta aaté paatu niin niinpo, aaté mɛnro niin niinpo, aaté manriye kumun niin niinpo, aaté manriye utíka yarpúri niin niinpo, aaté sio yarpúri niin niinpo, tee naye nianteheta ninkarota wee'tô niinpo. Teetá nihasaren maanri kartisé, teetá uukunmiwa'ba naa maanri nherkɛn sɛmɛa, yɛma. Aanra maanri maami sɛmɛa, ou maanri arkabihira pee, maari dɛɛsari marsq pea deeró niira niin uukunra uukunpa. Tooreta mɛn nherkɛn mihi niikunwi: “maarin yaro uukun wenowɛn niiwin.

Anhunrósa niinpo, niin bɛrɛ nuhua paara maha, herisaha bɛrɛ nuhua paara, aatô niisa maanri herisahro dareró. Naa heriponra borká nuhu haro maha. Dɛsáporo hopɛ. Nii poroto, diitáma naa borkatahamipara'ba naa. Borká, mɛnro uhuu, paatu baa, marinre marsa maanri niatehere aamaro ɛasato Yepa Bɛrkɛo niipɛ kɛn. Aamaron ɛa, tootá nii Yepa Oãkhê niipo, amaronta nii maha niinpo, maanri diitá niatehere borká beea niinpo.

Aaran maanri marsa buhari marsa, maanri yepa marsa niaharare maanri borkaransa niipo. Nii mɛnro barsepara maha. Marsa amaratira weepara atopɛma maha. Nii mɛnro barsee, koope hera mɛnro barsee, kɛnpe hera paatu barsee, koope hera paatu barsee, yoakan barsee dupeopara. Aati paáti naye kumun meera duhira weepara maha. Anhum ninporo maha. Tii bartípakaro niinkarota aati mɛnkoho waákaro nimiwɛnto. Naye kumun, naye mɛnro, naye paatu meera, naye sió yarpúri meera duhira weepara maha. Tee ninpetíro meera niinra weepara maha nintey yɛ.

Tee maha nii, wee duupeo, mɛnro uhu, paatu baa tɛonha paara naa. Deeró ninsaritó Yepa Bɛrkɛo niipɛ kɛn. Umba, dɛsasapɛhɛ Yepa Oãkhê niinpo, sohatikanha hopɛ niipo. Mɛnpea deeró tɛonhanti mɛn niinpo'ko. Yuhupe, yɛma ditamarinsató niinpɛ kɛn. Ditamarin pɛhɛ ninbey yɛ, tooréta mɛnre sohatikanha niimi yɛ niinpo. Mehonta sohakansa mɛn taha niinpo. Kɛnpea mehon sohaɛ weepɛ, ɛnmɛn pea. Toho wey maanri ɛnmɛn sohani nooporo nintey yɛ.

Wee barsee paara taha. Barséro ɛato maarinre'to niinpo'ko, maanri marsa bahuari marsa niantehereta, naye kartisé oanpuri, naye kartisé waadari, naye kartisé siô yarpuri, naye kartis'w kumum,, naye kartisé saririn pɛta, teereta maanri kartiró neesanpeo, kartiró dahasanpeo, kartiró herisanpeo, maanri marsa amaa weerantira wee niinpo. Tohota niinto niipɛ kɛn. Nii barsé paara taha, mɛnro barsee, paatu barsee, noonro pontaro dɛnuhapara taha. Dunu'ha deeró ninsaritó ninpɛ kɛn. Dɛsasapɛhɛ ninpo, dɛsapɛhɛ niinpo kɛnre; yuhupɛ diitá marinsatô hopɛ niinpo, koo nunmio, Yepa Bɛrkɛo pea. Yepa Oãkhë, Yepa Bɛrkɛo heonwɛ maanria; yepa buhari marsanpe niima maha aara pamɛri marsa, pamɛnri atikarape niima naa. Aatoré aara wirsimá.

Naa nii, toopɛ yoakan barsee duupeo, mɛnro uhu, paatu baa tɛonha duhi, pɛati weetahapara maha. Anhunsarito niinpɛ, satiroaha (satiroaka) karibó waakantisatô maha niinpɛ kɛn. Niin ukɛn duhi, anhuronsarito niinpo. Koo numionpe turtuapo. Wee, arpátiri barsee paara taha, itiáti waaro wee paara maha. Barsee, yoakan barsee, mɛnro barsee, paatu barsee, duupeo tokoronta niinsató Yepa Bɛrkɛo niinpɛ kɛn.

Marsa aamá weeró ɛato maanrire niinpɛ. Dɛsato pɛhɛ niimipo, dɛusa pɛhɛ, sohati kanha mɛn pɛhɛ niinpo. Toonta (tokoronta / toronta) niinsató yɛma niinpɛ. Mɛn toho ninbey (nibegɛ), pihinharey mɛn maha niinpo, amanhare mɛn ninkeohopo maha, tokoronta maha. Toonta (tokoronta) kɛn wiemaha waw weepɛ kɛan, kɛn Yepa Oãkhë; toho wey maanri ɛnmɛn wieséti'no poro. Weenhanre mɛn niinpo nunmion, koo nunmion kɛnre toho ninkeheogo maha.

Nii kɛn ye yaigɛ'ma nheen nɛnkaha (...) heriporanti nɛnkaha pihi'pɛ kɛn maha: “Yepa bahuri marsa, marsa bahuri marsa, ɛnmɛnkoho diiro marsa ɛɛɛ ɛɛɛ ɛɛɛ...” Diitá maarin, bɛhaweo niinporo. Yɛtití paaran. Nemonhare mɛn taha niinpoko. Nemopɛ taha: “yepa bahuri marsa, marsa bahuri marsa, ɛnmɛnkoho diiro marsa ɛɛɛ ɛɛɛ ɛɛɛ...” Diita maanri poro, atírota niiha poro, bɛhaweo niinporo. Nemonhanre, niikanti nemonhare taha niinpo'ko. Pihipɛ taha! Diita maarin poro. Wereapɛ yɛa mɛnre, dɛsatô nimiapɛ yɛ mɛnre niinpo, niinrasama hopɛ niinpo. Niin, bɛrɛ nuha, mɛnro uhu, paatu baa, deeró waarosaritó maarinre'to niinpɛ kɛn.

Deeró waasame niinpo. Mɛnro barsee weero ɛa maanrire, teereta mɛnre weremin yɛ niinpo. Teereta mɛnre were yɛa niinpo, Yepa Oākhë mɛnre niinpo. Maanri borkaransa niinpo, maanri marsa borkaransa maarin niinpo. Niin mɛnro barsepara taha, mɛnro barsee, yoakan mɛnro barsee, paatu barsee dupeopara taha. Dupeo, tɛonham paara taha. Deero niinsarito niinpɛ kɛn. Diitá maarinsato niinpo'ko, diita maarinsa yuhupɛ Yepa Oākhë niinpo.

Nii uukun duhi, mɛnro nhee, mɛnro barsee, paatu barsee weepara naa taha; pɛati. Beero taha pɛati neemon, niinkati neemora maarin niimipo'ko, “quatro” tiire weminpara maha. Sohaninpɛ kɛnpea, kɛnpe sohapɛ. Mɛn toho ninbey'gɛ niinpo, pihhi nhanrey mɛn taha niinpo'ko. Haɛ niinpɛ. Haɛ nii, kɛn yaigɛ'ma nheen, kɛn ya umun yagɛ, noorihinri tikɛhɛ, yaigɛ, tepaɛ'ma nhaanhe nɛnkaha, teema heriponrati nɛnkaha, diirosaha nɛnkaha, warkun turtua nɛnkaha pihipɛ kɛn maha: “yepa bahuri marsa, ɛnmɛnkoho diiro marsa, ɛnmɛnkoho diiro marsa ɛɛɛ...” Diita maarin poro.

Nemonhare mɛn taha niinpo'ko. Niinpɛ taha: “yepa bahuri marsa, bɛrkɛpɛ bahuri marsa, ɛnmɛnkoho diiro marsa ɛɛɛ ɛɛɛ...” Uuuuuuuuu... Voooooo... yɛtima bɛɛa waaporo, aaté poepá, ɛrntpan'pa, too niatehe maha, dihiari niinporo. Tee dihiari'pe ɛnmɛtaha poro. Mɛnre weremiapɛ yɛ niinpo'ko, maarin're tee dihiaripe maarinre ɛnmɛtahan'to niinpo'ko. Deeró niinka weenrisome aaté.

Boawa, ɛrntanpá boawa weesame niinpo. Toho weero nee “fim” marinrosa niinpo. Toho niin nuukunro weerosa tea niinpo. Toho weero aaté poepá werinti poro markɛn. Aaté ɛrntaa noo boatísa niintey yɛ. Teepɛ ɛnmɛntaha poro. Toho weero maarin keenron pɛre aaté dihari maarinre dohoke pehearɔ, keenro maanri poepapɛ buanɛnka, nhaa, “ou” maarin poepá pɛre dorkesaha bɛɛawa, buhutiawa, “ou” poepá arkorotiro maarin tɛo weesa.

Dɛhari, dɛhari niinporo niwan. Nii uukunwa maarima. Sirsɛ pehe pɛma ninha maarinwɛn. Tohota niinsa naare, aanra maarin marsa maami sɛmɛa “ou” aanra maanri dɛsari marsa're, naakera naa tɛókarɔ niinra weema, naa yaró. Toho wee, toho niihara weema niinropɛa maarín. Naa parkɛsɛmɛan naa uukunke, naa nherkɛn sɛmɛan naa uukunke naakenra uukunra weesama. Tcho, mɛnre wereapɛ yɛa

ninpo'ko. Toho weeran maarin keenropure, niinkenta pirsu nunkun bahaketí weenonsa, tee dɛhari niinsa tea, maarin dihiári dɛrporo, maarin marsa marinro doatikihin maarin weekihian toho niinporo toa, aató niinkenta pihi nuukun bahaketiróa.

Wee, mɛnro barsee paara taha, yɛ mɛnre atoore nintahamiapɛ yɛ. “Cinco” tiiri barsee, aatomera maha (“seis”) pihi ya maha niinpo. Haɛ niinɛ kɛn. Arpó nuhuha, mɛnro uhu, paatu baa, tɛonha, wakanɛnkaha, kɛya yaiɛ (gɛ) maa nhenɛnkaha naanre pihipɛ maha: “marsa bahauri, yepa bahauri marsa, ɛnmɛnkoho diiro marsa wioria: ɛɛɛɛɛɛɛɛɛɛ... êêê... êêê ... êêê ... êêê! Aɛɛ... Aɛɛ...ɛɛɛ! Gɛɛɛ gɛɛɛ gɛɛɛ... gɛɛɛ gɛɛɛ gɛɛɛ! humm herta nɛnkawaapara, marsa!

Mɛrsa ɛnmɛnkoho diiro marsa niinɛ kɛn, ɛnmɛnkoho marsa niinɛ kɛn, yeba bahuri marsa, marsa bahuri marsa niinɛ, marsa bahuari marsa numia niinɛ, ɛnmɛnkoho bahuari marsa nunmia niinɛ, naare maha. Aatíro waaporo markɛn, toho wee marsa borkapɛ kɛn, Yepa Oãkhë. “Primeira parte” nii aatoa. Aatíro wee borkapin kɛn marsanre, maarin'ma. Aato ninsoro maarin, yɛ warkunro nii uukɛn mehetawe markɛn yɛ. Yɛ, mɛn nherkɛn kɛn weerekaro, aatíro niinwɛn markɛn maarinma kɛn niinkarore yɛ uukun.

Rivelino Barreto: Meho aaté, arpé mɛnkoho'pɛ niinpari hopɛ.

Luciano Barreto: Aató arpé “mundo” pɛ niinporo, aató niinpetiro niinpa, aati “mundore” weetahakɛ niwiin weypea. Wee kɛn aaté ɛnmɛnkoho taatipa darey maha, aaté kɛn toho waarosa kɛn niin karô, kɛn tɛonharonta wahapan waaropea. Tii ɛnmɛnkoho pɛta, kɛn tɛonharon pɛta.

Oamahara ninkara nimiana markɛn, naa neewaro kahara pɛa nintey yɛ. Naa tɛonhankata, naa warkusemera, naa turtuaro meera naa weera weepam, toho weekara meheta weepam, naa dɛpokam kaharapɛa nintey yɛ. Wee, siwii'pɛ toho waaporo, siwii'pɛ, toopɛ naare maha marsan heonpɛ maha, pamɛnri marsa heonti maha. Siwii'pɛ aatipɛ maha, tiwi'pɛ niinsa, toopɛ niinsa tiwi niwin mɛn nherkɛ mihi yɛma, karan'ko wii, orpenko wii.

Toopɛ tiiwi pɛta, toopɛ naanre marsa heon, toopɛ naa pamɛnri yurkɛsɛ meera naa aatipan maha, pamɛm muhatira maha. Pamɛnri yurkɛsɛ pinro niinpi, yurkɛsɛho niinpa ninropea naapema. Meho atíape ninropea pinro ninkapi nintey yɛ. Arkô wateropɛ kɛn atii weminpɛ'ba kɛn. Sahanpaa'pa naan maha. Tiwi'reta saha nɛnkaha (orpenko dirtara), naare marsa heon, orpenko marsa heon, karanko marsa heon, naye kartisé kumúka, naye kartisé sanri, naye kartisé wahatopa, naye kartisé uuti, naye kartisé karanko daári meenra naanre marsa heon, tii yurkɛsɛ pɛ sahapa naa maha, niinpetira maha.

“Primeiro lugar” niinpi kɛn, aarin, nuhinro niinpɛ nimiana naa maarinka, naa niinpa, niinpetira aati yurkɛsɛ pɛre, yuhupɛ, kɛn, kɛn, tii kurá niintipin yuhupɛ nintey yɛ. Aatírota aatikapa (aatihapa) hopɛ. Maarin aatíro “Tanaka” meera sahara weróho aatikapa nintey yɛ, marsa. Maatá nii meheta weepin, satiroaka pamɛn mɛhatipin, marsa heonmɛhatigɛ (heonmɛhati), tiiwi pɛre maha.

Tiiwi'pɛ, kɛn tii Orpenko wii'pɛ saha nɛnkakɛta sahanɛnkapi taha, naare marsa heomɛhati maha, karanko wii naare orpenko marsa, karan diiro marsa niipin naare, karanko wii saha nɛnkakɛta karan'ko diiro marsa niinpi naare taha, anhunra heogɛ. Anhunse wiseri diahɛn, karan'ko wiiseri, orpenko wiiseri diahɛ mimɛhatii weepin toopɛma. Toho weero aató dɛrporó (pɛma) punrise marinkupa niinwi mɛn nherkɛn mihi maarinka.

Aató Diá Wii meera dohokaro niwɛn maha niinwi. Niikaro meera aatira weepan maha, tii paati pɛre maha. Tee toopɛre pamɛnse wiiseri mimɛhati, aatí paatire, aatí paati kahanse pamɛnse wiiseri nɛrkɛn niinpa topɛkerare, soonpɛ mɛhati. Aatí paatire taha, kɛn miinsa saha nɛnkaɛnti taha Orpenko Dirtara'pɛ saha nɛnkaɛnti, toronta (tokoronta) aatorɛre niinpa taha pamɛnse wiiseri. Aatóre aara, naa, ɛkɛntisama, maarin nherkɛn “inspeturo”, maarin búbera pōra uukun kaara niwɛn aatoré.

Toho weera maarin dɛrporopɛre maarin naa niiminporo, uukunse turtua yɛrɛra. Tee meeranta tuurí marsa niinkun poro maarin, toho weeranta naa bɛrkɛra pɛre nhaan tuutí, minriã uturipɛ wehekoanka, wee aaté mɛnropɛ noanpeka weekɛn paara maarinre. Toho weera maarin marsa purtiti weekun poro. Tee, aaté barsesé meera nhantutira.

