

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS-ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS**

JULIANA MITOSO BELOTA

***NEKÁ MAHSÁ (GENTE-ESTRELA): Um Estudo de Vivências do
Calendário Desâna no Tupé***

**MANAUS-AM
2012**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS- ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS**

***NEKÁ MAHSÁ (GENTE-ESTRELA): Um Estudo de Vivências do
Calendário Desâna no Tupé***

Dissertação apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Sociologia, na linha de pesquisa “Populações Amazônicas e Formas de Representação”.

Orientadora: Marilina C. Oliveira Bessa Serra Pinto
Co-Orientador: Germano Afonso

**MANAUS-AM
2012**

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

B452n Belota, Juliana Mitozo
Nekaturu: um estudo de vivências do calendário Desâna no Tupé/
Juliana Mitozo Belota. - Manaus: UFAM, 2012.
201 f. : il. color.
Dissertação (Mestre em Sociologia) — Universidade Federal do Amazonas.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marilina C. Oliveira Bessa Serra Pinto.
Co-orientador: Prof. Dr. Germano Afonso.

1. Calendário dos povos indígenas - Amazonas 2. Índios Desana – Amazonas 3. Índios da América do Sul – Amazonas I. Pinto, Marilina C. Oliveira Bessa Serra (Orient.) II. Afonso, Germano (Orient.) III. Universidade Federal do Amazonas IV. Título

CDU (2007): 398.33(811.3=082)□043.3)

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS- ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS**

BANCA EXAMINADORA

**Prof^ª. Dr^ª. Marilina da Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto
Presidente**

**Prof^ª. Dr^ª. Deise Lucy Montardo
Membro**

**Prof^º. Dr^º. João José de Félix Pereira
Membro**

**Prof^º. Dr^º. Renan Freitas Pinto
Suplente**

**MANAUS-AM
2012**

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao alento da vida, do ar e das estrelas, que sempre estão a nos guiar. Agradeço, aos meus pais Álvaro Augusto Loureiro Belota e Graça Maria Mitozo da Silva, luz da minha vida. Agradeço aos Desâna, que me acolherem em muitos momentos da pesquisa e vivenciaram comigo a trajetória de um caminho para tratar do tema da pesquisa. Sem o seu carinho e paciência teria sido muito difícil caminhar. Espero poder responder à pergunta que, muitas vezes, me fizeram no percurso: para quê vai nos servir isto que você está fazendo? Espero retribuir e contribuir em algumas das conquistas necessárias a quem percorre distâncias com a bagagem que é a memória da boiúna e/ou do caminho.

Agradeço, especialmente, à professora Marilina da Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto, pela orientação e críticas construtivas ao trabalho. Elas fizeram brotar em mim as perguntas necessárias para encontrar as respostas que eu precisava. Agradeço de igual maneira ao professor Germano Bruno Afonso, do Museu da Amazônia, seu senso de praticidade e coorientação me apontaram caminhos para aprimorar os aspectos intersectoriais do trabalho. Estendo este agradecimento às professoras Ivani Ferreira de Faria, do Departamento de Geografia da Ufam, e à professora Ana Carla Bruno do Núcleo de Pesquisas de Ciências Humanas e Sociais do INPA, suas contribuições para a minha qualificação dinamizaram o meu entendimento sobre o tema.

Também não poderia deixar de agradecer àqueles que sonharam junto comigo. Agradeço ao meu tio, professor e escritor, José Ribamar Mitozo de Souza, o acenar com a arte nas mãos desde muito cedo, na minha vida. Agradeço ao amigo e irmão Nonato Tavares. Seu trabalho com imaginário amazônico foi inspirador da vontade de realizar esta pesquisa junto aos Desâna. Agradeço ao *Séribhi*, Gabriel Gentil, que me guiou até aqui. Ao amigo e companheiro Victor Py-Daniel, que viu nascer a ideia desta pesquisa. À Socorro Jatobá, pelo incentivo à busca de realização do projeto. Ao Ricardo Franco de Sá, suas palavras foram, muitas vezes, o germen deste trabalho. E agradeço, sobretudo, mais uma vez, ao meu pai, o germinar da semente do milho que eu vi brotar na janela.

É impossível esquecer de pessoas que agora reencontro na lembrança, que foram fundamentais para o processo de iniciação nas ciências sociais. Agradeço ao professor Antônio Carlos Witkoski por ter me incentivado a ir além dos manuais, mas não ter me deixado sem eles. Além disso, a sua confiança em me abrir os caminhos para ampliação e maior aprofundamento na pesquisa, com a participação no PROCAD/UFSCar, foi fundamental para o norte da pesquisa. Foi por ocasião do intercâmbio em São Paulo que pude encontrar mais professores e instituições que me deram apoio. Agradeço à professora Norma Felicidade Valêncio, do Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais em Desastres, do Departamento de Sociologia, por compartilhar seus conhecimentos e pela maneira carinhosa com que me recebera em São Carlos; à professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Professora Titular em Ensino Aprendizagem-Relações Étnico-Raciais do Departamento de Teorias e Práticas Pedagógicas da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar); à professora Jerusa Pires Ferreira, do Núcleo de Poética e Oralidade do Departamento de Semiótica da (PUC/SP); à professora Sandra Duarte, do Departamento de Ciências da Religião da Universidade Metodista; e à professora Selda Valle, do Núcleo de Antropologia Visual da Universidade Federal do Amazonas, pelas poucas, mas, certas palavras quanto à condução da pesquisa. Todas elas contribuíram para o fortalecimento deste trabalho.

Agradeço às instituições que apoiaram a realização desta pesquisa: o Conselho Nacional de Pesquisas Científica e Tecnologia (CNPq), a Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), e a Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

LISTA DE ABREVIATURAS

RDS - Reserva de Desenvolvimento Sustentável
CEAC - Corredor Ecológico Amazônia Central
MMA - Ministério do Meio Ambiente
PCE - Projeto Corredores Ecológicos
PPG7 - Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais
BIRD - Banco Interamericano de Desenvolvimento
SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação
APA - Área de Proteção Ambiental
MUSA - Museu da Amazônia
RBAC - Reserva da Biosfera da Amazônia Central
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
TI - Terra Indígena
POPPE Programa Amazonas de Apoio à Pesquisa em Políticas Públicas em Áreas Estratégicas
FAPEAM - Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas
INPA - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia
EMBRAPA - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
GTZ - Deutschen Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (Agencia de Cooperação Alemã)
SDS - Secretaria de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável
IPÊ - Instituto de Proteção Ecológica
FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
PDPI - Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
SEC - Secretaria Estadual de Cultura
ISA - Instituto socioambiental
FIOCRUZ - Fundação Oswaldo Cruz

RESUMO

O presente trabalho centra-se na discussão do Calendário Astronômico Desâna e em sua (re) significação no âmbito do turismo e da etnoconservação na comunidade Desâna do Tupé, *locus* da pesquisa. O objetivo inicial da investigação foi fazer uma análise dos aspectos da mitologia contidos nas vivências Desâna, no Tupé. Partimos das narrativas do livro, publicado pelo ISA, *Bueri Kãdiri Marirye* “Os ensinamentos que não se esquecem” (DIAKURU&KÍSIBI, 2006) para a análise dos elementos cosmogônicos presentes no calendário demonstrativo Desâna do Tupé. A pluralidade empírica do tema fez com que estendessemos a análise à identificação não só dos elementos do calendário mítico, contidos no pacote turístico oferecido ao público, na RDS do Tupé, mas à função social do xamanismo Desâna, onde ele sobrevive aos modos do turismo globalizado. A observância da dinâmica ambiental alterada pelo fator *mudança*, tanto a ocasionada pela mobilidade territorial do alto para o baixo rio Negro, como a ocasionada pelas mudanças climáticas, as quais são observadas na região, foi algo a que, de um modo transversal, nos dedicamos no entendimento dos significados do uso deste calendário entre este grupo. Do ponto de vista do processo de ruptura e expropriação da sua cultura, na lida com atividades exógenas à sua tradição, a análise do retorno à casa-de-reza - focada nos aspectos xamânicos das vivências tradicionais – resulta, em nossa hipótese, na afirmação de um campo de reterritorialidade reconhecido pelos Desâna. A aproximação com os elementos que guardam a memória da tradição - mitos e hierofanias presentes nos modos-de-fazer que transitam do conhecimento anterior às gerações, aos modos modernos-contemporâneos do saber-fazer Desâna, no Tupé - nos levaram às estruturas que são o caminho percorrido até o entendimento da memória como sistema de adaptação para o grupo. Sistemas a partir dos quais se apropriam da tradição, de um modo diferenciado, para seu desenvolvimento local e estabelecimento como etnia culturalmente diferenciada do rio Negro, em contexto semiurbano, no entorno da cidade de Manaus. Neste caminho, da memória, encontramos o calendário, na “*borda*”^[1] da própria cultura. Jerusa Pires Ferreira (2010) define o termo como “desenho de contornos” por onde, a meu ver, os Desâna, no Tupé, passam e perpassam, “num fluir de dentro e fora da cultura”. Este entrecruzar de contornos e saberes foi nosso objeto de análise. O grupo, liderado pelo *Kísibi-Kumh* Desâna, Raimundo Fontes Vaz, é descendente do grupo de avós citados por Diakuru & Kísibi (2006), o *sib Wahari Dihputiro Porã*^[2], do igarapé Urucu, afluente do rio Tiquié. Nossa abordagem foi qualitativa e recorreu a entrevistas estruturadas e semiestruturadas, no propósito de conhecer os diversos aspectos da cultura Desâna que transitam em suas vias de sobrevivência atuais. Nossa hipótese é de que os Desâna, no Tupé, mantém uma relação de sacralidade com a memória mítica-ritual tradicional do seu calendário astronômico e que são capazes de descrever as relações simbólicas e cosmológicas associadas a ele, o que nos permite analisar a polaridade moderno-tradicional, nesta vivência.

[1] Ferreira (2010) define “Cultura de Bordas” como um conceito do que não pode permanecer ignorado e o localiza, na contemporaneidade, como relevante por considerar aquilo que por ora nos mobiliza – questões como a fluidificação entre teorias e práticas, a fluidificação dos significados. A idéia é situar *as bordas* como uma ambiência de contornos móveis, onde a apreensão da cultura “torna-se fluxo operativo que não admite mais em si própria a idéia de margem”. (FERREIRA, 2010).

[2] Grupo dos avós (DIAKURU&KÍSIBI, 2006).