Wee markɛn maha, toopɛ mɛhantipɛ maha naa “primeiro grupo”re nintey yɛ. Atipin taha, tii orpenko wii, karan'ko wii misaha mɛhanti kɛn aaté Dya Ewɛra Wii saha

nɛnkapi. Aatipin taha, Dya Parsíra saha nɛnkapi, sii paati pɛre hopɛ. Mɛhatipi taha, Dya Nirtinra Wii. Aatipin taha, Dya Numinra Wii miin saha nɛnkapi. Mɛhatipin taha, tee, toota dya derko niisasatô taha, toopɛ taha, Dya Sanrira Wii heowin taha, Dya Merenra Wii heowin taha, Dya Karan'ko Wii niinpa tii wi, barsee karan'ko wii, Dya Wartôra Wii, Dya Marmira Wii, toopɛre taha, sii paátí pɛre, aatôre kɛn niinke nɛrkɛn taha. Niinpetiran aatíran weepan naa. Aatipin taha, barsee miin aama mɛhatigɛ, mii mɛnti, miin mɛnti, miin mɛnti tee aatí surpé tuaheaɛti maha, aatí surpé weroho arpa surpe weroho sursú poro maha. Sii paatí'pɛ kɛn miintikɛ aatí paatire kɛn miin sahaɛn tii Pamɛnri Yurkɛsɛre miinsahatiiti (gɛti) weemiinpɛ maha.

Miinsahatihanta, aatí mɛnkohore maha persapɛ maha aarin Seem Maha. Mumɛnta pehapɛ markɛn kɛn Seem Pinro, duutu persapɛ. Naare baɛtita weepɛ kɛn, kɛnre warpanra heoɛn (gɛn) weekɛ nimiinba kɛn. Maata niintaha poro aaté ameerin warparantíse, nhaa tuutise niitahaporo, toho weera, toho wee paara nintey yɛ. Maatá aaté naa amenri nhaa tutiatehe, toho weema naa, nhaaro meheta weesetima niin nhaatutira, naa nhatutia teheta toho niinporo.

Mii mɛnti, nhaanpɛ kɛn, persapɛ kɛn, yukey weepɛ. Nhaa haminpɛ kɛn, toho wey maarin marsin miinka, aara maarinre tutimika wekansa. Tiwɛ aatítiporo maha tɛtɛtɛtɛtɛ... Aatíro buhurii surpéhô aati paatipɛ sahatíti poro maha tiwɛ, “primeiro grupo” waaro niinpetira, tɛtɛtɛtɛtɛ... Tiwɛ saha yɛrɛ kaputi mamɛan'rikura waaro kɛn Seem maha kɛn pirkoroho meera kɛn tii surpére maha takɛ biakehe nɛnkohapɛ. Vôôôô... Aati paati putuu, mirindihia paara naa.

Naa mirindihaha, naare baapeohanpɛ kɛa. Tɛtɛtɛtɛtɛ... Tiwɛho diahɛn tɛtɛtɛtɛtɛ, sɛrtɛama bɛrɛawaapan. Arpátiri taha, aatô too diahɛn niwɛn niinropea maha, arpátire heon, tohota kɛn marsa heontahakɛ ninbey maha, marsa heoɛn, niinka kurá buhuti tahapa. Aatii tahapɛ taha, “segundo” kura, toho yɛ niinkaro hota mimɛhatipin taha tee aato pɛta taha, tii aati surpé saha nɛnkaɛnti, aati paati minsaha nɛnkaɛnti taha. Aatí paátí kɛn miinsaha nɛnkaha, tii Pamɛnri Yurkɛsɛre omɛopɛ kɛn.

Nhaa nɛnkɛ'pɛ, kɛnpea, Yepa Oãkhë'pea, sahati taha poro tiwɛ. Tii surpé saha waaporo taha tiwɛ: tɛtɛtɛ...Wagugɛ... Tiwɛ tii surpé yɛɛ paaro meenra wetahapɛ aarin taha, kɛn pirkonro'ho meera, takɛa biakehenɛnkopɛ, vòôôôôô... Soon sirtékaro, maarin biadɛrporo weróho bahutipan, vòôôôôô...Tapuu dihawapa tiwɛ, naama baapeohanpɛ. Pɛa turi buhutipan. Wee tii pirkoroma wehetɛahata vòôôôôô... oonma bɛɛɛ waapa.

Atoahanta aara nɛnmiare naa ponrati marsintirore arporo niinsa, barsesé peema. Tii tury niinro too nheensa, nunmia naa wimaɛn nhee marsintiro. Arpéro niinro, ɛtá wihatíro, too barseró, toota niinsa arpéro, tii tury niinro nheensa. Niinká turi niintiwɛ markɛn, pehe niinkawɛn. Tiwɛ duustima bɛɛɛ waapan taha.

Dya amesiapɛ, toopɛta taha, arpátire topɛta marsa heon, too yɛ ninkarohota taha marsa heon, naaren marsa heon mɛhanti, pamɛnri marsa, karan'ko marsa, orpenko marsa, ɛnmɛnkoho diiro marsa, marsa buhari marsa naare heon mimɛntipin taha, mimɛnti, meharonta taha. Naa tii pamɛnri aati surpé, aati paati kaha surpé kɛn sahanɛnka pamɛnri yurkɛsɛ sahanɛnka mɛhahanta, naa yɛɛpárô mecran biataha'pɛ taha, takɛa, kabuu, nhamion'ba peohanpɛ, kɛn Seem, “terceiro grupo”re. Aatipin taha, tiwɛ baapeo yowekehe moronpɛ, vòôôôôôô...weooo... tiwɛ'ho diahɛn tɛtɛtɛ...duustima bɛɛɛ waapan.

Waapin, toopɛta taha, toota taha, meharonta weepɛ taha, aató yɛ niinron, toota taha, “quatro” (turi) naa buhutipan, yɛ ninkarota taha. Aarin yɛre toho weemiin niin tiwɛma turepohapɛ maha, kɛnre warparatiiti taha. Aatopɛ kɛn amaapin maha, kɛnre weheinti maha. Aati paati yoaró pontaron kɛn kartikɛn weepɛ, kaɛn (kãgɛn) meheta niinpɛ markɛ. Kɛn aati paátire baɛ maha kɛnre weheha maha dorké wertimaha'diha wautiita weepɛ kɛn. Merinkɛ niwin, kɛn Oãkhë ninkɛ nimbey kɛn'pe hera.

Wee maha markɛn, haɛ, weerkoami kãnsiro yɛre niinpɛ kɛn, weerkoami kãnsiro yɛre, ɛnmanta niin yukerangɛ niinpɛ kɛn, warpara hearatinra weepara maha, kɛnre weheinti weepɛ maha. Kɛn bapáritise kururi buhurio tahakɛ niinba (nimiwiin) kɛn, toho weera aanra bapáritise kururi naa maanri marsa maami sɛmɛan buhutiapa, aarinpɛ niimin maha

maanri dərpoa, niinpetira, maanri darsea dərpoa tohota, aaran diikahara, wiinra, waikahara niinpetira waapan, naa diahə duurti waakantipa, aatoré, toho niin ukənwa.

Nii too maha, kən maha, kənre warpaən heoənti maha tii Pamənri Yurkəsüre tunreonpo hanpə maha, tunheen'poopə nintey yə, ootipə maha. Haə niin, muhanipə tee ənmanse Wii pə, yəre aatíro waató nii məhanpə kən ənmankoho nherkəntiropə taha, kən tiropə məhanənkahapə taha, muha nənkaaha: neen ənmankoho nherkə niinpə kən, əə Yepa Oăkhə niinpə kənre, aatiti mən niinpə, aati yə niinpə. Deeró waatío ninpə. Aatíro waasa yə niinpə.

Tohota waa saa mən, tohota wanowən niinpə. Marsa beery kahara maan tohota wee buhikaha paaran naa naa niinke niinwən'to Yepa Oăkhə to niinpə, toho wey toho waasa'mən niinpə. Təo yə niinpə, aatíro wepearara naan kənre, wee buhikan paanra naan kənre niinkán təo yə niinpə. Toho wey toho waasa mən niinpə. Toho wey mənre niima serinti (gə) yə niinpə. Haə niinpə, niinsa niinpə. Nii kənre oopə maha, tee waaro oopə kənre, niima waaro maha, neewaro pəma hopə, soon pəma maha uatíkə niwin maha. Nii maha kənre oo, tee maa nheem aati paati maa bəgə nənkaahapə taha.

Oopə kənre tee niinma, tee yurkə niima niinpetiro, kən bəgə maha, tee niinma warkaro tohota, tee buusáre kənta, burpuwure kənta oopə. Niin bəgə bənkaha, haə mənširo niinpə kən maha hanənkaha'pə maha kənre, kənre purtiiti maha. Aaranpea aatíro kuhankara niama; aaraa wioranpea taha aatô maan piitô paasápin nikaha (nihakara) niama, niintiwi, aatoré niinwən keoroepa, keoro niihurtiaropea.

Nii, marsihanpə kən nhaurti pehera, marsinkapə. Keoró, “seis”, “oito hora” niinká kuupə: əən, əən, əən, əən... kənre warpanra heoən, kənre yukeyta weepə kən. Haə mənširo niinpə kən. Marsinkapə. Yúke minpə kən, koe (arkoe), daharítero ninkanpə karoanka atíro sionhon keho əən ninkeho mikeho hanpə. Marsin hanpə. Toho weeran aanra kumuan warpanra hearra marsin taha sama naa.

Marsinmi (miġə) kən wiekanpə nintey maha. Nii, kən, haə mən síru, kən Yepa Oăkhə pehera kən Oăkhə ninkə ninbey, kənre dəponhesapi kən maha, kənre karibóro daree, tee soon ninkapə, “fora de hora” kən kuukanpə maha, arpoa, pahíro weekanpə maha.

Weotahap̄ aarin toronta, t̄k̄, omasaha waap̄, noonro yoákabero, ninmakea nhakun niinre maha weotahap̄ k̄np̄reta taha tii. Noonro (nokoro) mehe k̄nm weriinti weep̄ maha. Oop̄ tii tootá taha.

Too niinsa aató nhemea d̄pokan birpikaha, wehehansa tiá (tiigá), maatá kartíro kahanra wehenkha ninrowe tiá (tigá). Aamenri warpanra heonra weekaran nimiana mark̄n. Aató nhemea d̄poka kaha niinsa, too k̄n purtikehe n̄nko karo. Wam̄n maara keera arpéa niinsa tiákenra, aatop̄ niinsa tiá. Aatô arpéa niin tiá henra. Nheméa d̄poka k̄n purtíke, nimawarka dorken̄nkake, teetá p̄nrinporo mark̄n, marsira nohon marsinra marsinsama, noa marsinro marsinsa, ȳhera marsinpeotisa.

Nii k̄n niimankeap̄ maha k̄, k̄, k̄, k̄... Aatí paati naransa waaporo, aatí paati. Toho weera aanra kumua, noon t̄onhara noho naa t̄onha kehoka aarin b̄rpo aatí, winro k̄k̄k̄... wahan weesama. Anhunro ootipa aatí m̄nkoho naransa waaporo! Naransa, hertoáste kursiapin maha, noon b̄r̄ b̄r̄pi k̄n. Atiápe b̄r̄p̄ niwin m̄n nherk̄n mariiha, k̄n See'am. Too hertoáste mankak̄, aatí surpépe toho hertóa, atíape toho hertóa, aatopé tohō hertóa weep̄ k̄n maha, hertoa wakān. Toho weéro atíape tee b̄r̄pan niinwin, k̄n niima k̄n hertoásteke, toho weeran aanra berkara teere k̄osama niinwin. Tee pooté kahara kobew̄a, atíapere aanra nhamanra Eruria k̄osama tee niimare niinwin, k̄n hertoasteke. Wee k̄nre wehenp̄, aariin Seem Pinrore.

Wee b̄r̄ n̄nkaha arpátire marsa heon mim̄ntip̄ maha, mim̄nti, marinporo maha, anhuninporo maha, k̄n k̄nre wehenkohank̄ niinbey mahān. Aatí surpéma nee tuapaha, tii pam̄nri surpére anhunri surpe oama sahan̄tip̄. K̄nta s̄óri atihanp̄ t̄, t̄, t̄, t̄... saha n̄nkapi tii “Rio de Janeiro” ma maha, naa Orpenko dirtara'ma maha, karan'ko dirtara, tii dirtara'ma maha, “segundo” p̄ nii tii dirtara, maarin'ma. Tii wii' ma sahan n̄nka naanre marsa heon, orpen'ko marsa, karan'ko marsa naare heonpi taha.

Saha n̄nkapin tee Dya Karan'ko Wii'p̄ taha, saha n̄nkapi taha, ninka wiita niimika k̄n toahanta nii ukuwin taha nintey ȳ. Saha n̄nkain (win) taha, saha n̄nkahá marsa heon, karan'ko marsa naanre heon, orpen'ko marsa heon, naanre marsa heon, marsa bahuri marsa, yepa buhari marsa, yepa diiro marsa, niin naanre marsa heon mim̄ntiwin taha

tee Dya Ewera Wii'pɛ, atírota nihawi atopɛma maha, misahan tiwin taha tee Dya Parsíra Wii, misahan tiwin taha tee Dya Darsíra Wii heonwi taha, mimɛn tiwin taha tee Dya Nirtinra Wii; mimɛn tiwin taha tee Dya Nunmira Wii; mimɛn tiwi taha Dya arkope wahari heowin, Dya arkopé'ri niinporo ("Baia" heonsama niinwi parkɛ mihi maarinka, "Bahia"). Toóre mintikɛta mintipin taha tee misaha nɛntapin aató Dya Meeren'ra Wii'ma maha, "Belém do Pará", tii wii niinsa too, tii wii heonwi, itíá tuuri uukunwi: Dya Sarinra Wii, Dya Wahatora Wii, Dya Mahamira Wii heonwin tii wiire, tokoro ukunwi.

Toho weenra maha naa, anhunró heriponra daréra pɛa, toopɛ mimɛhɛantira, tii wiita ninmira meheka uukun, tii wiita ninmira Dya Wahatora Wii heon, tii wiita ninminka Dya Marmira Wii heon, tii wiita ninminka Dya Sarinra Wii heon niinwa niinwi parkɛ mihi maarinka. Aaté tee barsámon heriponra daaré mɛhɛantira'pɛa maha. Toota marminha'pɛ kɛn, derkota niinmiti'to niin mahami'nha'ker bɛrɛopɛ, atíape kaha surpé mahaminha'pɛ, atíape marminha'pɛ, atíape marminha'pɛ, anhum niin'to marsa heon mimɛnti'pin taha, noon heaɛ heapin kɛn markɛn maha.

Too khɛnta "Manaus"ma heapin maha, aatoma maha, aatoré maha, aatóta hea, tooré noon niinro niinsato markɛn 'solimões' piito, too niinkɛta nɛhɛapɛ taha, too khara aanra Eruria niaha, aanra 'Ticuna' marsa, aanra Saera marsa, aanra Aɛ niinra Yaman waaro weesa tii'man, naa tooré marsín saamá, naa ye turíre. Aatopé maarín ya'man waáro wee tii'man taha. Naa marsin saama tooma. Tii wii'ma saha nɛnkapin maha, Dya "manao" Wii'ma maha, aató maha nuhunpi, kɛn maha nuhun karore naa 'manaun' heonma aatoré. Maha nuhun herisaha nuhuapi, aatoma taha, Dya Baara wii heonwi taha, maha nuhunpa naa pamɛnri marsa, ninpetíra, kɛn hera maha nuhun. Too maha nuhun herisaha sahan nɛnkapin tee "barcero" Wii'pɛ. Tii wii niinpa Dya Bararo Wii heonwi, saha nɛnkapin kɛn tooré taha. Marsa heon mɛaɛn weepin maha.