ABSTRACT

This paper focuses on the discussion of the Astronomical Calendar Desana and its (re)signification in the context of tourism and etnoconservação in Desana Tupé, locus of the research community. The initial objective of the research was to analyze those aspects of mythology contained in the experiences Desana in Tupe. We leave the narrative of the book, published by ISA, Bueri Kadiri Marirye "The lessons you never forget" (DIAKURU & KÍSIBI, 2006) for the analysis of elements present in the cosmogonic statement schedule Desana Tupé. Empirical plurality theme made we push the analysis to identify not only the elements of the mythical calendar, contained in the tour package offered to the public in the RDS Tupe, but the social function of shamanism Desana, where he survives the modes of globalized tourism. Observance of environmental dynamics altered by changing factor, both caused by territorial mobility from high to low river Negro, as caused by climate change, which are observed in the region, was something that, transversely, we are dedicated in understanding the meanings of the use of this calendar among this group. From the point of view of the process of expropriation and breach of their culture, in dealing with exogenous to its tradition activities, analyzing the return to en-reza - focused on aspects of traditional shamanic experiences - resulting in our hypothesis, the assertion a field reterritorialidade recognized by Desana. The approach with the elements that keep the memory of tradition - myths and hierophanies gifts modes - of - doing transiting the prior knowledge to generations, to modern - contemporary modes of know-how Desana in Tupe - led us to the structures that are the path to the understanding of memory as a system of adaptation to the group. Systems from which appropriate the tradition in a different way, to your local development and establishment as culturally distinct ethnic group the Black River in semi-urban context, around the city of Manaus. In this way, memory, find the schedule, the "edge" [1] of culture itself. Jerusa Pires Ferreira (2010) defines the term as "contour drawing" where, in my view, the Desana at Tupe, pass and permeate, "a flowing in and out of the culture." This interlacing of contours and knowledge was the object of our analysis. The group, led by Kísibi - Kumu Desana, Raimundo Sources Vaz, is a descendant of the group of grandmothers cited by Diakuru & Kísibi (2006), the sib Wahari Dihputiro Pora [2], urucú the creek, a tributary of river Tiquié. Our approach was qualitative and resorted to structured and semistructured interviews, in order to know the different aspects of culture Desana transiting in their current survival pathways. Our hypothesis is that Desana at Tupe, maintains a relationship with the sacredness of mythical - ritual memory of their traditional astronomical calendar and are able to describe the symbolic and cosmological relationships associated with it, allowing us to analyze the modern polarity - traditional, in this experience.

[1] Ferreira (2010) defines "Cultural Borders" as a concept that can not remain ignored and is located in the contemporary period, as relevant considering what mobilizes us for now - issues such as thinning between theories and practices, fluidization of meanings. The idea is to locate the edges and contours of moving an environment where the seizure of culture "becomes operative flow that admits no more in itself the idea of margin." (FERREIRA, 2010).

[2] Group grandparents (DIAKURU & KÍSIBI, 2006).

LISTA DE IMAGENS

Foto 01: Imagem Aérea RDS do Tupé (Fonte: Acervo Comitê de Bacias da SDS)	32
Foto 02: Comunidade São João do Tupé (Fonte: BELOTA, Juliana: 2010)	35
Foto 03: Lago do Tupé no Período da Cheia. Fonte: (Acervo Projeto Poppe, 2009)	38
Foto 04: Casa-de-Reza Construída por <i>Kísibi-Kumu</i> e seus Filhos na RDS do Tupé. Fonte: (BELOTA, Juliana, 2011).	42
FotoS 05 e 06: Da Esquerda para a Direita, Casal Anfitrião da comunidade Desâna no Tupé Ralando Mandioca e Forno de Farinha em Bioconstrução com Terra. Fonte: (BELOTA, Juliana, 2010).	52
Foto 07: <i>Kísibi-Kumu</i> Raimundo Vaz no Roçado de Maniwa (Fonte: BELOTA, Juliana (2011).	104
Foto 08: <i>Kísibi-Kumu</i> com seu Filho Wahari Tirando as cascas do Tuirim para feitió da flauta de Yurupari.	120
Foto 09: Roça do casal anfitrião, Raimundo e Aurora Vaz, no Tupé, localizada em Área de Terra Firme, às Margens do Lago da Comunidade São João do Tupé, no Sítio da Família. (Fonte: BELOTA, Juliana, 2012)	124