Waapin taha tee Iandianra Wii'pɛ ("Tapurucuara"), too kɛnre kotepɛ arpin taha, berkoawɛn taha, pinron niipɛ, kɛnre warpawɛn heoɛn taha kɛn hera, baɛti (bagɛti) nii, pamɛnri yurkɛsɛ're khedihohɛnti, tukhe dihihohɛnti nii, naa berkoá yukera weepara taha, naa ian marsa. Tii wii're heowin taha Ian dianra Wii heowin taha, Dya Wirtonra Wii heowin tii

wiire taha. Anhunsé wii'seri diahæn nii wewin. Nhaan niin'to niin dustíma bæræa "Inewixi" yurti'ma wamæan buipæ sioma'mæan waakæ niiwin maha, sioma'mæan waapin kæn tee nheenpæ markæn saha nænkapin tii Dya Warúra Wii're maha, saaninka dirtara'ho'ma maha. Wii niin too henra, pamænri wii. Too'reta ukunwi nimiapæ yæ mænre, peéru diáporo uukun tootá uukun nænkwawin markæn, tee Dya Warúra Wii'ma maha:

Dya, dya warúra wii'pæ, dya dærkæpæ nhaanpó wii'pæ, dya nunmia arko wahari wii'pæ, marin'ya wisery dorka, marin'ya pumpææ dorka, penhæan ponrá sooron dærpo, parkó panæmæan sooron dærpó. Naan'ya barsatæ ærpæ'séro tustee sooron. Tea ya, ya barsatæ ærpæ seeró buipæ, kæn'ya barsatæ tumoron. Ninheen dærpó, too nohopæ kænre ærpæmensio, kænre barsamon daaré mooron, barsaa ærpæmesio moonro, kænre barsamon purpisé weeduhikara poonra maryan ehh ôh... Niin uukun'ri wii niin tii'wia, peeru diapææ uukæn...

Rivelino Barreto: Nheen, soninkaro, soonra turturopea deeró niinri parkæ, "Ilha de Cajú" ba, wiitá niinri toheran.

Luciano Barreto: Barséry'ko wiiseri mæhæanrowe tea, barsesé niinpæ uuknty teema. Aaté niinró khanse diahæn mænre werekeho mæntænti hopæ. Kæn toho niinka Wii niinsa tii wia, Dya Dærkæpæ Wii niinsa Tii wii, Dya Nunmira Wii niin tii wi, Dya Arkó wahari Wii, Dya Warúra Wii niin. Toonro (tokoron) ukumi. "Quatro" tury niinsa, tii wi ninká wii niinro, toho wamentisa. Sirsé pehé niinsá weeropea, barsery koo wemonrorapæ uukunra teema.

Atíro ninḡæa aatíro uukuwin mæn nherkæn maarinka. Toho weero maha soon níinka nærkænro wii'hó niin'karon wee. Tii dirtára pamænri wii'ho niin toá markæn, toá. Wee maha, dorké wertí maha mæan waawin taha tee Diphirin'nha'man taha, Dya dærkæpæ arkó'man heonwin tii man'ma taha, atírota ninkehe nænronkawin. Mahamima mæan waawin taha tee Dya Wertára Wii'pæ, Dya Basébo Wii niiwin tii wii're, Dya Dærkæpæ wii niiwin tii wii're taha ("Bela Adormecida").

Too ninketa wametanwi taha tee “Kamanau” saha nenkahawin tii wii’ma taha, Dya Wahatoroa Wii niwini tii wii’re taha. Wawin taha too diakethenta niwun taha Dya Warinra Wii heonwi taha. Wamawin taha, nheen Dya “tapajó” Wii, too niinketa wametanwin taha tee Dya Artára Wii. Aaté anhunró uukum methaen weewin tee peeru diapo, tee wisery sahanenka methaen. Dya Artára wii saha nenka keta saha nenkawin taha tee Dya Derkera pooká’wii, pooká wahári Wii heonwin taha, “Praia’re”.

Too wiha nenkapin aarin bareagha maha (barea) maha, too niin ken ya diitá, pamunri diitá, aaran peetaran maha. Too niirinkura, sii yurty (sopory/bobory) pee taha, naa’pe’ma derporo kharanra sopory naa karan’ko soopó daa niinporo naa pema, tii daa marsa buhuapin aarin ’kaman’ taha. Naa niinró niinra weewan naakera taha. Aató khara niin ersaan, naa niin ernsaa, ersan ya diita niinra wee ernsaa naa niin uukunwa naakenra taha. Tii wii Dya derkera pooká wahari wii saha nenka, naan bareá too wihá nenkanpa maha, naan diitá kaomá methaen maha tee Peetá Diaran Wiip (mirpin’ghan yurty), toop diitá ketomin aarin bareaha maha.

Tii wii Dya derkera pooká wahari wii sahan nenka tohanta saha nenkawin taha tee “Fortaleza” nhaa, too niwini taha, toaha henra taha, bapárise tury niwini taha. Dya Nharsanra Wii heowin toóre, Dya Inmisá Wii heowin, Dya Wartóroa Wii heowin taha (ninka tury yu marsinti khoró, beeró buharo saa hop). Tii wii saha nenka keta saha nenkawin taha, tee pamense wisery nimaronta weew’to tea, Dya Soraen Wii pu, barsáry wii’pu. Anhunse wisery diahen niinro weepan aatorere. Mimetanwiin taha tee Dya Mionra Wii’pu.

Mimetanwi taha tee Dya arpanra Wii’pu (arpan surpe; Mimetanwin taha tee “Ilha das Flores”, too ken dusti nenka heake niwini taha. Too kenne arperan taha, aaran Waá marsa kenne orpanra yuke paaran taha. Wee ken arpe yurty sionkapu yemá’methaen waake niwini taha tee “Cucui” pu. Too tohapan taha “Cucui” kahara marsa nhamaara aanrá naa berkanan naa niinrá. Too khara “índio” niisama, nhamaara cuinawe naa niinra, aanrá nhamanra “kuripaco” naa niinrá. Diikenra naa niinró, naa barsy, dikése kururi niinra niinsama naan keera taha. Too’ma mahamin bereti methanku niwini taha, aaran berkananre kum (kugun) taha, tiikése kururi naakenra taha, naa marsinsama tekeranre, naa barsy marsinsama. Tee “Tunui” Wii’pu tohake nimiwin’ba ken.

Mahamin piatipin taha, mahamin piatí waməanpin taha “São Joaquim”ma taha. Waməanpin taha tee, too kən niinka'ta kuu tahapə taha arpin taha, Darsé'a maha. “Waupés” (Dia Parsá) pəre nəhaən maha. Waməan toopə nhaam karsa'sam kən taha Burpuwə ɸsero maa taha dusti pahapin taha. Kən yukéka sarinro niinsa tooré, Darsé, saan ninkahoma taha kən sanhan'karo bahauro ninka miwənbá'to. Aató kən maha kənre weheinti weepə taha. Kənre yuke tahapə taha kənre warpaənti taha. Darsé Pinro niinpə tooma, saninkaro nimiwənbá, arpá pee'ho buhumiwənbá. Toopə nunkun'pə, nhaa nunkun'pə kən kenra taha, kənre baɸ'tiita weepə kən taha.

Bee, nhaan niin nii, marsinhanpə kən maha. Dústi nənkahapə kən, dústi pahá, məhanpə taha seerin wə taha, teereta maha ɸatipə maha nimiwənbá yə; kən bərpó tiro pəma taha, waa kənre mehe niinsé ohanpəne maha. Tee mindhi nənkaha, keoró omianpari kənsiro yəre niin, aaté baaríma suá dorkekən, Yersea heon purty nhanpə, werin maha waaparan sátiro werinrapea, werinmaha hertoasté, hertoasté maha waawa paara. Abee, too waaweto niinpə kən, wəti taha niin waapə kən.

Toopə duhipə kən Bərpó, ɸnmənkho Nherkən niin weekə niinba kən, maatá niin məhəantikə, kən'pea. Kən diitá kəó, kən diitá kən deeró serinká kənre weetamon wey (wegə) ninkə ninbey kən'pea, deeró kən weetá barsiotikə nimbey. Arkoe, yəré ootyta ootí tahamin kən niinpə. Niin, duhipə, paatu baa təonhá duhikanpə. Mərtén sutiro sahan, sahanpə kən. Bee, Oăkhə yewin kən nihanpə. Arkoe, toho en, en, en... niin wiha waapə kən oăkhə pea taha, bərsə wiha waapə.

Nii, deeró wəsaribá yəá niinpə kən, deeró warosaribá yəré niin, nurunro sutiro sahan atípə taha, bərsə nimiwin'ba kən nurunroa. Kən bərsə sahanthantá, bey Oăkhə yewin kən niihanpə. Toho wey tuatími (gə) on, on, on... waamin kən arpéteroma. Wiha waapə. Arkoé niin, arkoe, muinkənsaba niinpə kən. Niin kən wihawapə taha, mərtənporo. Aatíro marinre heawan miwinbá kən mərtənporo'a. Heawan, kənre saha mingə'ti (sahaminti)weeminpə nintey yə. Beé ninpə, Oăkhə yewin kən niihanpə. Wihá waapə.

Arkoé, surpé dorké wertí nunkahap kən. Key, barsiowe'to yuré niinpe kən. Niin, háv, tee diitá paatipe waati niinpe maha, niin aarin dupusum niankeh'e'ma naha karsanunkonpe, aarin dupusum niankeh'e'ma maha. Dupusum heam, diitá paatipe, diitá diiroppe aatikanpe maha, aatii... tənhanthipe maha, atíape nhaom duhikampe kənpea, bərpó'pea, aatorpea nthantipe, toope atíhampe kəmpea maha, Oākhë pea. Aatí...sahan waape toope. Tchô, aató ɔrsépekuri kən nihanpe tənhanhanpe. Arkóe! Siin nahanairo niinpe kən. Kamontaminpe aatéma, aaté nheem kamontape, tətóipe maha, kən oanpuri paatí'pe atihanpe maha. Arkóe ninpe kən. Aató nheemipe kən, aatí siisern nheeminpe kən; saha nunkan tahape maha, barsioti pooro maha.

Sahan nunka nhanpe kən, kən Oākhë pea, kən nhemé turyta nihanporo kən niima, toope kəohanpe. Hape niin, aatéta nii niin, kən yá arpoan pihinrin maa sionkaró wehetəan pákaro, wehetəan paá karó, wehen tənawé keheo, tii wahatóró'ma neenkeho wəhəá borkope, aató muhinpun kən məhəantíro, aatí surpépe wiiuu wəhəakehe sahanpe, aatí surpépe mahámi nunkape taha wəhəape taha wiiuu, aatí surpépe mahámi nunkape taha, aatí surpépe mahami nunkape taha wiiuu, “quatro” tiry wəhəamin kehope. Toho weerô marinre aaté nherenturí boasé niinsá, heriponra hənsé niinsa arpeye, kən toho weéke. Heriponra, nherentury boasé, wehem kansá (wehé hansa) markən, “remédio” marinsa tee, noan barsey nohon tee barsekan anhunkansa, yəkenra weetísa. Noan təkara nohon barseekan nheenkansa niinwa mən nherkənsəməan maarinka.

Wee kən wihasirin weepe maha, toope “preso” tohə weepe maha. Aatéma kamontá peohanpe kəan maha, bərpó pea. Aatemá. Ateepe weonpe heon weminpe kən Oākhë, barsioti porone, sii turkum deeró biasahantiáti mən, toho ninporo maha. Aaty tətíare deeró duhíti mən, kən deeró niinká wihatíapé! Tee wamósero waa sirin weeminpe kən taha, aaté omenperi wihatí siirin weeminpe kən, barsioti poro; maarin ənranin peema kamontakan, biahape maarin ənranin peema taha, kən bərpó péa. Tootá niinsá, kən biakaróta niinsá ɔtá wihatíro barseró. Aatíro kən onrerin'péema biakan, noonpé wihabosabé, barsiotiporo.

Weehan minpe, pətí (gə), toope kənre buhuriohən tiitá weminpe kən; ənmən niinkə nimbey kən herəən, Oākhë ninkə niinbá kən markən. Hape niin, yuu

Tii burpuwɛ ɛrsero mimɛakɛta, tee uhu nɛrkɛnro maa mimɛan heain maha aaty Dya Wii'ma maha ("São Tomé"). Arpáa dirtara'ho nimiwɛn'ba'to, saninka nɛrkɛnro tii Dya Wii nɛrkɛnro ninronta wewɛ toá, tii Dya WII niin haronta weewɛ mehon toá. Minria Ponra bɛrsɛkawan nimiwanbá naa maarinka. Tii wii sahan nɛnkapin maha, tii wi sahan nɛnkaha, arpéro moorompin taha.

3. Dya Wii / Petápee

Rivelino Barreto: Maarin Dya Wii naan saha nɛnkanke tɛoha nɛnkapɛ, deeró wee kɛn Oákhë too Dya Wii'ma uusétise / uukunse wahan weeparí.

Luciano Barreto: Yɛ mɛnre teetá uukumiapɛ yɛ markɛn. Tii Dya Wii yɛ mɛnre uukuntha mianpɛ yɛ markɛ, tii Dya wii'ta ninpa maha, tee kɛn sirséɛpɛ mɛhɛatipɛ kɛn, karan'ko wiisery'pɛ, orpen'ko wiisery, anhunsé wiisery kɛn heon mɛhɛanti, marsa heon mɛhɛantikɛ niwin. Heon mɛanti wey maha aatí Dya Wii sahan nɛnkaɛn taha kɛn maha arpéro uukunro weekɛ niwin tooma taha. Tii Dya wiire maha ninkɛ niwin kɛn maha Dya Mirsin péri Wii, Dya Minria Põra Wii niinsa.

Toho weero maha tii wiireta kɛn aaté Minria Põra niantehema naa borkakanra niinwa taha, aarin kɛn bisú niankɛhɛma maha, aanrá nunmio põra'ma borkakɛ niwin, aaté uukunro pahíro nihawɛn. Tii Dya Wii''reta taha aaté mirsinpé borká, aanrá minria põra'ma borká weekanra niinwa maha. Sirsé wiiseri'pɛ ninkaroho nintiwɛ aatí Dya wia maha, arpéro, too maha arpéro, arpé tury mɛhɛantíro weewɛ maha. Atotá maha tee mɛnropɛ niantehere naa dɛrkawákema, aaté naa minria põra niantehema naa nheenra maha, aaté mirsinpé naa tootá nheen, naa nɛrkɛn tee nheen bɛrɛ nɛnkahapa maha. Nheen bɛrɛ nɛnkahá, tii wi'réta bahuapin taha aanrí Karpéri nihin'a taha, tee karpý heriponra'tira taha.

Tii wi'reta naa aanrá kumuá tee barsâ wiisery weera tiinra kɛn karpéri nihin kɛn buhákarota tii wii'reta naa wiséry mamasúa uukunsamá, naa barsáwi dareratira. Naa wiséry mamasuakaro too karpý doharó niinkaronta weesá, karpý naaa purtisankaro

niiron weesá, aaté m̄nró barsey teetá, paatu barsey teetá, peeru sití wakōn teetá, tee wisery mamasuaū teetá, tediak̄n wey weesamin. Tuahá n̄nkó teé karpída're k̄n karpéri nihin k̄n marsa buhuakaroré maha, k̄n parkó koo k̄nre mamasuakaroré maha weesamin maha.

K̄nre koo mamasuakanta, nihin uutur̄ k̄n koóre nihin pehatihanta wiip̄ dorké peha tahaporo arkô numinro saaaaaaa... dorké peha tahaporo, siápe, siápe meenra, siápe meenra miinpiátipo'ko, k̄nre mamasuaoata, mamasuaoata, mamasuaoata, mamasuaoata minpiáti keenrá peoro mintúa nuhanpo, saaaaa... dorké pehá poro, ɛr̄ɛti dorké peha poro. Minpiátipo'ko tee soon surpé wihanɛh̄nkaro ȳr̄ro, keranpeoro atiápe miihá nuhanpo taha. Sé saaaaaaa... dorká pehá'ro weeporo maha. Surpé p̄tó ko miinti hantá ȳr̄ra waaporo maha. Toronta (tokoronta) aanrá werk̄a niaha, aanrá arkéa, aanrá buá, aanrá semean, aanrá pirkontúrua toonta (tokoronta) pirkónri baá matihi paanra maha, toho weepanra nii'wan, naa toho weeka'wi niinsa tii wia.