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Mapa de Localização das Comunidades da RDS do Tupé	32
Figura 02: Mapa das Sub-Regiões que compõem o Corredor Central da Amazônia	35
Figura 03: Mapa do Mosaico de Áreas Protegidas do Baixo Rio Negro	36
Figura 04: Mapa do Mosaico de UCs do Baixo Rio Negro	36
Figura 05: Mapa de Localização dos Tukâno Oriental no Noroeste Amazônico	56
Figura 06: Iconografia da Maloca.....	110
Figura 07: Deus Jurupari tocando as <i>miriá porã</i>	117
Figura 08: Roda do Calendário Desâna. Ilustração: <i>Diákara</i> (Jaime Moura Fernandes); Adaptação: Germano Afonso. Representação das constelações e da cosmologia Desâna.....	137
Figura 09: Constelação da Garça. Ano novo Desâna. (Meados de Agosto a Meados de Setembro).....	139
Figura 10: Iconografia da dinâmica ambiental da floresta, durante o período da constelação. A piracema de peixes comemora a transformação dos <i>Umurĩ Mahsá</i> em seres humanos.....	140
Figura 11: <i>Ihãmurã weri bohori</i> (verão de lagartas), final de agosto a meados de outubro. É um grande verão, tempo da secagem do <i>Kahpí</i> para fabricação dos paricás..	145
Figura 12: Constelação da Jararaca.....	146
Figura 13: <i>Aña puïro</i> (Enchente da Jararaca) (meados de outubro a meados de dezembro). Tempo da grande cheia dos rios.....	147
Figura 14: Constelação do Tatu.....	150
Figura 15: <i>Pamo gõã duka puïro / Pamo opamu puïro</i> (Enchente do Tatu), final de dezembro a meados de janeiro. É tempo de piracema de peixes grandes dos rios.....	150
Figura 16: <i>Merẽ weri bohori</i> (Verão de Ingá), final do mês de Janeiro. É o tempo de secagem das ingazeiras. É o verão mais quente do ano, próprio para queimar as roças de mata virgem. <i>GãmoyeriWãti</i> , o guardião das flautas <i>miñapõrã</i> , é queimado com a lenha das ingazeiras, nesta época. É o mito do nascimento da paxiuba.....	153
Figura 17: Enchente do Camarão.....	155
Figura 18: <i>Nasikamu puïro</i> (enchente do camarão) (Meados de fevereiro a meados de março).....	155
Figura 19: Iconografia da dinâmica ambiental do <i>uri weri bohori</i> (verão de pupunha) (final de fevereiro). É tempo da pupunha, um fruto trazido do submundo das águas por um <i>Umurĩ Mahsá</i> que, o traz para a terra, junto com a mulher-peixe com a qual se casa, através do roubo de seu caroço que seca e, por isso, dá origem a uma doença relacionada ao aparecimento de tumores na humanidade.....	161
Figura 20: Enchente da onça (<i>Ye Puïro</i>).....	162
Figura 21: Iconografia dinâmica ambiental de <i>ye puïro</i> (enchente da onça) (meados de março a meados de de abril). A morte da onça e retirada de pêlos e dentes para enfeite fazem referência ao <i>Gapiwayá</i> (canto/dança dos caminhos). É tempo de chuva e os peixes pequenos fazem piracema nos igarapés, comemorando o surgimento dos enfeites dos <i>Umurĩ Mahsá</i> no mundo.....	162

Figura 22: Constelação Sete-Estrelas (<i>nekaturu puiro</i>).....	164
Figura 23: Dinâmica ambiental em <i>Nekaturu puiro</i> (enchente sete estrelas) (meados de abril a meados de maio). É o tempo da piracema dos peixinhos dos igarapés da família dos jejus (traíra-pixuna), sarapós (peixe-espada), etc.....	165
Figura 24: Constelação Enchente do Cabo de Enxó.....	166
Figura 25: Dinâmica ambiental no período da Constelação <i>Yohoka dupu puiro</i> (Enchente do Cabo de Enxó) (meados finais de maio). É tempo de dançar o <i>Gapiwayá</i> e reunir-se para tomar o <i>Kahpie</i> dos <i>caxiris</i> . É o último período da piracema dos peixinhos dos igarapés. É o tempo do açaí ficar maduro, das piabas passarem nas cachoeiras, nos igarapés, nos igapós e na beira dos rios. É também uma época de muita fartura.....	167
Figura 26: Constelação Enchente do Jirau de Pesca.....	169
Figura 27: Dinâmica ambiental no período de <i>Wai kaya puiro</i> (enchente do jirau de pesca) (Meados de junho). Na enchente do jirau, muitos peixes passam nas cachoeiras, nos igapós e na beira dos rios.....	169
Figura 28: Constelação Cruzeiro do Sul (<i>Utã boho sere</i>) (final de junho).....	170
Figura 29: Constelação de Lontras.....	172
Figura 30: Dinâmica ambiental no período <i>Diayoá puiro</i> (Enchente de Lontras) (Meados de julho). Período de chuvas intensas.....	173
Figura 31: Constelação da Formiga de Fogo (Enchente <i>Ñamia puiro</i>).....	173
Figura 32: Dinâmica ambiental no período da Enchente da Formiga (<i>Nãmia puiro</i>) (meados finais de julho).....	174
Figura 33: <i>Pamurĩ pĩrõ</i> (Cobra da Transformação).....	175
Figura 34: Dinâmica ambiental no período da <i>Pu puiro</i> (enchente de folhas) (final de julho). É o fim do inverno que começa com a enchente da onça e vai até a enchente da folha. Nessa época, as árvores começam a florescer, sem nenhuma folha em seus galhos. Neste período, também acabam os “peixes de folhas”, por causa do esvaziamento dos igapós. Os peixes de folhas juntam-se, então, nos rios e nos igarapés e passam a se chamar “peixes passageiros” ou “peixes subindo” (<i>wai murirã</i>).....	177

LISTA DE TABELAS

Tabela 01: Poente das Constelações Desâna	39
Tabela 02: Temperatura e Cota do Nível do Rio no Período de 2001 a 2010	40
Tabela 03: Situação atual dos Desâna no Alto Rio Negro	57
Tabela 04: Tipos de Atrativos Motivadores do Turismo	83
Tabela 05: Espécies de fruteiras, roça e medicinais identificadas pela família na comunidade São João do Tupe na RDS do Tupé.....	128
Tabela 06: Fenologia de produção de espécies de interesse econômico para sistemas agroflorestais no baixo rio Negro.....	130
Tabela 07: Tabela de Caças Identificadas na Comunidade São João do Tupé, pelo Projeto Bio/Tupé (INPA	131
Tabela 08: Tabela de Caças Identificadas pelos Indígenas Moradores da Comunidade São João do Tupé	131
Tabela 9: Espécies de peixes capturadas nos períodos de enchente, cheia, vazante e seca no Lago do Tupé	132
Tabela 10: Espécies de peixes capturadas nos períodos de enchente, cheia, vazante e seca no Lago do Tupé.....	135

SUMÁRIO

ANTECEDENTES DA PESQUISA.....	12
DIFICULDADES TEÓRICAS E PRÁTICAS.....	16
A ANTROPOLOGIA HERMENÊUTICA COMO MÉTODO: A BUSCA DE UMA ANTROPOLOGIA ATUAL NA AMAZÔNIA.....	22
PROCEDIMENTO DE CAMPO.....	24
INTRODUÇÃO.....	28
CAPÍTULO 1 – CONTEXTO SOCIOAMBIENTAL DA RDS DO TUPÉ.....	32
1.1 LOCALIZAÇÃO.....	32
1.2 ASPECTOS AMBIENTAIS.....	37
1.3 ASPECTOS SOCIOCULTURAIS E ECONÔMICOS.....	41
1.3.1 A situação fundiária na RDS do Tupé.....	45
1.4 ASPECTOS HISTÓRICOS.....	47
1.4.1 A saga da família do Urucu ao Tupé.....	53
1.4.2 <i>Umurĩ Mahsá</i> : Território Tradicional.....	56
1.4.3 A ocupação Desâna no Rio Negro	57
CAPÍTULO 2: UM CALENDÁRIO AMAZÔNICO.....	61
2.1 CONCEITOS E DEFINIÇÕES.....	61
2.1.1 O Calendário Desâna: um Calendário Amazônico.....	61
2.1.2 O Movimento das estrelas.....	63
2.1.3 Ecosofia: uma filosofia da natureza.....	66
2.1.4 O Xamanismo Tukâno.....	71
2.1.5 O Sagrado Neste Contexto.....	72
2.1.6 O Mito como Limite: Território e Imaginário.....	73
2.1.7 O turismo e a Etnoconservação Indígena	78
2.1.8 Calendário Indígena e Etnoconservação.....	82
2.1.9 Sistemas Calendários e Dinâmicas Espaço-Temporais: Ocupação Desâna na RDS do Tupé.....	86
CAPÍTULO 3 – O CALENDÁRIO DESANA: LINGUAGEM, ESPAÇO-TEMPO E SABER BIODIVERSO.....	94
3.1 A QUESTÕES DO “RETORNO ÀS ESTRUTURAS”.....	103
3.2 PERCEPÇÕES E CLASSIFICAÇÕES DO CALENDÁRIO DESÂNA NO TUPÉ.....	111
3.3 DINÂMICAS AMBIENTAIS: A FENOLOGIA DE ESPÉCIES VEGETAIS, FAUNA E ICTIOFAUNA NO BAIXO RIO NEGRO	125
3.4 MITOS DE ORIGEM DAS CONSTELAÇÕES DESÂNA: REFERÊNCIAS PERSISTENTES.....	137
3.5 OS CICLOS DE CONHECIMENTO DO CALENDÁRIO DESÂNA E O CALENDÁRIO DEMONSTRATIVO DE RITOS NO TUPÉ.....	178
3.5.1 A Constelação da Garça.....	178
3.5.2 Verão de Lagartas.....	179
3.5.3 Constelação da Jararaca.....	189
3.5.4 Constelação do Tatu.....	180
3.5.5 Verão do Ingá.....	181
3.5.6 Constelação do Camarão.....	181

3.5.7 Constelação do Jacundá.....	182
3.5.8 Verão de Pupunha.....	182
3.5.9 Constelação da Onça.....	183
3.5.10 Verão do Umari.....	183
3.5.11 Constelação do Sete-Estrelas.....	183
3.5.12 Constelação Jirau de Peixe.....	184
3.5.13 Constelação Cabo de Enxó.....	184
3.5.14 Constelação das Lontras.....	184
3.5.15 Constelação da Formiga de Fogo.....	185
3.5.16 Constelação de Folha.....	185
CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES.....	187
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	192
LISTA DE ANEXOS.....	197

ANTECEDENTES DA PESQUISA

Kapideku waiaká jah kahpí kuia

Kahpideku waiaká

Kahpideku waiaká

Kahpideku waiaká

Diuenoiá

(Canto Desâna do *Kahpí*).