Teeré wee péo k̄n karpé nihinre wiapó maha k̄n Yepa Oākhě're. K̄nr̄ naanre ertip̄ maha, k̄nre minpetíhan paara naa maha, arpéra wamonkarinta, arpenra ɛr̄ɛtá, ɛr̄ɛ d̄rkárire miinpara arpenra. Marsa n̄rk̄n nhee b̄ropara maha. Aanrá wainhanra, aanrá m̄rtean, aanrá s̄ria, aanrá eonroa marsa naa nheen paara tee ɛr̄púré maha. Toho weera naa ɛr̄ɛti aatíro naa purtisatiminka, naa karp̄y b̄rsetiminka, karp̄y naa dohatiminka, naare toho bhauhansa nintey ȳ. Aranpéa atenohon wamon picari, wamonkarin nhee karanpea naa wamenroty naa purtisan weekan buhúsa, naa toho wetihanma buhutísa taha nintey ȳ, naa peéma toho bhudahan poro'neen, atyro niinporo.

Wee k̄n aati wii'ma saha m̄ntík̄ niinwin mark̄n maha. Wee tooma taha, wee marian niin, ɛr̄ɛti, yoakan wee peokan, k̄n ɛákema wepeokan, marsa heonpin taha, orpen'ko marsa, karan'ko marsa niinpi k̄n taha, minria p̄ra marsa, mirsinpé diiro marsa niihanpi maha, m̄nr̄opā marsa niinkapin naanre maha, anhunró k̄n marsa heom̄h̄anti tahak̄ nimiinbá k̄n. Tii wii Dya wii'retá taha barsá wiiséri dareḡti taha, tii warsóáwi're sahan n̄nkapin taha, warsóá'ya 'man taha, too warsóá minpin, k̄n barsáwi dareity (dareḡti) ninḡun.

Tohó weekanwi niinsá tii wia taha, Dya Warsóá'wi, warsóá'ya ninsamá tooré. Tii wiita nink̄ omam̄ntí tee mirpinhanp̄ saha n̄nkapin k̄n, saha n̄nká t̄onhapin k̄n,

təonhanpɛ kən, too kən təonhanpin taha. Nhaan tahapɛ, kən Oākhē ninkɛ niinbá, tee Petananhan síro, too niinsá muhinpu wii, too kənre yukey weepɛ kən, kən muhinpu henra taha, kən warpaən heoənti taha.

Diakəhənta kənre arsy wehem kehohaənti nii warkənpɛ. Teére nhaan karsa nənkon, atíape kən yaɥ yaigɥ'ma taha sionkapú keho, too buiahanpɛ sionkapú kehe wiiron, arkó'man darekeho, tii man'pɛ maha, tii yurtírɛ síape piapá sionmaməan waapɛ. Waaməan tee petadianhanpɛ piahá'pɛ, petadya'man, toota tohapan maha aanrá petaran maha (bareá), too nintəo naan'ya diita, naa bareá ya diita, petaran heon maanrin naaren. Naa pahanrá nihasamá naa, petaran niin, aaran bareá niin, werekéna niin, bapáritise kururí niisamá. Naa barsipəa diikéra niinra niisamá nahenra taha, too nintəo naa'yá diitá, “desde praiia” niməntí tee Petanianhan, too nintəo naa bareá ya diita.

Tii wi're maha aatí, muhinpu wiíre saha nənkatiiin (tiwin). Mehenka kən kamonta, wetíro meera kən kamonta, yəməəan, pean Peetá dianra'ya'pɛ peāhá naanre kunka mahamima məá waapin taha tee Dya Warkəra/warpíra Wii'pɛ, “Matapí” maha, bərkuawia'ko piitó niin tóa, tii wii'ma saha nənkapin taha, Tii wii niinpa yurkɛ dərká wii, tii wii saha nənkapin taha, tii wii kən naaren səóri barsamontipin taha. Səóri barsamontí, tee yurkɛ dərkawi heəŋ, uukuŋsety, naa marsa heon, minria pōra marsa heon, mirsinpé marsa heon, kənhera tii wii'ma saha nənkahá naaren marsa heon minbuatá aatipin taha, Senrá Nhoá, Seerá Nhoá Wii saha nənkapin taha, naa pamənri marsa meerá taha, pamənri yurkəsu meeranta nikənta weepin, yuhupɛ pamən wihatipan hopɛ.

Tii wii saha nənkahá naanre marsa heonpin, naanre barsériko marsa heonpi naanre taha, anhunrí marsa naanre heonpi, mirsinpé marsa, mirsinpé orparan marsa, mənropɛ marsa kharan, minria pōra marsa naanre heonkapin naanre, atírota maha. Toho weero atepəa, aaté wiiseri'pəa punrin ninporo maha, sirsé wiiseri pəma karan'ko wiiseri diakəhən heon məntikɛ niiwin. Nii tiiwi “ananás” saha nənka məankəta taha aatí'wii maha Búu wii'ma aatiíti weminpɛ taha, barsiótí paaró kənre maha, nhaan tahapɛ kən.

Nii, deeró weysari yɥ nii, kən Búu kənre yuké tahapɛ, kənre taha, naanré nhaanro weiti, naanre warparantii weepɛ. Maantá warparanti tahanopɛ, toho weera

atokateropu're warpanra tiira niin derkotí'ma niin uukunwa bærkænra. Wee maha kæn Yepa Oákhë taha, heanpu taha, nhamæn Inreminri hean, Inreminri sutiro sahan nhaæn waapu taha, tæou heanpu kn pæré. Wiipu ninpu kæn'péa, Búu'pea.

Tii wii'pu kæn duhirí kúra kæn pōra nunmia'pe maha nhaon paanra maha, toopu wamæan poro tii Pamænri yurkæsu tu, tu, tu, tu, tu... Arkoé, pamænri marsa wamæara'baaa, Yepa Oákhë naanre marsa mimæaæn weemin niinpara, niin uukun paanra surpepu. Toopu kihingæ serintian'pu: waarota wety niinpu. Niinti kanhá (nintihanha) mæn'hoa niinpara, naa tæotahapara ninkáti. Tæó persapu kæn'pea, tæo persápu. Niinpu maha yære anhunro wereya niinpu. Deeró weity tæó sirinty muhoá ninpara. Naa síro ærkænrero, nhaanro wey waætiwe naan sirure ninpu. Nii, tee tæokan waapu kænpea taha, waa, toho niamin kæn marinre niin, soharó waa maha toharí nærkænro, irkia'man ("mandí") nærkænro heonwá tooré, too tohapa paara, tii nærkænro duuti paara'ra. Too yæru maaka waapu naanre, kæn yæru mankaka beero sion yæru mamæan waa paara, sion yæru mamæan sion ma pean waapara maha. Aató keenra pehe niwæn ateaka taha. Toakanta peankea, toakanta ninkawæn.

Too kühunta sion'ma peahanpapin maha aató Kursá Piitó'ma maha, Dya Warpéra Koo'man maha, Dya Wertára Koo heonwin tooré, Dya Wertápera Koo heonwin, Dya Wertá aparí Koo heonwin tii man're. Dya Wertápera Koo Wii. Naa pamænri meranta nuhuaæu weewin maha, Kursá nuhuaæun weewin maha, atopæma yu marsin niinsa. Tii wi Dya Wertápera Koo Wii misahan nænka naanre marsa heon, naanre sæóri uusety mimæanpin tee Taronæn'pu, toopu minsaha nænka hanpi naa pamænri marsanré.

Tooré maha, koéne niin paara maha, yóa burtiaha maanrire sæóri wehanmi aanrin niinpara maha, kariburtí paanra maha. Yoawapan markæn, maatá weenra mehenta weepæn, ninkantíta bærsæmuntí mehenta weepu, deeró naa wemæntiro. Taronæn're maha ninkæta kæn minsaha nænkapin taha tee wareriro wii'pu. Tii wi mii saha nænkan kætá mii saha nænkapin taha tee Dya Kortóra Wii'pu, Kortó Beetó, Dya Muminra Wii saha nænkapin tooré.

Too ninkæ saha nænkapin tee Dya Unmuran Wii'pu, soharó waakapin toopæma maha. Unmunra Wii misaha nænka kætá heapin tee Warpæra Koo Wiipu, Warpæ'ya Wii, Dya Dærkæpu Wii niinsa tii wii henra taha, Dya dærkæpu arkopári Wii niinsa, Warpæ'ya'ko Wia

taha. Tee Warpu'ya'ko wii mii saha nunkankuta misaha nunká kun arpátire tee Warpu'yare'ta kun Dya Dærkupü wii heonwin tii wi're taha, ninka diakuhunta, tii wi saha nunkapin taha. Tii wi saha nunkankuta saha nunkapin taha tee Dya Yerséra Wii'pu. Dya Yerséra misaha nunkakuta waapin taha tee Dya Nhanma'ra Wii'pu. Dya Nhanma'ra Wii misaha nunkankuta waapin taha tee Dya Yurká'ra Wii'pu. Dya Yurká'ra'wi misaha nunkankuta waapin taha tee Dyári Wii'pu. Dya Dyáre Wii misaha nunkakuta waapin taha tee Busára Wii'pu, Busayá, saninka dirtara nimiwun'ba, Buusa man'ya piitó síro, Bussára, tii wi mii saha nunkapin taha. Tii wi mii saha kun mii saha nunkapin taha tee Weary Wii'pu.

Weary mii sahanku mii saha nunkapin taha tee Warpu narkun, tii wi'ta uukunseti tuo win maha, aatíro peeru diápo uukun maha, tii Warpu narkunreta maha, Dya Dærkupü arkó wahari wii, Dya Dærkupü arkó'ka Wii, Dya Dærkupü bursasépa Wii heonwin, Dya Dærkupü tumuontiri wii heonwin, tii wi're taha uukunseti weewin, Warpu narkunma taha, tootá uukunse tuo win peeru diápo uukun, “desde Arurá” uukun muntiku tii wi tuaha nvnkowin Warpu narkunre (“Tiquié”), Darsé poea buí, too tohasa too. Kun ya ninkun pōra heonunkon, kun arkabihiran, kun parku khábiran, kun parku maamin sumuan heon, wiserity, muhipurinti, usety, ninkun pōranti, weetii wee nayonra, wetymoma herisahan, heriminra maanri niin herisaha nuhuapin. Peeru diápo uukun, barsa wisery dareity, tii wii tuaha nunkowin markun, tii wii maa.

Tii wi saha nunkaku waawin tee Nhunmura Wii'pu, soharó waakun weewin maha, naanpe, pamunri marsa sohara weepara maha nintey maha. Dya Nhunmura Wii saha nunkakuta saha nunkawin taha tee Dya Pamō'ra Wii'pu, saha nunkahawin. Saha nunkaku saha nunkawin taha tee Darsúra Wii'pu (“Wira Poço” pu). Too kuhun'ta saha nunkawin tee Dya Yuyúra Wii, Yuyu tha heowan too “Barreira” re, Dya Yuyúra Wii heonwin tii wi're, too kun Yuyupü. Too waa kuta waawin taha, tii Dya yuyúra wii, yuyutáre saha nunkakuta mimamuanwi, saha nunkawin too Dya Boté punríma wiima maha, “Migué” kun niinroma maha (“São José”), kun 'Migué' kun buanunka karoma maha, Boteá punrin'nha wi niin tii wia, tii wi nínrowe tiwi kenra taha. Tii wi saha nunka kuta waapin taha tee urtá parsíka'pu, “São Francisco” ninkaro.

Tii wi saha nunka, saha nunkapin taha tee Tʉonharinhoa (“Maracajá”), too niin tʉonhan pahápu, deeró warósaritó maarinre’to ninpa kun, anhunron saritó niin, mʉnron uhu, paatu baa tʉonhá paara naa, toho weero too tʉonharin’man niinsa too. Tʉonhama, barsá buusa anmaro ʉasato ninpara naa, tee uuká niantehē, tee wihintonpu niantehē, aaté maha phikoron nianthe maarin amáron ʉásato niin paara naa.

Niin siomamʉa saha nunkapin tii Ukára Wii’ma maha, kʉn uuká minkaroma maha, tii wi toho weéro Uuká wi wamenti too. Tii Uuká wi saha nunka kʉtá mimá mʉapin taha, naaren marsa heomʉaʉnta weepʉ Kʉn, atopʉ barsesámi kʉn heriponra barsey, aaté wisery mimʉa saamí nintey yʉ, aató mʉnre, aatóma atírota ninkʉnti hopʉ, barsey’pu taha mhenka wemʉhatiwin taha, barsery koo wemʉhʉanty weewin topʉma maha.

Tii Ukára Wii ninkʉta miawin taha tee Baya Pery, Bayari Wii, tii wi niin Bayari Wii. Too ninsa tee barsa busary, Dya Karan’ko Wii heon win tii wi’re. Tootá maarin buá nunkapa, tootá nínsama naa maarin arkabhira, aanra Nhahri Diipé Põra, “Massá”, “Dui Sacaca”, too buá nunkákaro, too niinta wesamin kʉa. Tii wii’re Dya Karan’ko Wii. Barsá Busa Wii’re taha ninkʉta miimá mʉanwi taha tee Dya Wartóra Wii’pu.

Dya Wartóra Wii ninkʉta mimá mʉanwin tee Wamʉnda Wii’pu, Dya Wamʉn Wii. Too ninkʉ waawin taha tee Dya Buhára Wii’pu. Tii wi saha nunka kʉta waa’win tee Dya Wamʉnra Wii’pu. Dya Wamʉn’ra Wii waakʉta waawin taha tee, “Bela Vista” siró nimiwʉn bató, Bʉrpo Pihin, saninka tʉrʉho, punro wiopersá beoro. Tohera, Wii, pamʉnri Wi niin markʉn toá. Tii wi niin Dya Parsíra Wii heonwin tii wii’re, Dya Nirtinra Wii heonwin, uukun taha. Tii wi saha nunkankʉ waawin taha tee Dya Surtú turi Wi, Dya Parsíra Wi heowin tii wi’ma taha, Dya Darsíra Wii heowin, Dya Arkoaran Wii heonwin tii wi’ma taha. Saha nunkawin tee Dya Perutʉ Wii’pu, Pérutʉpu saha nunkawin.

Tii wi saha nunka kʉta Dya Pérutʉ Arkokha Wii heonwin tii wi’re, Dya Minria Põra bʉrsasépa Wii heonwin; saha nunkawin tee Dya Portára Wii, portátiri turkun, saninka koo’ho, portá pehé nimiwʉnto, Dya Portára Wii niwin tooré. Tii Dya Portáwi ninkʉta mimá mʉanwin maha tee Dya Ásaro Wii’pu, aatí yurtípe maha, Dya Ásaro Wii heonwiin tooré, wii niin too, pamʉnri wii.

Too saha nɛnkaha naanre marsa heon mimɛan sion'ma nɛhɛanwi maha Busayá'ma maha, nɛhɛaɛn taha, ty maaren pamɛnríma, pamɛnri arko'man heonmamɛaɛn taha tee sanínka poea'pɛ, tii wii'pɛ saha nɛnkawin, Dya Bussára wii'pɛ, sanínka poea pɛre maha, pamɛnri maahan niin tii maahan henra, toho niinrin maan mehenta niin. Tee poosé werey tii maanta nɛhɛan miwinba kɛn taha, nɛhɛan tee tii wi pɛ. Too ninsa pahirí wii taha, uuuuuuu... bɛrsɛhan minwɛnba tii wii'hó. Tii wi sanínkaro, "aerporto" niimakankaro tee Suhunpa'pɛ Duákaroti keahasa, atíape Diapoatísa nintey yɛ, síape duákarotisa.

Toho weera naa tee duákaro niinkanta maha naa taha nunmian pōra nunmia, síape, suhunpápe, tii pápe wiha nuhun naa suhunkun duhi paara, nunmia pōra nunmia, minria pōra duutíra. Naa suhukun duhíkaro, toho weéra naa tooré suhunpa heon'ma. Tii wi're maha niin kɛta maha pamɛn'ma buatikɛ niiwin maha Botepunrinha'ma maha (waipéri buiakan, nimiwɛn bató, atíape wihatipin markɛn); tootá tohapan, tii wi'a taha. Tii wi Busapóea Wii'ta kɛn niinkɛta pamɛmá buatipin taha, pamɛma buatí pamɛnbua nɛnka hapin tii wi'ma maha. bɛrɛtiitin maha.