O trecho é de um canto Desâna do *Kahpí*, enteógeno que exerce a função de medicina sagrada para o grupo, do qual vamos falar mais adiante e que fundamenta a base do sistema mítico rio negrino, no noroeste amazônico. Remete-nos ao universo Desâna do *Kahpí*¹: cipó ou *kana* ramificado que se confunde com a cobra-grande, o caminho, a viagem ou o rio, na mitologia Desâna. Hugh-Jones, (1979) afirma que “é o ‘caminho das águas ancestrais’, um cordão umbilical que liga as almas (as comunidades maloca) até a foz do rio de leite”. Afirma ainda que “é o caule com ramificação da planta *kana*, que é a videira do *yagé*”. Diz mais, diz que “todas essas imagens tratam do rio como fonte de energia espiritual, ligando a comunidade maloca com os poderes ancestrais no Leste” e que “a vinha torcendo o *yagé*, o *kana* ramificado e o cordão umbilical são todos concebidos como ‘caminhos’ (*ma*)²”, e que “a característica especial de um caminho é que, embora possa torcer, por sua vez, leva a um ponto determinado, neste caso, a fonte de vida e crescimento”.

Ouvi os cantos do *Kahpí* oriundos do rio Negro pela primeira vez durante a minha pesquisa de monografia, no curso de comunicação social, num encontro com *Séribhi*, Gabriel Gentil³. Sob o título “Comunicação e Xamanismo numa Perspectiva Urbano-Contemporânea”, a monografia abordou as percepções dos *mass media* acerca do xamanismo urbano contemporâneo, na cidade de Manaus, e foi agregada à produção de um vídeo denominado “A chama do xamã”, uma biografia de Gabriel Gentil, com narrativas acerca de sua infância, do conhecimento das plantas de poder ou plantas professoras do sistema mítico amazônico, a cura e o sobrenatural, neste contexto. Nossa amizade rendeu outras coisas, tais como a montagem da peça teatral “As casas do tempo: uma releitura do Mito Tukano da

¹ Bebida composta pelo cipó *banisteriopsis caapi* e pela folha *psycortria viridis*, também conhecida como ayahuasca, *yagé*, *caapi*, *Kahpí*, daime, vegetal, entre outros nomes. (LABATE, 2004).

² Língua Barasana do Pirá-Paraná (Hugh-Jones, 1979).

³ *Tioñarĩ Kumuera* a qualificação que recebia antes de ser designado pajé e que indicava que era um conhecedor de histórias antigas e de cerimônias.

Criação” (2004), patrocinada pelo edital de montagem da Secretaria Estadual de Cultura (SEC); e um grupo de estudos do calendário de ritos, o qual também norteia a presente pesquisa.

Em 1999, também tive a oportunidade de participar do *International Transpersonal Associations Annual Conference “The Technologies of the Sacred”*, em Manaus, onde tive contato com palestras e ritos voltados para o uso religioso do vegetalismo indígena amazônico e o uso das medicinas sagradas no Peru, na Colômbia e na Floresta Nacional do Purus. Em 2001, tornei a participar do encontro denominado “Do xamanismo à Ciência”, em Manaus, onde tive novamente contato com palestras e ritos do vegetalismo amazônico e norteamericano representado, no encontro, por indígenas da etnia Navarro (México). O encontro reuniu cientistas de diversos países, (Peru, Venezuela, Equador).

Por ocasião do grupo de estudos, em 2002 e 2004, participei como organizadora de encontro da tradição Guarani, denominado “Reavivamento da Cultura Guarani no Amazonas”, com pajés de diversas etnias, tais como Tukâno, Desâna, Tariâno, e Sateré-Mawé, inaugurando um *Tekowa* Guarani, espaço de vivência do *Ñande Rekó* (a maneira de ser Guarani), com *Opy* (casa-de-reza) e a participação de indígenas de diversas etnias locais, *kumũs* e *pajés*, entre eles, Gabriel Gentil, Raimundo Vaz, Antônio Sodré, Severiano Moreira, Avelino Tukano, Awaju Poty, Wellington Oliveira, entre outros. Do encontro resultou a formação de um grupo de estudos acerca da recuperação de calendário de ritos, neste *Tekowa*. É fruto do grupo de estudos, além do encontro de pessoas, viagens e participações em encontros nacionais, tais como, o Encontro de Culturas, em São Jorge, na Chapada dos Veadeiros (Goiás), do qual, desde 2007, *Kísibi-Kumũ*, Raimundo Vaz, participa anualmente com outros do grupo, evento patrocinado pela Petrobras.

Posso dizer, quanto às motivações pessoais, afetivas, profissionais e teóricas que me levaram a adentrar no universo espaço-temporal do calendário astronômico Desâna, que estas foram movidas pela proximidade com os estudos sobre xamanismo e mitologia indígena com os quais tive contato nesta trajetória. A experiência com o grupo de estudos de calendário de ritos, no *Tekowa Tarumã*, na tentativa de reunir vovôs e vovós indígenas desaldeados, vivendo no entorno da cidade de Manaus, proporcionou o início do contato com o *Kísibi-Kumũ*, Raimundo Vaz, e toda a sua família, passando eu a frequentar também a sua casa-de-reza *Umurĩ Dhrõ Mahsã* e a conhecer parte dos ritos praticados hoje, no contexto do turismo e da etnoconservação, na comunidade Desâna do Tupé.

O interesse em aprofundar os estudos acerca dos ciclos de conhecimento do calendário Desâna advém do conhecimento de *Kísibi-Kumũ*, com a possibilidade de expansão das

experiências para o estudo de aspectos da língua, das técnicas de herbanário e agricultura, que estão na base da tradição da cultura Desâna. Mais especificamente, as motivações teóricas que me levaram a querer desenvolver este trabalho são voltadas para o estudo de perspectivas de diálogo entre os usos do calendário, em culturas diferenciadas.

Assim vim a ter contato não só com a mitologia do rio Negro, mas com cantos, danças, histórias, etc., o que resultou no meu interesse pelo tema do calendário, nesta pesquisa acadêmica, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, sobre o tema “*Nekaturu*: um estudo de vivências Desâna, no Tupé”.

Considero esta experiência no grupo de estudos de 2003 até agora como uma pesquisa de campo preliminar sobre o tema do calendário. Além do convívio mais próximo com pajés e *kumus* proporcionado pela experiência, tive a oportunidade de, neste contexto, produzir o CD “União dos Povos”, em 2003, com as etnias Tukâno, Desâna, Tariâno, Sateré-Mawé e Ticuna, patrocinado pela *Deutschen Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit* (GTZ) – Agência de Cooperação Alemã, dentro do projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), com apoio da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). O CD foi selecionado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN) para representar a Difusão de Patrimônio de Cultura Imaterial no Ano do Brasil na França (2005).

O que, no início da pesquisa, se configurava por ser uma série de informações ainda dispersas, ao final se apresenta como o entendimento de um dinamismo próprio da cultura Desâna, em sua trajetória de mobilidade territorial, agora atuando em interface global, numa rede de circuitos e relações que, por ora, se expandem. Neste sentido, a própria noção de calendário, que a nós parecia calcada num espaço-tempo estático e passado, vinculado a tecnologias antigas, se nos mostra agora, a exemplo do conceito Tuyuca⁴ *Wahtortire* - a divisão dos tempos, a divisão dos dias - como, no dizer de Higinio Tuyuca:

Wahtortire quer dizer não só a divisão dos dias que inundam com as passagens das constelações ao pôr-do-sol, mas refere-se às **mudanças**. *Wahtortire*, embora seja o calendário astronômico, referente às estrelas, às constelações que passam, a gente tem, também, que a astronomia é econômica e cultural. Assim, o que é chamado *Wahtortire* é **a divisão dos tempos produtivos economicamente**, que é estabelecida pelas **passagens dos ciclos**. Esta é a base da observação de *Wahtortire*, a produção de **infinitos calendários**. (HIGINIO TUYUCA, Conversa Pessoal, 2011).

⁴ DIAKURU & KÍSIBI (2006) afirmam que os *Umurĩ Mahsá* somam, atualmente, algo em torno de 1500 pessoas no Brasil, que moram em cerca de 50 comunidades espalhadas pelos rios Tiquié e Papuri, afluentes da margem direita do rio Uaupés, bem como ao longo de seus principais tributários navegáveis, em particular, os igarapés Umari e Cucura, no rio Tiquié; e o igarapé Urucu, no rio Papuri. Eles estão ligados aos outros povos da região, da mesma ou de outras famílias linguísticas, por um estreito sistema de relações matrimoniais e/ou de trocas cerimoniais e econômicas (DIAKURU & KÍSIBI, 2006).

Diante das possibilidades empíricas do objeto, nossa abordagem, no percurso da pesquisa, teve que ser horizontalizada atendendo a uma ampliação de leitura, agora multidisciplinar do uso do calendário. Inicialmente, nosso objetivo era verticalizar a análise partindo do calendário mítico Desâna - as narrativas publicadas pelo ISA (DIAKURU & KÍSIBI, 2006) - para uma compreensão acerca das particularidades deste calendário que se mantêm até os dias atuais, na comunidade Desâna do Tupé. Ao final, passamos a uma abordagem voltada para aspectos da sócio e biodiversidade presentes no calendário. Constituído por saberes biodiversos e culturalmente diferenciados, que perpassam vários campos do saber, o calendário nos coloca diante de uma perspectiva de reinvenção e reapropriação da própria cultura pelo grupo. Isto é revelado pela rede de conexões irrestrita, de interface globalizada, na qual os Desâna circulam com seu xamanismo, mitologia e turismo, passando pelos ínterins da modernidade, na qual estão inclusos.

Contudo, procuramos nos deter aos aspectos culturais que dão ressignificação ao uso reavivado deste calendário, em contexto atual na comunidade Desâna do Tupé. Dadas as mudanças e adaptações das vivências Desâna, no contexto turístico da RDS do Tupé, procuramos remontar um desenho dos principais elementos: hierofanias⁵, cantos, danças, grafismos etc. que constituem a cultura, na atual memória do grupo. Não podemos dizer que nos foi possível abranger etnograficamente um quadro comparativo de todos os elementos, em todos os ciclos de conhecimento do calendário mítico, assim como toda multidisciplinariedade relacionada ao tema. Voltamos-nos apenas à experiência do turismo, em contexto demonstrativo ou xamânico, que é a atividade central do grupo Desâna, no Tupé, e a alguns modelos espaço-temporais de ocupação da área, que são primordiais à cultura e, por isso, não menos à nossa investigação. Nossa opção foi nos deter aos principais signos, hierofanias, elementos de referência do processo espaço-temporal da vida Desâna, desde sua origem mítica até aqui. Algumas dessas referências, o rio de Leite, a Cobra-Grande, a casa-de-reza tradicional, as flautas sagradas, a mandioca etc. serão mais detalhadas de modo fluido, conforme o uso que se faz delas, na atualidade do Tupé.