Tootá hertotí maarin pamɛnsé arkó maan'ri maha. Siapɛpɛa niintísa maha, aaran Waguenhara arkó maan'rin, aaran Yahuana arkó maarin, aaran wanhinra arkó maan'rin, aaran pamōa arkó maan'rin, aaran sɛnroan marsa arkó maan'rin, poteninha arkó maan'rin waarowé toopɛá maha; naan marsinma tooma taha. Aató Moon, aató Yoá pahá naa pamɛn mɛhanɛnkapa naa taha, naa arkó maan'rin waarowe tea taha. Maarin' ye meheta niin tea. Warparan arkó maan niinpa toá.

Too Boteapurin'nhan'ma piitoma taha pamɛn buaha pamɛnma bɛrɛa waapin taha, marsa heonmá bɛrɛaɛ taha, Waipéria saha nɛnka hakɛ niiwin kɛn taha. Dya Parsíra Wii heonwin tii wi're taha, Dya Arpoanra Wi heonwin, Dya Arkopé Wahari heonwin. Too ninkɛta bɛrɛawin taha tee Dya Mɛnronra Wii (purunenso kɛn perta siiró), Dya Mɛnronpɛ Wii heonwin. Toahanta mahaminpá bɛrɛawin taha tee Dya Saan'ra'wi'pɛ, saninkɛ saan'hó, pamɛnri'wi nii tohera taha. Too saha nɛnkankɛta tee Dya Nunmira Wii, Dya nunmia pōra arkopári wii heonwin. Tii wii niin kɛta mimá bɛrɛawin taha tee arkó nhoán, Dya Arkóra Wii heonwin tii wi're, Dya Arkópépawi heonwin, arkó nhoan'ma taha, pamɛnri'wi niin toahakenra taha.

Arpa suby nihawen toa, teahanta uusety hawan naa taha uusetyranpua. Too niinketa bueawin taha tee saninkaro Dóe Kumun'ya Wi nii keta mimá bueawin tee Dya Nunmira Wii (“João Machado” ken ya pertá), tii man too pamenni wi niharonwe tohera taha, Ninká wii'ta. Toahanta pamueha arpokeakuninwin taha too Sean Nhinrinpe'ma taha. Dya Surpúra'wi heonwin tooré taha, toho weera naa tooré surpu baa borka saamá; dupusuan pihia ninpara way toomá. Toho weeran barseekan baa minwa'ba naa, wayré.

Naa berká moanseperi niinsa. Tii wi ninketa peanpin too diakuehankata, naa unntá borpé karoma maha, “Calha Norte” naa unntá borpé karoma maha. Tii wi ninporo Dya Busára'wi, Dya Wirtonra'wii heonwin tii wi're taha, tii wi'ma taha. Tii wi ninketa naanre taha mimá bueawin taha, bue peháwin maha saninkaro Sirípa Nerkenroma maha, pua poea wáterore maha, mibuepehawin naanre maha, pamenni marsare maha.

Tii wi ninsá Barsá Buusa'wi, Barsá Buusa'wi, tee kumu, tee Mahan poari, tee menronpau, tee uutíka yarpurí, ken'ya barsawi, tii wi níngo weesa tii wi keenra taha. Tii wi naanre marsa heon, naanre heripōra daaré, naanre heripōra karan'ko marsa heon, orpen'ko marsa heon, minria pōra marsa heon, mirsynpé marsa heon, ken'ye wety inminsa miin tuwé kehepó, tusté kehe buropu maha: siriririririririri... tee Karsá piito'pu, tusté kehe piōrenpu, tii wi'reta Dya Inminsa wii heonwin taha, Dya Wahatóra Wii, Dya Nunmira wii heonwin tii wi're taha, pamensé wiiseri heonta weewin. Tee Ken toho weéke buipu, tee weety inminsa buipu síri'ma bueatitiwin maha siriririririririri... tee Karsá piitó'pu. Too Ken sírima bueatíkaro niin tihinro Síripa wamenti too, Dya Inminsa'wi niin too.

Tooma piapá mentiwin maha. Piapá mentí sionma mentiwin maha, aatóma maha, “Taracua”ma maha, Dya Meren wii'ma maha, Dya Merenha (ra) Wii heonwin, “Belém” kaha Wii weróho wamentísa tii wi'a taha; Dya Karan'ko wii niinsá tii wii, Dya Nunminra wii, Dya Wartóra wii heonwin, Dya Sanrinra wii heonwin tii wii'reta, tii wi'pu ken ninkarohôta, aatí wii'ma taha. Orpen'ko, karan'ko wii, minria pōra wii buipeówin atírope, minria pōra wii, menronpu wii, mirsinpé wii buipeo kehowin aatí wii're taha. Aatí wii're ken soóta nuhuamiwinba ken uusetity, toopu ken toho wihapáke pamensé wisery heon, tee uukun peó atii wi herisaha nuhuawin.

Aatí wii herisaha tuahaeta mimá mɛanwi taha, aató pehé ninkawɛn markɛn ninropea, taha, tee ianhwa, ianhwa misaha nɛnkawin taha, iandiaranwi niinsa tii wi. Aatí wi Ianhwa misaha nɛnkakɛta kɛn mimɛawin taha tee Yɛrsɛári Nhoa, too naaren yɛrsɛa poro, ɛrɛti yɛrsɛa poro naaren, toho weéro tii wi Yɛrsɛári Nhoa, Yɛrsɛári Wii niinsa.

Aatí wii Yɛrsɛári wii mihakɛta mianwin taha tee Diipéry, atoo keoró waapa atóa, Diipéry kɛn mimɛha nɛnkapin taha. Atoréta naa nhanpara maha, maarin'ye arpeye noho niinpetititó nii, maarin'ye arpeká ninpetititó nii nahanpara tii wi're maha, nhandio paara, minria pōra naa biatehe too minpara Dií, diyí meera biamianba'ná Minria biaran. Pamɛnsé wisery pahaka niinrowesa markɛn, nomahara niinra ninsama niin weesá! Niinsama tee wiseri kahara, Way marsa.

Aató Diipéry ninkɛta Kɛn mimá mɛankɛ niwin taha tee, atoréta kɛnre yukekɛ niwin kɛnre Wartin'a taha, atii wii'ma taha, Dya Busawima taha. Toho wey Kɛn aatí Dya Busá'ma'reta Wartin Kɛn atikan nha dutima nɛhɛan waakɛ niwin tii Dya Busá'wi'ma taha, too niinsa Dya Busá'man, Busayá, tiiman'ren dutí nɛhɛankɛ ninwiin, Wartin're dutii weepɛ. Kɛn dutimamɛan, kɛn waaka beéro wihapá mɛan waapin taha.

Too sahan kɛta Kɛn Dya Úra'wi'ma saha nɛnkapin taha, Dya Úra'wi, Kɛn ninwein aarin henra, mirsinpé pɛhɛ kɛhɛn niimi aarin keera, toho nihɛn meheta wemin. Naa Karpy buhurí kurama kɛnta bɛrsɛ miwin baa kɛn wâ wâ wâ wâ wâ... bɛrsɛ miwin'ba aarin keraɛ. Arinpéta bɛrsɛ yɛrɛ nɛnkawin meho. Dya Úra'wi ninkɛta maha Kɛn Dya Kirtió'ra'wi'ma saha nɛnkahapin taha. Dya Kirtió'ra wi saha nɛnkankɛta Kɛn saha nɛnkapin maha tii Pamɛnri pee'ma maha.

4. Darsea kurári dɛpoka khara pamɛn wiháke: Waúro yada

Rivelino Barreto: Noanpé Pamɛn nɛnkapari maarin darsea'ma.

Luciano Barreto: Pamɛnri poea. Nhanrey maha. Pamɛnri Poea niin taa markɛn, maarin darsea pamɛn'pan tooma, Petápe niin tii'pé, Petápe. Pamɛnri wii niin tii wi, Dya

Petápe wii, Dya Tohonpa Wii, Dya Ninrtinperi nii wan taha, Dya Marsa bohorí'wi heon m̄h̄anti, Dya Herisahanri wii niwan tii wii'ma taha.

Tootá K̄n maha Yepa Oākhē mahan̄nkapin maha, maha n̄nká, naa pam̄nratinra weepá maha, pam̄nri marsa pea maha, tooré pam̄n m̄h̄a n̄nkarantira maha. Pam̄n m̄h̄a n̄nkahanta, K̄n m̄nró n̄hen n̄nkahá, K̄n uuséty, K̄n pihikhe winrohanta atitahap̄ aarin Nuhinro, bee k̄n waaró. Bee m̄n ninwe m̄n niin ʉtanuhiankehe sorohanp̄, toho wey k̄n Nuhinro wamenti samin.

Yupé niin k̄n marsa mami k̄n niantehema, yupé marsa buhua m̄ntak̄ niw̄n k̄n niantehema, ʉp̄ti nii wamentiwan. Berotá omam̄h̄ati tahap̄ aarin peoḡ taha, m̄n peoḡ taha, Waaré, buusá nhaḡ̄n taha, anrpoan pihinri ʉtawihake, barsá buusa nhaansé k̄orp̄. M̄n tohóta tohaka niinha m̄n hop̄ ninp̄, tootá n̄nka hahap̄n k̄n hera.

Beróp̄ wihatíp̄ aanria maha, aarin Yuúpuri Waúro maha, n̄han tip̄ K̄n'a, menron, menro, menro... Naan ye arpeká meenra, nan'ye barsá buusa menra, nan'ye minria p̄ra menra, nan'ye mirsinpé menra, naa n̄rk̄n, dihi n̄nkara weeparan maha. Pá, pá, pá, ki, ki, ki, kiriririririri... ʉʉʉ ʉʉʉ ʉʉʉ.... n̄hanhe'ha n̄nkahap̄.

K̄n berota wihatip̄ aarin Yeparā Oakarpea taha ʉʉʉ ʉʉʉʉ... yoápa ki, ki, ki... K̄n síro hea n̄nka hapin. K̄n sírota niisamin aarin Seribihy Oyé, naa wioran ninrata weeman naa, naa waúroa niharanta weesáma naa, wioran; wiha n̄nkapin taha ʉʉʉ ʉʉʉ ʉʉʉ... K̄n Seribihy Oyé bérota wiha n̄nkapin taha, wihatipin aarin Yuúpuri Pamóa taha, aató toonta (tokoronta) niwan aaran. M̄nronp̄ uukun hera toonta (tokoronta) uukun'wa, keoró uukun burtiaran'pea, naa wioran'ma. Sohan'p̄a berop̄, toho naa ʉáró buhakara niinra weewan maha.

K̄n Yuúpuri Pamō, k̄n niinp̄ taha arpeká b̄rk̄, tee meera k̄n pam̄nke niinro weéparo tee taha. K̄n'ye sionpunri, k̄n'ya Darsíá't̄, k̄n'ya Arnkenra'poro; tee aanrá k̄osamá, "Emílio" k̄owamenti miainbá k̄n, tee maatá naamenra pam̄nke niinrowé tea, tee waaró ninroa heriporantise niinsa tea. Tee meenra pam̄np̄ k̄nkera, aaté uukunsépe naanre d̄sáporo. K̄n Pamō berota k̄n aarin Yaipiri Doā taha, k̄n arkabihi, naanta siápe

waa buhurtikanra niwan naa. Kɛn Yuúpurí Waúro atíápe kɛn bɛrɛ nɛnkahanta neapehera atíápe waaranti ɛrnsa niin, tee “Betacutíro” waterope, Waya tii’ro warópe, “Caquetá” tii’ro wateropɛ naa buhutisaman.

Rivelino Barreto: Waúro pea noonpɛ niinsari

Luciano Barreto: “Belém”pɛ wamentiwin, too ninsama, perkasan dohawapanra niwan’na, niin’sama tii kurá kahara, maanri mami sɛmɛa ninra weesama naa. Kɛn Yaipiri Doaɛta taha arkabihitisami taha aarin Yeparã Meerun’ma taha, “Acaricoara” kaharama. Meerun pōra ninsama naa, ɛsepiha tihin toho wamentipɛ, mehon meenro, meenro, meenro ninkapɛ, ninmakawa naan barsipɛa.

Kɛn Yeparã Meerun berota ninsami taha aarin Yuúpurí Warsóro Mariḡɛa (ḡɛa) taha. Naa ninká kurata ninsama ninrapea, maarin weroho nintey yɛ, naa Meerun pōra niharanta weesamá weeranpea. Kɛn Yuúpurí Warsóro maringɛn berota ninsami taha aarin Arkɛto Ponrero’á taha, pahanrá niinra weesama naa hera.

Dikéran ninra ninsama, naan bharsi marsin samá. Kɛn Arkɛto Ponrero berota ninsamin taha aarin Mimin Sipéa maha, toopɛ nimi kɛn Mimi Sipéa maha, toonta (tokoronta) niwɛn. Wioɛ niin yɛa niinró yɛró hawin kɛn hera arpin taha. Naa sohanpé nima ɛrɛti wioran’pea, aanrá Oyé’a. Oyé’a nima ɛrɛti wioranpea, marsa mami sɛmɛa, Wauróa niharanta weesama naan.

Kɛn Mimin Sipé béroreta, kɛn arkabihita ninsami aarin Yeparã Kukugɛa taha, barsaɛ kukú ninkunpɛ: ya, ya, ya, ya no, no mari’ye, ma, ma, ma mari’ye, mary se, se, seru nii barsakun’pɛ. Kɛn toho ninkarore kukuu baya heonpara, kukuu pōra ninpara. Naa Kukuu pōra berota, naa kenra pehe kurúri ninra weesamá naa. Ninpɛ aarin Warpékara Bɛrɛ’á (ḡɛa) taha, bɛrɛɛ maha.

Tee kɛn wersé sumuntapɛ waa numianre nhaon ninbɛ niin warpékaraɛpɛ mɛha weemá niin, warpékara dɛrpɛ ɛtapoho peha’ma niin ɛtapé’ma dihawapɛ, noankea wapɛ. Toho wey kɛn bɛrɛɛ ninsamin, warpékara bɛrɛɛ. Arkɛto Warpékara Bɛrɛɛ ninpɛ.

Kæn berota ninsami Nhanuhinro. Berota hertotísami aarin Inreminri Nhinrapea maha, kæn hertotími naanre maha, naa pirkonronti hertotii maha. Ninkan'ka hea nænkanpa naa.

5. Inreminri Sararó yadá naa pamæn mæha nænka.

Luciano Barreto: Beroreta Kæn arpatire pamæn mæhantipin maha, aariin, maanria maha, Sararóá maha, Inreminri Sararó, Awiá mæn nherkæn, Awiá, nadiahæn nihanratawé manria. Kæn ninpæ taha hion marsæn, hion menra marsanbuhapæ kæn'a, Yaíwa niin samá naa, hion meenra amon'yese meenra, naa barsesé meenra pamæn wiha nænkapæ kæn'a, Sararóá taha.

Kæn arkabhíta ninpin aarin maha, Búbera maha, Búbera Sararó, Yuúpuri Búbera Sararó ninpin Kæn'a, keoró nii burtíaro'pea. Kæn'pæ mæhæantipæ maha, maatá kæn arpõa pihin meenra, kæn sionpunri meenra niin weepæ markæn kæn'a. Kæn'ya toatæ kæokæ, kæn'yá siðyarpæ kæokæ, kæn'yá yaigæ kæokæ, kæn'yé arpeká meenra, kæn'yé amõa suuti meenra kæn'hera pamæn mæhæantii weepæ, nhaantípæ kæn'a. Ki, ki, ki... Ê,ê,ê,ê,ê...Nhaan tiipæ. Mehen meenro, meenro, meenro... êêê êêê ... êêê... oapeopara kæn're. Kiririririri... pakehe nænkonpæ... kiriririri... Mahami nænká okheopæ kiririririri... nhaanta nhunro paaranta weewan naa, yaigære pakhe bûroa. Toho weesapin kæn. Taa kiririririri...aatí surpépe taha taa kiririririri... atiápe pooté kahan súrpepe taha taa kiririririri... atiápe taha taa kiririririri... kiririririri...êêê êêê êêê... kiririririri... kiririririri... kiririririri... kiririririri...nheeha nænkapæ, Yuúpuri Búbera maha; tee aatíro marsanpi kæn'a. Toho weekara põra niin maarin'a. Aatíro weekara põra maarin niihanta naa marsa mami sëmæapea taha kæn dusaæpæ, porsæ'pæ, toho weemin ninkara niin'wa maha. Kæn maatá toho wemuhuan tikæ niin weepæ. Maatá kæn toho wausami kæn niin, naa niin'kæ, maatá kæn pamænri marsæn pûta kæn toho wemuhuan tikæ niin wesamin aanria, kæn Yuúpuri Búbera.

Toho weera naa maanri nherkæn sëmæa, naa dærpóró' pære naa uukunri marsa niin, uukunri marsa niin yærokan, nee pontanha marinkara, tee barsepáwore marsin yærokan, tee

barsesére marsin yurokan, tee wisery, tee barsesé wisery, tee minria pōra khanse, tee minrsinpé khanse, tee mūnronpū barsesé, tee marsa kurúri bersesé, tee pamūnsé wisery uukunra naa uukun peohá kaanra ninwa, naa, naa diakūn, kūn Yuúpurí Búbera.

Maarin berota niinkū niiwin aarin, kūn arkabhiataha, Nhahri Diipé, maarin arkabhi, kūn niin weemin kūn'hera taha. Baya nimin kūn'hera taha, uukunri marsūn. Kūn berota buhutí káro niwūn maha ninká kura. Kūn berota nimi maha aarin nhamá kuruá maha, kūn niinpū Arkūto Meerin, naa niima Arkūto Merin Pōra, bayaroá ninpara naa hera. Naa berota niima aanrá Kohanpá Pōra, “Colina” khara.

Naa berota ninsami taha aarin, arpátire taha, Nhari Duuka. Kūn Nhari Duuka berota nisami maha aarin Yairó maha. Kūn hertotími maha maarima maha, maarin phinkonro hertotími kūn'a; niwa naa, “São Gabriel” niwa, anhunro ekatíwa naan yure, yairóa niin ūnsaa niinwa. Mūnsá yū parkū khabhíran niinsa ninwūn, ūnsa arkabihira niin mūsan niwūn naaren. Tchô! Mūnsaren yairoá petiipara niwinbá parkū mihin niin nhaawūn naaren. Nii'ne markūn kūhūn nii'win, mekūhūn nii'win. Anhun niwūn kūnre, maarin naa diakūn niin niwūn kūnre. Kūnta hertotími maha maarin'ya kura'ma taha, kūn Inreminri Sararó'yadá kaharan'pe nii maanria taha markūn, toho niin būra. Marsa kurúri nūrkūn toho niinsa markūn.

Sararóa beero khara nii būraara niinsama taha, mehon bapake kheohūnti maha, anhunró, marsin burtiátisa naapūma yū hera. Beerotá niisama taha, aanrá Papéra Pōra waasama taha, aara Buú Pōra, aará Sacuroá, aará Birpikha Pōra; “terceiro” kururi waaran taha. Naa keera tee kurári're naa marsin sama nankera taha. Naa berota ninsama aará Haunsiro Pōra maha, nankera taha, mehenka kura nankera taha, Turua Pōra, Haunsiró. Naa nima taha “quarto”.

Naa berota niisama taha aara Aruperya, Borsó Karpérya ninbūra sama, maarin bero waara maha, yarpátí būra sama. Naa beropū maarin mūnronpū nherkūn sūmūa, aaran Baa Pōra, aanrá Arpūn kerya, aanrá Yuhuróa, aanrá Baya Pōra, aanrá Borsóa, aará Wiaran, Umunsitia, Būrpua Pōra yarpátíma, na darséa maha, maarin nherkūn sūmūa waaran weemá nanpūa maha. Aatóma mūnre weremianpū yū markūn. Naapūma anhunron bersemorontísa yū, naa barsipū anhunró marsin sama nímia'pūba yū; toho niin markūn.

6. Peetá pee poea wii buikhanse kertí

Luciano Barreto: Wee naanra marsa heon, heonpeokan, naanre mimæanpi taha, waæ maha, naanre marsa heomææn weepin markæn maha, toorpæma maha. Too heonmæa, naa too heon mæarinkura soonpæ naanre marsa buhua nænkanpæ, arkó meenra buha paara naa Arkotíkhara. Pamænri marsanre ponterinra atípanra maha, aanrá urpímionro heon atípanra maha wôôôôô... pheteran aatínra mehenta weepanra, wôôôôô tuumankan maha paara'na.

Deeró nintibá, aanrá ærpí mionranta niinsama'ba niin mænron uhu wamenrontí puhutí. Saaaaaa... arkóama diha waapanra, arkóama diha toorpæ marsa buhapanra naa maha. Urpimionra niinpara, síripia weerá buhurá pahara niinwa, "Andorinha", naa nohonre maarin Urpimionroa heon. "Andorinha" pahanra, naa pahanra maha atípanra.

Mænron uhu puhutí, wamenrotí uhu puhutí, mirinkæhæan meheta niinsama aanrá nii tæonhansapin kæn. Aanrá marsantá niinsama nii kæn mænron uhu purtí kheohanta arkóama dihawapanra saaa, arkopæ maha marsa buhapara. Nii kænre serintia minpæ, naanre maha: yæ penhæn niinsa mæn niiminpæ kænre - Arkó marsa niisama naa, arkó díari marsa - æatípanra. "Ou" mæn yæ penhæn'pe niinsa mæn nimirpæ, æatípanra, "ou" mæn yæ parkó markæn nintiné ninpæ, too yætípanra maha.

Wee naa meenra marsantí mæanpa, marsanti mæa, pehe ninwæn markæn atoo, wamæa Arkó Nhinsama næhæanwapæ maha, naanre marsa heon næhaæn maha, tee nhenpæ, Toakapa Wiipæ naanre minæhan tee Nænrinha'ma naanre pamænri marsa heonæha too kunpin naa darsea'ma maha, maarin niinpetira tohapan toorpæma maha, too Nænrinha pæma maha, toorpæ tohapa maarin, mærpænri'na wiákepæ, warkæ wiakerpæ, tee niinsá marin'ye, toorpæ tohapi kæn, toorpæ niin maarin pamænrin diita, maarin pamænsé, nænrin'na potepæ niinsa, "Santa Luzia" tiiro watero, too nii næhansa. Naan'pæ, too niinrá anhunró marsinsama.

Toorpæ niinsá niin uukunwan bærkæran, mæn nherkæn sæmæan. Aatíro nii uukuminwa bærkæran'pæa, berorpæma warkunha maarin maarínre maha niinkuwa. Naa too tii wateri niinrá, aanrá Kænmaro Põra, aanrá Baya Põra, aanrá maarin mami sæmæan Oyé'a, aanrá

Wauroa, pamōa atopu nii bahaketi kasami kən'a, Oakhapea pōra nii niinrá, Macúpia tee marsínsama.

Tooré naanre kunka mahami piatikə niwin taha. Mahami piatí mahami'ma məanpin maha tee “Caruru”pə arkotíkhara're kunpin, arkotíkhara ya diita ninmaməansa tee “Jutica” pə. Nimaməa Pamənri Yurkəsu mimaməanpin tee “Mitú” síropə, toharí nərəkənronpə, too tohapapə taha, too Wanropin Pinron ninpə, too kən yúke persakaro. Mitú're, enkatumeera, Waronpinre “Mitú” nisasama naa. Too yəwərópe Wanropin pinron too kən yúke persakaro, too kuu'pə kənre taha. Too kənre warpanra heon, kənre wehenmá niinta kənre bookə nimiwinba kən taha, kən Yəpa Oăkhě'a taha.

Artunmi kheohanpə kənre, ninpetíro meera waapə kən'a. Kən'yaə Yaigə, kən'ya urpítə, Kən'ya bartípakaro, niinpetiro. Kən'ya bartípakaro kən'ya paatipə ətasúa nuhuawapə, atiápe kən bartípakaro meera tusúa nənkoohanpə, kamonta nənkoohanpə, kən urpítə meenra, kən'ya yaigə meenra nhanhen nuhuapə, kən paatipə nihanpə; baakanpə kənre, Wanropin Pinro.

Wee kənre nimankea weminpə kən. Tee parsí werta basaḡuagu, nurkúnpori werta kənre basaḡuagu, áburi werta baasaḡuagu, kənre weheintíta weminpə kən. Kən buipə heapehea poro. Atiápe barsióti poro. Wee kənre puhutípe, kən urpítə meenra puuu, puuu, puuu purtípe. Naransá mahapə kən'a, naransá mahanpə. Wee, haə, ənman niinwən yə hera ninpə kən. Niin, kən uuró meenra maha minkheo, Oăkhě niinkə nimiwinbá kən.

Nhanhen keheopə, ənntamən wehe tənawé kheopə. Kən'ya kumunro're, kən'ya bartípakema daranenkheo, kən'ya arponpihinri'ma wehe tənawekheo wekheópə wiuuu, wayá kheopə, nhanhen keheo portóa, búru, aarin toonta (tokoronta) waa'wapə, kənre wehekoohanpə; maarin darsea maarinpa maha. Niinpa maha aaran diikhara, aanrá Wiianrá, aanrá Diikhanra, aanrá Wainhanra, Səriá, Baará niinpa maha, naanpéa toopə waanra weepan maha.

Maanria nənrinha tohapan maanria, waatipan maarin toopuma maha. Tootá hertotí maarin pamənsé arkó maanrin. Atopəa diikhanra ye warowesa atopəa maha, arkotikhara ye, naan'ya diita niin toa taha, Mitú siróa. Mitú buipə maha naanre marsa heoməankə niwin

aanrá Diikhanra´ma maha, Bará, Wainhanra, Süría tee Yuruparí´wi´pə, toopə naanre misahan nunkankə niwin. Toopə niinsa naa diitá, toopə naanre kunkə niwin. Toopə meenra naa marsa purti piati, bəruti paanra nankera taha, tee Yoaphapə. Maarin pe´henra thota taha, marsa purtí, marsa purtí, marsa purtí tusté nunkahapara, wee hertotikaro niwən. Toonta niin atóa.

7. Nürinha tohaporo maarin darséa

Rivelino: deeró wee ninsety, toopə Yuúpuri Waúro tiropə ninkara, kən Yuúpuri Búbera buatá nunkapari Kúrsá pure, deró nii ukun noori toóre.

Luciano Barreto: Nii uukunwa´na markən uukunranpéa, aaté dərporopə naa uukúnke, kanrən khanse mehenta nii tee ninronpéa, naa pamənri marsanpə naa weeke niinsa meho, kanrən khanse mehenta niinsa, toho weeran ninpetiran marsipeti´ya maarinsa.

Kən atókatero marsa mami, kən Waúro, kən aarin Oyé, aarin Oakhápea marsínra marsin tihansama maha. Naanpə, bərkanpə, naa pamənri marsanpə, pamənri marsa paramenra´pə aatéma toho weməhəantíkanra nimiwanbá. Naanpə toho weeke ninwən yə paramin markən nii uukunkuwin maarin nherkən, maarin parkə nherkən “inspeturo”, bərku inspetúro.

Too Waipéry niin buanəka karanta tee uukunkunwa niinwin atooma, atoo keoró ninronwe atóa. Nanpə werekanra nimiwan´ba markən, arpənra meheta werekanra nimbéaran. Toopə ninkara buanəka karanta, atírowe atíwə ərnsán, naa maarin nherkən səmuanpə, əršan nherkənpəre, maarin nherkən səmuanpəre dohoawehen maha, minria utúpə wehenəonka maha, naa, kən ukunsereta, kən minria pōra kən heriponra daaré, minria pōra marsən kən ninséreta, kən wiséry kən barseséreta, toatəpawə kən barseséreta, tohowé barseseé tími kən nhağənpə, dəsarí marsən nintii mehenta nii mahapanra.

Toho wee kũre nhantutí wekamaha naa dohóa wékabero atíkanra niwũn maanria nii ukunwin maarin nherkũn inspetũro niwĩn, ateré maha. Wegũ kũn toopũ naa pamũn mũhũa nũnkakaro wékaro niwũn nii uukunwin. Toho weeran ateré mũrsan tũó sirinsa yũ pũra. Niiminsa yũ pũra anhunró tũokanma, yũ pehenra anhunkunro weetĩsa meho, were miwin parkũ mihin wereipea. Mehon aaté payá naa dohoren wakantiha maha suru nũnkakunwũn maha, toho wero maha barsioti kũrero waaha maha. Nii nunkun horonsa weeropea.

Noá, noanohõnpe anhunró kũóro kũósa teeré, aaté uukunsere. Naa maarin mami sũmũanpe nakenra naa'yaró kũosamá, naa uukunro, naa tũókaro, naa parkũ sũmũa naa werékere kũosamá. Marinkenra parkũ mihi kũn weere khayéke kũó yũ kenra. Aanrá, kũn baatí toroũ kenra kũn yaró kũosamin. Maarin khabihira kenra, marsa nũrkũn kururi mehenka diahũn kũosamá markũn. Ninkaronpũta nintisá nintey yũ. Tee barsesé kenra tohota niinsa. Ninkũnpũta uukunro weróho ninwé, barsesé weróho nintisá.

Aaté barsamonri kenra tohóta ninsa. Arpé kurá khanra mehenka barsamontí, arpé kurá khanra mehenka barsamontí, arpé kurá khanra mehenka barsamontí, naa weesé ninsa markũn. Tee toho diak ninsa. Toho waakaro ninwũn ninkunwi niwĩn. Kũn nherkũn, kũn parkũ nherkũn sũmũa'pũ niwĩn niinbakũn, bũrkũranpũ, waipery ninkaranpũ buanũnkan karanpũ. Dũrporopũ kharanpũ.

Dũrporópũma yoahan kartí kũnkanra nimiwan'bá markũn. Aanrá “profeta” ninrá pũkenra, aanrá “profeta Jeremias”, aanrá “Jacoa” marsa, aanrá “Abraão”, aanrá “Isaac” keenra, naa kenra “600 anos, 700 anos, 800 anos”, aanrá 'Matusalém' naa ninrá, aanrá “Noé” marsa “600 anos” kartíkanra nimianbá, toho niinro weekunsapató naa'pũma. Yoakan kartíkunsapa naa.

Toho weéro toho wee mũhũantíkara niinwa nii uukunkupũ kũn inspetũro mihin pũta. Kũn parkũ mihi, Antony Dóe'ho mihi, yũ parkũ mihi parkũ, yũ parkũ'ho mihi nherkũn' pũ henra tohota nii uukunkũ niwĩn, kũn Dóe'ho mihi kenra tootá uukun kuwin niwĩn. Komen'yei kenra tootá uukun kunwi niwĩn, kũn Komeyei parkũpũ kenra tootá uukun'kũ niwĩn niin. Nhatihanti kũnma niwĩn, maatá werian waakũ niwĩn niin, inspetũro

arkabihi markun niwin niin, naa buanunkakanra. Wiinmará niinra buatikunpara naa Komeyei keenra, Buú mihi meenra, kun mami markun meenra.

8. Yuúpurí Waúro e Yuúpurí Búbera

Luciano Barreto: Toho nii uukunwi markun, toho waaporo maarínre, teeréta nhaan uo, kunre taha nhantutí, kun Yuúpurí Waúro kun, kun Yuúpurí Búbera're kun toho weyá mun kun nii mahahan - kun durtíró wey weminpu kun'pea - kun toho weekanta wee yuru nunkami kunsiro maarínre nii nhantuti paanra maha, Waúro arkabhiranpea maha, kun niikun pōrape maha. Nūrinha'pu niikunsapa naa.

Nookonro yoahan nii ninpirin kun markun toopure, tookhun “primeiro” Yuúpurí Búbera pure naa wehen koahan kaara nimianbá. Kun berota marsanku nimiinba kun taha, arpin Yuúpurí Búbera, kunpu'reta maha, mun maata nūoren hanha munpu maha, niin kunre maha, kunreta marsonkuku niwin maha aanriá maha, aanri Oakharpea maha, aarin Waúroa maha, kunreta maha, kun “segundo're” taha.

Kun wimaun niinkare maha, marsa berikuhunre kunre, kunre maha marsokun, kunre taha naa taha marson, kunre taha naata kunre tee werenra maha weere arpo, weere arpo wee marsa buhuapu kun maarin dupoka kuhn niin dihiatigu. Tee ukunse peema kun maata tee marsun niiku niinbakun, naa heripōra barsé kupu, kun parku mihi kunre porseyé saapin kun, kun werianthi durporo; kunre weere arpo, weere arpo, weere arpo naa weekanta meharonta waasapin kun taha, kun pehera taha, Yuúpurí Búbera nii dihiau pea taha.

Kunta nūorenku niwin maha, mun nūorenha niinsapana kunre taha. Nii, hau nii koore maha, nihin parko nionpure maha, wimaun parkore maha. Kunre numián darera numiã daré, “ou”, kun barsipu wey koore waahau waāhapi kun. Koo peá naa nihin parko yoko niinpo. Wee buhasapi kun, kun baatí torogu niankuha maha, parku maringū niikanpu kun'a, kun niimi kun parku niinta barsiótiporo nintey yu. Kun maarin nherkun hópe koore waahasapi kun, koo nihin parko nionpure.

Waãhá, wey maha, kún toho waakaróre maha kún wimaun, marain nherkún, burtuá nhankepú maha, kún markún diakhún peéma maha, kún markúnre maha, kún taha. Kún bahauá, aarin baatí tirogu niakhure maha mami ninpú maha. Yuúpurí pea taha, Búbera pea taha, kún beropú marsa wetihin maha kúnre mami nikanke níwin maha; atíro wákaró níwún markún. Toho waáporo markún, mehon kún baatí toroghá kún markún níimi, kún níimi kún parkú níinta barsiótikaro níwún, néewaro púta, naa póra'ye'kú níipú kún'a, maarinh nherkún'ho maha kún parkóre waanhá kúnre marsonsapi kún maha.

Toho weenra naa baatí tororan pamungrí marsa mhenta níima naa, maarin weróho pamún wíha weetipín kún'a, naa baatí torora nherkún niankúhú, naa póra'ye wehan buhakú níwin kún'a markún. Meho naa paharan marsan purtí yúrv, kún úaró buemá wee turtua kéa hawakú níwin kún kenra. Yoa waaporo markún, nápea topure taha marsa purtía wakara nimiana, baatí tororanpea taha. Kún'péa meharonta níikanpúne, marsa purtí marsintipanra, peheterahan ninpara naa Búbera póra pea. Teahanta, naa toho weesetíseta nhantutí, naa barseséreta, naa uukun séreta, naa tee minria póra tisereta, naa tee minria póra wisery naa dareséreta, naare nhantutihan kunpara, naaren dohoa maha, dohóá wehen maha aatíro wehanpara nintey yú.

Wee maha tee maarin nherkún niakhupú, atoo buá núnka kúhupú, kún parkuréta dohoa sapana; doatí khinta kún maha, kún markonre maha, Pírondiho're (koo pírodinho, kún koo arkabhi Búbera kan ninsapa naa), aatíro waa yúre markon, yú toho wee buhutia waúwesa, mún khabhire yú werínka beéro atíro níi barsesé wereosa mún níin múnron barsee koóre barsesé weresapi kún, kún pehera taha múnron barsé, kúnre barsesé wererú taha, markúanka pere taha. Naa púanra púreta, koópe henra toho múnron barsé, kún pehera toho múnron barsé weerú. Toho weo (go) atíro níi wereo'sa mún níin koóre weresapi kún taha, koóre weére, weére, koóre weére... Anhunron weére peotimiintá kún waawapú, weenria waapú.

Toho weéro maarinre barsesé dúhakaro níwún, aaté uukunse maarinre dúhakaro níwún yú paaramín markún níikunwí inspetúro níwin, parkú mihin marínka. Tee dúhaka beropú níwún, toho waáka beropú únsan keenra marsa buhawú ninpú kún inspetúro mihin púta. Tee toho weeran maha aaté barsa uútu daréke, uukunse

dəhawaawə markunkəhən, dərpəropə dəhathawə, atopəma maha toho weekanra weemá maha, toho wesety ninkara weamá nii uukunkunwa niwin parkə mihin maarinka, naa pəta.

9. Pinrodiho e Yuúpuri Búbera

Luciano Barreto: Wee markun maha kən werian wapə maha, koo marsonpo maha, Pironodiho maha. Kən marsahanta, marsahanta uəu waya mən nii, kənre koóta suori uəó waá, arkó ertoá, koóta kənre suóri ertoá; kən markónta ninpo koo henra, ninkən pōrata ninpara. Kən tíro ninpara meho maha, kən tírota ninpara taha, kən Waúro tírota taha, wihatipanra pəhə. Kən tírota niin, tootá niin, koóta suori uá, arkó uá marsan, arkó ertóa wanka, mahantá kənre barse sé weére, toho diakən; toho wee bərkə hean waapə maha.

Niin tahapə kən, naa, baatí tororan pe'henra, anhun ninpara naa, anhúnro niinkapanra nintey yə, nhantutitipanra naáma, tee uukunse'pema momin paanra ba'naan, beropə naa barsi təopurínra borkápan sátirô. Weekan kən'peta taha, aarin baatí torogə'pea taha aaté anhunsé pema kəopə, aaté oonmé pema taha, punron wioə nintey yə, tee meenra wioəpersə weepə kən pehenra taha, maatá naa toho uíku niinkə niinpə ninpéa, teema taha, nopə borkə borkapin kən kən noho.

Markən maha, kən Yuúpuri Búbera'ka marsa buhaka nahan, koota, Pinrodiho, kən Yuúpuri Waúro kənre toho weya mən niinká təó koóta kənre Yuúpuri Búbera're suori barsekakənpə, koóta kənre uukunse weereka kənpə. Barsa wisery kən weathi dərpəroma aatíro wee paatu barseisa mən niihán mən ninpoko, tee mənro barsey atíro weisamən niihan mən niin wérepə. Wisery mamasuə, wii mamasuə atíro wee wii mamasuə wee barseysa mən niihan mən niinpo'ko, koo nunmio.

Karpitə heripōra darey atíro wee heripōra dareysa mən niihan mən niinpo koo, karpí purtisanġən atíro wee barsámon dareysa mən niihan mən niinpo'ko, tee Buá barsámon oə (ogə) atíro wee barsausa mən niihan mən niinpo'ko, koóta werehan kənpə'ko, dikuse niinsé. Tee Buá mehan miwiha nənkaən, buá oogə, uwihá nənkaən atíro niin uukunsa

m̄n niihan m̄n niinpo'ko. Dóe arkó peeru waagu atíro uukunsa niihan m̄n niinpo'ko. Aaté barsá buusa serinḡu, barsá buusa serinri barsámon uukunḡu atíro uukunsa niihan m̄n niinpo'ko. Peókanpo.

Toho weéro maha koo taha beeró arpátire arpé wii barsá wii'ma koóta k̄nre s̄óri weépo, arpé wii barsáwi'ma koóta s̄óri wee, aaté minria p̄ra n̄nm̄n'rima koóta s̄óri wee, koo amōyeri n̄nm̄nri'ma koóta s̄óri wee, warsonrin tanrarin n̄nm̄n'ma koóta s̄óri wee, aaté amoan suuti, k̄n'yé suty amoan suty sahanrin n̄nm̄n'ma koóta s̄óri sahan, aaté toatu herip̄ra barsery n̄nm̄nma koóta k̄nre s̄óri toatu herip̄ra barsé wekunpo'ko. Weéko niinwon niinkuwin niwin.

Naan'ka maha, naa dohoak̄, Yuúpurí Búbera, werinkabero, aanran taha winmaran ninkunsapa naan, aarin burku nhankunronre maha koo marsonsápo'ko maha. Aarin inspetúro, k̄n Seribihy niinsapan naaan, aarin're koo marson'ko nimiwonbá, naa mamin're, naan winmanra niinrá nhaakunsapa naa, atíape buanunkahara maha, buanunkaranti niinra maha. K̄nn maha tee barsa wisery'ma darépeo, k̄nre maha numian darésapa naa maha, wainharonre maha.

Naa niinwa m̄rsan barsukanra, m̄n parkusum̄a naa utamonri marsa niima nii k̄nre numian dárepanra taha. Numian daare, umba, mehekan ninsety'ya niihan maha, mehenka niinsety'ya, m̄n mehenka s̄óri, mehenka wii wee'ya m̄n niin k̄nre maha wii surpery durtí, k̄n toho weeróma maha wiito kun, koóta k̄nre nurukunkan arpó barsá, nurkunkan arpó barsáse weére, koóta wisery barsesé k̄nre weére, nurkúnri burk̄nra wehensé k̄nre werekan, tee nurkun perká ȳrs̄ósema werepeokan. Koóta k̄nre s̄óri weetamon, wiima arpó weepo'ko maha, barsáwi maha.

Tee neen peó koóta peeru'ma durtí, peeru weére, naa'maa neen'kun maman wii'ma utadiokunpo maha, maman wii'ma maha. Nhaminp̄ hea, barsa wisery darasé heonwan mark̄n. Ninkadiahunta pootíminra naa sirin barsa weeséma barsa wisery daresé heonwan. Aatíro poosépe taha poosé wisery daresé heonwan. Minria meenra naa póori n̄nm̄ma taha minria n̄nm̄n heonwan taha, aatíro niwun. Minria wisery daresé heonwan taha, aatíro niinwun mark̄n tee henra, ninkawiita niminron toho wehansama.

Wee maha, kún buá'ré barsapɔ, koóta kúnre sɔ́ri uukunkanpo, marsin nhakunkanpɔ maha. Kún wirsihan kúnre weréo mahanpo toorɔma maha, kún mamionpe, atírope niinhan mún niinhan mún nii arpokhé monron mahanpo'ko. Kúnta naa sahan núnkanka naanre sɔ́ri uukun, naanre yúti, naa sahan núnka uukunka kúnta yúti, koo menrata niinpɔ niinpéa. Yúti naanré duhisé arpopeokan, naanre seenri, naanre peeru díapeo weepɔ kún maha.

Wee deeró waarosarito niinpɔ, kún wioɔ pɔre, kún Yuúpuri Waúro pɔre, kún Búbera péa. Ninweto niinhan, mún barsíta weya mún hopɔ, mún barsíta tee ɛnmúnkho barsa moonri weysa mún, nhamin pɔre yɔ weyti yɔ ninsapanan maha. Nii, ɛnmúnkho'ma kún barsasarin kún maha Yuúpuri Búbera pea maha, kún barsi mahan.

Kún arkabhira pe'henra marsan búí pheapanra maha, sátiro maha; maman phía ninpara maha aaran inspeturo keranpéa, Seribihy'ho mihin kenra. Wimaɛn ninpɔ kún Buú mihin'péa, atopɔ minbuatía kuhɔrea, kún Komen'yei pe'henra wimaɛn ninkunpɔ. Naa kún arkabhira aanrá Dii'péa niinra niinpana markún. Aanrá maarin arkabhira Dii'péa deeró nii uukunra uukunsama. Maarin khabhira diakuhun niima ninranpea, aaté uukun'kama arpéro nii too kenra taha.

Wee markún maha, kún nhamínma barsá, kún ɛnmúnkho kún barsá péo, naa uuséty péo, uuséty peokan, kún barsi Yuúpuri Waúro barsapɔ maha, Buá parkaré barsaɔ taha. Tee Buá parká barsaɔ'a parkɔ mihin henra mehenka barsa miwin'ba kún, aanra maarin mamin sɔmɔa Oyé'a deropé barsaran barsa saamá, yɔ henra karoanka marsin miinsa. Pahíro arpéro'ho waawɔ markún too henra. Tee aaran maarin arkabhira, teéta múnre weremianpɔba yɔ, mehenka diahun niíwɔn nimiarpɔba yɔ. Kún komen'yei kenra barsakunpɔ, kún mamin mihin, Yuúpuri Búbera mihin, atíro nii barsa kunwin niwiin parká barsaɔ: Ya ya ya ya... maaa... ɛɛɛ...(tititititin'ɔ)...Maaa... (onmaha núnkaawin ninbakún, nhaakunwɔn nii kún Komen'yei kún barsakan).

Ya, ya kapi yawe nomariye kapii, yawee kapi yawika, kapi yawe, kapi yawe nomariye. Ya kapi yawe nomariye, kapiyawee nomariye Ya kapi yawe nomariye, kapiyawee nomariye Kapi yawe, kapi yawe nomariye. Ya kapinanka nuwaya, kapinanka nuwaya Kapinanka nuwaya, kapinanka nuwaya Dikui piro kuipiya diika, kapi yawe Kapi yawe nomariye, kapi (ku) yawe Nomariye...

Maaa... Niinta parká uumun mursa siiti parka kuominwan naa bayaroá, soon kanrun kharanpu buapau arpa pau kuowan maha. Kun atíro maaa... utitititititi) purtí burominwa naa maha, nhaawun yu henra aatóma, naa weekanma nhaawun. Toho niin barsámon tiwin niwin niin parka mihin maarinka. Kunpe, Búbera'réa, kun unmunkho barsáku maha tuaha nunkon, kun Waúro barsi maha kun tii wii're maha Buá parkaré mii wihá barsa saapin kun maha. Tee barsa borea, buusá pariinta kun mahan poari'ma maha arpeká durkawaru maha. Mahan poari tikuse, minria pōra munre tooron waaran sama'na ningua, tee toatu punrinka barsiótiporo tiigá, kun'yawu nimirporoba tii wua; niinpetíro durkawaru. Anhunto nii tii nunmuma siirin naayan, naa wabupé yarpatí, naintiakan weetu paaran.

10. Búbera kun kursa'pu watá nunkanke

Luciano Barreto: Weeká beero aatipu maha aatopu maha, "Tiquié"pu maha siharan atísapan naa. Itiáti heakaran niwan naa burkunra niwin nimiinba kun, kun Komen'yei maarinka. Naa barsi werekabra nimianbá markun naa, toho weero tee ninsoro barsiowe. Durporo'pu ninkaro nimiwan'bató. Naa maarin mamin sumua, maarin wioran deeró uukunraa uukunsamá, marsinra marsintihásamá kun toho wekere, arkobhonra arkobhoa waapan nintey yu.

Wee maha, tee nhaankursiá, wese somoroma kunkan, too "Santo Antonio"ma, baiápe heominwa naa durporo'puma, bayaperi ninkunsapa tô, tii'pe'ma nhaakan, way wehen, way yura paaran markun, yura waapanra. Nii, wese weekunkan tohoa wapanra taha, mahami toha toopata niin, kunmaká naa atíabra taha wese huanra atíra taha, durka meenra atípanra maha, bubé weesapan naa. Marsa marinporo, bubé tohoa waapanra. Tohoa atísapa naa taha, taa kurera aatinra, kureweeká tohoasapa naa.

Wii'tá weekun, pahiri wii wehanpaara naa markun. Marsintipu kun Waúro'réa, way wehen kursianra weesamá nihanpu kun'pea. Way wehen miin dahá ookunpu kunre taha. Naa mamin ninka nimiinba kun, naa wiogu, naare suori ningun. Toho weeri kura taha, aarin Tuúro pee taha, noonpe nii ninpin ku markun, siápe Nunrinhape, Murgunrinha pootepe

ninku taha, kun taha siápe Warpéya pootepe taha kun taha toopéta piatii, waa, piatii, tooma pianunka, tooma piakeapin kun henra taha, too buanunkakaro, túroa henra, haunsinro.

Wee maha nhantuora heakanra wii wee, tohoa paanra maha, tohoa, daha peeru durtípu taha, atiiti (atiguti) maha. Peeru duhutí, pahiri peeru durtikan, kun mamin Waúro' ma taha, kun naa marsa mamin sumua' ma taha no, peeru siirin, barsa wisery daaré, siirin bórea, siirin naynha naa waastéka beéro toonta (tokoronta) ninporo, atiitipu kun'a maha. Atiurtia waa maha (atí burtia wagu'a maha). Perkasan'ya maata "de vez" atiiti maha. Wee, nonkoro yoaró niinro niinpatô kun barsá wii'pea, kun'ya wii péa. Maarinmi kun, Búbera maarinmi kun maha, marsa marianputô naa niinkna maha.

Haá, barsá buusa maarin oóke nimiwan, teá tee siruturan niinsapa naa taha, kun Waúro tiirô niiranpéa, kun Waúro'ta sirutú durtipu weypéa. Maan derkô kunre emunmínsapa naa, kun Búbera ya kurá péema taha. inspeturo naa niakhua uamankuta niinku niinba kun, naru toron hanpara naamá taha, kun Waúro ookanra maa taha; phaná niinpara naa pehenra maha, kun meenra khara, kun arkabhira aanrá Dii'péa, naa dii'péa péeta urputi miintipara mehon. Maarin arkabhira diakhun niima naa, niinká munronpu khanra niihanra wee maanria, darpuro puma, ninkaróma maha Kunmaron póra niin ursán nianpara ninká tuo, Oyé'a niin urnsa nianpara niinkan tuo non ninkaroma taha, toho wee yarpatíro wee markun maha, súria nunka waminba tee kenra maha.

Wee maha naa'má panunrun toronka, téema emanbúa titikanra nimiwan'ba naa maha. Atiitipu maha, naa wersé kunkaro puma buatá niinsapa naa maha, toopu niinrata maha buáti dersúba kun'sapa naa. Toho weyta too markan kuunkunsapi kun maha "Santo Antonio" niantharo' ma maha. Wameõ Sabéra koho mehon marsinwon kunma, yoakan niowan niinwon, niinkanti werebukure kheowon koo henra. Serpey parkô kho.

Toopu buanunka kaara niinwan maarin nherkun sumua paaná markun niinwon. Satiroákan marsinsa niinwon, toopu khin kunwin maarin nherkun'ho wô niin'ho heon kunwon, wô niin'hô niinkun'wa niinwon, Diipé'ho. Yure yu mamin markun nhaun (nhañun) mahantíato yure niinká tuo urnsan nahanra mahan kunwan toopu niinwon, toopu khin kunwin niinwon kun'ho, kun niinkun.

Wee maha, kún toopu ninkun maha yu markun yuré marsaun weemin, aarín yu khabhi keeran marsamin ninsapin kún maha, kún komen'yei peema taha. Niin maha kún toopu wersé weesapin kún maha, diabuipu maha, wersé wee, wii'ma phairí wii wee, toopé buakéa sapin kún maha. Buakéa minria wisery daaré, barsa wisery daaré, yu markunre amon'yeiti ningun kunre amon'yesapin kún maha. Kun'pu maha eremundo wamentiku nimiinba kún, kún barséke pere Buú. Kun Komen'yei pea Pacíco niinku niwin, kún barséke peere Seribihy. Wee maha, toomá naa buakéa saapan naa maha, arpenra toopu niin, naa werséry toopu ninkan, perkasan uíran maha, naa perkasan keeran sihia nunka saapa naa maha, toho weenra arpenra yoaropu, dya maharonpu wiisery kuokunpanra.

Weekan maha kún Yuúpurí'ho kún pōra're kún amon'yea thy darporota heakunsapa naa perkasan maha, naa meenra waawapu kún inspeturu'a taha, bhautipu, toopu inspeturo sahanpu niinká wamenti kunpu. Noon sahaun sahanpin kún. "Belém" sahanpu kún nii, "Rio de Janeiro" sahanpu kún nii; parku mihin kún wimaun niinsé nunmunrinta papera heakunwun nimiwinba kún, kún (inspeturo) dhaka beéro pure, mun pōra nunmianre mingun atía mun niinsé punrin heakunwun niwin.

Miigun wayá parku'ho niikun miiwan niin. Miigun waáwe yu paranmera nunmia niwá, unmun niiranta marsanre dahá aatíro wee daranran maarin yu mamin sunmua ninbosabu marsanre, nunmia niwan ninkakunwi niwin kún inspeturo pehenra taha. Niinká tury kúoku niinba kún kún'ye "documento", kún'ya "espada" phin kuo kún'a. Kanrunpu'ta wii hunron maha hun tee "documento" hun peetí kunwun nimiwinba kún phaku mihin maarinka. "Antony" mihin taha, karunpu tii phinma taha, winmara karibó ninbêran, arpé, dorké nunkon sihia, teen, peé yarpatía wawu niwin.

Wee kún toho amon'ye weesé nunmunrinre, siapé taha, yu khabhi waamin niisapin kún taha, kún mami Sararó taha, maarin sararó niiharanta wee weeranpea. Noon mahaun mahanpin kún, kún henra taha. Mahan mionhan pootéma buatá burutí, kerkéro poea bui, boreakhá kún khinkaro, toomá tha werséri wee ninsétisanpi kún taha, kún Sararó pea taha, kún maminpe, Búbera maminpe. Kun maha too nianpu mun khabhi ninkan tuó - kunre sirututiita weepu weypea - burutipu taha, tuoman burutipu taha, tee buruhapu toopu, amon wii'pu, maman markan niinporo mehon. Burutá buhapu kún'a taha.

Anhunron niintimun niin, niin yu niin, munrenta miin aatii yu niin, toopé anhunsé dersú baáse nianpu niihan. Tee poepá, ewá peóbase, turin pamonrin, onma'ran, way, atiápe arpe maan niima nuhanpu ninpu, poepá, dersúbase neen anhuntiapu niinpu kun. Nii kunre toopu mimun'a, teeré nhood khursiaka beero buruti, beeró wamun'a wersery kuunkan burutii niikansapin kun taha. Kun'ta kunre wersery bubé barsasapin kun taha, kun Sararó'pea taha. Tee ninkan nahan, too waamun'a Kerkéro poeama wamun keaku nimiwin'ba kun taha, Búbera pea taha.

11. Kerkéro Poea pu wamun keapin taha

Luciano Barreto: Toho weekabero're taha, aarin atisapin kun taha, Baatí Torogu'a taha, buatá keasapin kun Síripa'ma maha. Tootá inspeturo puá wisétore nimiapubá too, sean nhinrinpe mahanron ninkan wiitô, too diakhun taha arkó nhood'pe ninkan wiitô nimiwanba. Teema Antony mihin, mun parku mamin mihin yu nherkun inspeturo wamun purpiri nii, niin teema paaste koankumiwin kun, paa kôahawin kun'a.

Toho wee thiran'ta yoakan kartíti kunwan'ne markun, naa mun parku mamin sumua, uamanra niinkunwa, kun Yuse mihin, kun Antony mihin niwan toho uitiburtiakanra, mehe niinta niikunwan yu'a, nanpéa nintiwane, naa uiran ninkunwa. Wee kun'nha maha toopé wamun keaku nimiwinbá kun. Wamun'kea too niinha mersá, too niin mersanre nahan khursiati nii amenri derkawertikanra nimiwanba naa aarin Dii'pé meenráma maha. kun Yuúuri Búbera'péa.

Wee taha kun Baatí torogu kun too Síripa buakéa, kun markarin atikabero taha toopere doatise pehé buhá poro taha. Aatóma anhunron marsintisa, tohota niwan niinranpéa, kun arpéka atisapin kun maha, aarin parensin Baatí torogu péa taha. Waúro're arpéka sapi kun, marsa paharan werinpanra maha. Wee waakanmi kunsiro yu anhunro kunre marsonku, niironkun kun yu niin kunre weéke warpà weankan arkoámi kun'síru, Búbera síru nii kun're kirtí oosapin kun.

Weetiwe yu'a niinpe ken'pea, ken Búbera pea, anhunron atii weewe yu'a niinpe. Ken'pea arperanre weerékun sapi ken, ye waatiwe ye, anhunron waatiwe ye, toope waa niin, toope mersanre nhaan khusiaati niisapin'ken, nhaen waabe niin mehenta. Nii, toho niin waawin ken'a, maarin arkabhia niinsapan naa arperan pea taha, ken'pe toho weepin ninsapa naa taha, ken parensin Baati Toroge peema taha.

Ha, wemahapin ken siru. Toho siaharan aatiira weeminsapa naa hope, phetera'ha niipanra hope. Toho wee maha atiiti kantó ken siru niinpe ken maha, ken Wauro'pea taha, aato arpátire daha tohoatikan wehen koakenti ken sirure niinpe ken maha; mehon khiti niin némonra'pea meho niin némon weere miinwan baa'na marken maha, toho waaro weesapan'to, arpenra pe maarin khiti ookanma mehenka kuure niin werekan miwan'ra.

Niin, ken'pea tohatiató, ye khabhipéa, Búbera'pea, atiátó taha, daha thóatiató, weemahamin ken'a ye're, mehon kon'amin ken siru ye're, tee barsamonri, aate uukunse ninpetiro, tee minria pora barsamonri, toate heriponra barsamonri'ma, tee ninpetiro minuúti buamin ken siru, thoatiáto ye khabhi ye're niiminsapin ken.

Waasirintipe ken Búbera'pea maha. Tee buirita ye parké sɛmɛa, ye nherken sɛnmɛan weerinkanra niinwan, waawe niihanpe ken Búbera pea maha. Arpatiri oominpe taha atiáto nii, ken Wauro pea, Búbera're daha thoatiató niin taha. Aatoma Dabi Gentil mihin toho niinke niinwin nimianba naa, tohota niinwin niin parké mihin maarinka. Wee berihion hanpe maha.

Berihion, noon ninken marken niiken, noon anhun noontitó marken taha. Nii naa barsi peeta kumunka heanparan taha, ken Wauroa taha, ken arkabhi Yeparan meenra. Niinpe, Oakhapa meeranpe niinra ninparena, ken're kumunka nii ken Yeparan pea taha ken Wauro'ma wehen kó hánpé taha, anmé wehanparan taha, naa barsi maha. Ken Wauro marken pɛta arpatiri Yuúpuri niinsapin ken taha, ken'pe markanrin waape maha.

Mianpe maha aanra dii khanra marsa mamin sɛmɛanma mianpeohanpe, niinkan kuúra atiápe duutimɛntiporo, dya derko'meenra duutipanra, ken Wauro ken miaminkara, noan nohonpe duutinra duutipan'tó, duuti mɛntititipanra, ken diahen waape, waawa maha,

kən Waúro'a maha. Wee kən markanrin waakə niiwin, waa wamentiwin niiwin niin inspeturo maarinka, kanrən nhankunronpəta waapə kən'a maha. Wee niinsétikanra niiwan naa markən.

Wee niin, kən taha too buanənká aarin Parensin'a taha, oh! Anhuntírə, pəron wiopersapə, tee meenra maha nintey yə, tee omen meenra maha, wiopersaəta niinpə. Mentrə mhenta niinpə mehon, kən parkə'pə niinpə nintey yə, phaikha heonkunwa niiwin niin parkə mihin maarinkan. Kən phai kha markənta ninkunpə aarin Mentria maha. Phaigə niinkunwin niin parkə mihin maarinka. Kən phaigə niinromenra uukun turtua nii, kən'ye oomen pékenra kə wionin, wee maha kən marsan'ma paape, kən wiogə niin yə'a niin.

Mənta uukun turtua, mənta ənsanre səóri niin'nha niinkhesanpara kən're maha, toomenra ənmən waa mahan waapə kən'pəa maha, məhəan nənka maha waapə, məhəanpeha waapə. Naama marsan'ma paapegəagə diikenra kən weepəkaro. Weekan kən wiopersáro meenra naanre barsamonri serintiangəagə, aanran Sacuró'a ma, diikenra kən barsamonrin təkaro. Wee marsin tiipə mehon, aaté uukunron peéma turtuapə, turtuaəpə. Tee barsamonri'pe, wisery barsesé nohonpəa maarin poro kənre.

Wee uukun turtuáro meenra kən, umba! məntá nii, mərsanta phanran niin, niin kən're Búbera mihin kənre weerekunpə taha tee barsári aanmon inminsa aatíro waawə'tô ningəan, anmon inminsapa sirtesé aatíro waawə'tô ningəan, anmon inminsapa sirtéro aatíro waawəto ningəan, anmon'yére barsamon aatíro niiwəntô niigəa, weerepə kənre maha, saátiro.

Wee teéma tək kən niironkən waakə niiwin maha, waakanra niiwan naa maha. Tee kən uukunke kən meenra bhuáke mhenta niinsa, kən təkə niinsa téa; kən noo kən təkə bhaketi wee kənre arpô nənkanwapan kənre maha. Pharan niin'yuran maha naa turtúa kea waapanra nintey yə. Maarin'pəa thoahanta niin setihankara niiwən maarian. Tee barsesé pəre wey kən Búbera peéma toho nhan'han kunpə, tee uukunsere tuə, toho weekə pōra niiwan aanran toopə niinra.

Nhankanra niithinra marsin minpanra naa, toho weesetiwan aanran, tee uukunse arpanra niinra weewan niin naanre toho nhahanpɛ kɛn Baatí torogɛ péa taha. Toho niiminka taha kɛn Dóe'péta kɛn Mentre'ma waame kɛn'ha mahanpɛ taha, phaikha niikunpɛ kɛn Dóe'ho mihin peekenra taha, yɛ nherkɛn'ho mihin, kɛn munhúnka beero'pɛ nhaawɛn yɛkenra, pahigɛ'ta niwin, kɛn hota yɛ're onmá búá sɛóri uakunwin. Arperan'pɛma heonpou mehenta weepɛ, niintiha'nhan.

Wee ninséti kéa hapanra markɛn, aatíro niwɛn tóa. Wee, parkɛ mihin maarinka kanɛn nhakunronpɛ dahakɛ niwin niinbakɛn kɛn inspeturu'a taha, inspeturu maha. Dahá wesety niinkuwin niin. Teeré ukunkunwa maha niwin maha, niwɛn niin markɛn aató. Wee maarin too ninsétikan maanre maha kɛn Yuúpuri, kɛn Búbera taha anhunsé, pamɛnsé arkó maanrin heon, pamɛnsé wiaké heon, pamɛnse nurkunkan taatípa heonkan, minria pōra nurkunkan heonkan, anhunron arpóka diita niinro weesa toá.

Wee taha aarin Parensin'ma taha, anhunron kɛnre wee barsa weekɛ niwin, barsé arpó barsasapin kɛn sátiro kɛn keranre taha. Tee meenra taha kɛn Búbera pehenra taha toho nhaankakɛ niwin taha nintey yɛ. Wee niinsétikanra niinwan markɛb aatóma, aatíro waákaro niwɛn.

Toopɛta kɛnre marsonko, Yuúpuri hôre, toopɛ yorsámiwonba koo, kɛn Yuúpuri, Pirondiho khô, mion'nhan piitó onmá kheonron. Maaranpɛ maringonta werínkapo kóa, parkɛ mihin henra tohota niwin. Kɛn kenra tootá, koo marson'kɛ kenra. Diikenra naa yorsaró. Tootá meen Birí'hó, ty wiitôta kɛn wersé wemiwinba, kɛn nɛnmon khô mheon mahan nheen seéman nion, nanpɛa mheon seminwanba markɛn, seeman nion seebhokakô nimionba koo té ɛrpítɛ parɛ mehanron'ma, aaté kiputɛ parɛ mehan'ma, yaipɛ tɛrtíke mehanma, seé borka mahan yɛ niimiwin kɛn meen Birí mihin keera, meen birisaryo mihin péa.

Aaté amoansuti sahaséma kɛn weéke niiharon (niinkaro) weewɛ téa, toatɛ parɛa, atókanɛn niwɛn niinba'kɛn parkɛ mihin maarinka, atokanwɛ niwɛn niin, toatɛ'hô, atokonro diapoátiwɛ niwin, sirípi hôri naa waháka wɛhô. Nhurkanpunrin meenra naan warɛa naa weéke pâ, pharká niwɛn niin tee paasépa pharka.

D#, d#, d#... b#rs#w# niinba k#n, kaanron mehenta, toho wey k#n toat# mars#n ninkunsapin k#n. Toho veeran maarian toat# marsa niin hanrantawee (niikanrantawee). Noan arpenran niinsama, niinpara arpenra toat# marsa, naa barsi “inventa” we#ke ninporo t#p#a maha. Weekaran ni#w#n niin mark#n aat#’ma.