O estudados ciclos de conhecimento e das constelações do calendário astronômico Desâna foi o primeiro passo da pesquisa, mas a função social deste calendário, no Tupé, com relevância aos aspectos míticos e xamânicos que sobrevivem com o grupo, era essencial para entendermos o dinamismo da cultura, tal como se estabelece, no entorno do centro urbano da

⁵ Eliade (2010) define hierofania como << ato da manifestação do sagrado >>. Reconhece como sendo um termo cômodo por não carecer de precisões suplementares e dizer apenas o que está implicado em seu conteúdo etimológico, “a saber, que *algo de sagrado se nos mostra*”.

cidade de Manaus. Adentrar alguns princípios cosmológicos conceituais e espaço-temporais norteadores do sistema rio negrino foi uma necessidade do percurso, na pesquisa do calendário, mas relacionar estes princípios da cosmologia, tanto quanto possível, com os fenômenos atuais vivenciados pelos Desâna, tais como o clima, a escatologia, a noção de manejo do mundo e de um futuro planetário viável para as próximas gerações Desâna, foi um detalhe pelo qual não conseguimos passar despercebidos e nos aproximamos sem pretensões de chegar a conclusões acabadas, mas com a convicção de que este é um olhar do presente.

Nossa pesquisa de campo abordou o retorno do grupo à casa-de-reza, num tempo-vivência do calendário Desâna, tal qual é apresentado de modo demonstrativo aos turistas por este grupo, e vivenciado, no contexto familiar, segundo as condições atuais de habitação, na RDS do Tupé, onde permanecem estruturalmente com as condições elementares de manutenção da sua tradição cultural, muito embora entrecruzando o espaço-tempo urbano de Manaus. Buscamos “garimpar” os elementos que guardam uma ressignificação e “recuperação”, da memória que opera, assim, em favor do reconhecimento, senão do “todo pela parte”, ao menos da “parte pelo todo” (MORIM, 1997), nos elementos que eles mantêm ou tem capacidade de manter agora, de um modo contemporâneo. Com relação ao que existia antes de migrarem do rio Tiquié, onde a oralidade persistia mais no contato com o tempo antigo, da Criação, o tempo mítico, ou original, do qual, contudo, guardam algum conhecimento oral e formas de organização social e cosmológica, nos guiamos por esta memória remanescente guardada pelo *Kísibi-Kumu*, Raimundo Vaz, descendente do grupo *Wahari Dihputiro Porã*, grupo dos avós Desâna, o qual guarda o conhecimento oral do tempo antigo.

Nosso ponto de partida são as perguntas: O que eles ainda sabem? Que fatos observam hoje que são relacionados ao tempo antigo? Como e de que maneira se correspondem com estes tempos? Quanto aos mitos, a memória da família confirma os fatos narrados na bibliografia publicada? Há mudanças na interpretação? Quais as perspectivas futuras dessa nova forma de reorganização num outro “tempo” e “espaço” de mobilidade territorial no mesmo rio, o Negro, mas numa nova localidade, às margens da cidade de Manaus?

Dificuldades práticas e teóricas

Como venho de uma área como a comunicação social e minha problemática, desde a minha formação, foi focalizada no tema da percepção dos *mass media* sobre o xamanismo indígena em contexto urbano, senti as dificuldades iniciais de quem, de muitas maneiras *vivenciou* o xamanismo, através de muitas experiências, como as já citadas, no trabalho com a

monografia, a produção artística e no estudo de calendários de ritos, mas não é graduada em antropologia social. Todo meu estudo, na área, se deu por interesse pessoal, sem vínculo a um projeto específico.

Ao escolher o termo *vivência* para descrever a experiência Desâna, no Tupé, encontrei as dificuldades próprias dos problemas da etnografia, recém-aliada no meu processo de estudo. A situação do pesquisador no estudo das culturas diferenciadas é muito particular, o dilema do *pesquisador como objeto*, situação da qual a vivência não se pode eximir, foi para mim a primeira questão colocada, pelo meu envolvimento pessoal com o tema e o conhecimento antecipado da família anfitriã no Tupé. Considerando-se que participo de um grupo de estudos de calendários de ritos, ocasião pela qual conheci *Kísibi-Kumu* início com as perguntas: quais as possibilidades da antropologia no estudo de ritos e/ou vivências? É possível separar participação e pesquisa no estudo do xamanismo indígena?

Vamos começar pelo problema da área. Decidi que as contribuições da semiótica, a ciência dos sentidos, dos signos e significados, raiz epistemológica da comunicação, através da teoria da Antropologia Hermenêutica (Geertz, 2008), seria o caminho a ser seguido. A opção por uma análise das vivências Desâna, no Tupé, me levou ao conceito de vivência (WITTGENSTEIN⁶, 2001, SAUSSURRE, 2002, 2004, 2011). A vivência, como a entende Wittgenstein, inicia na complexidade do conceito de *ver*. Diversos autores Giddens, (1971 *apud* Oliveira, 1996, Geertz, 2001) tem insistido no caráter constitutivo do olhar (*ver*), e, depois, mais tarde, do ouvir e escrever, na elaboração do conhecimento próprio das ciências sociais e elaboração da chamada teoria social. Wittgenstein tenta destacar a complexidade do conceito de *ver* para, em conjunto, compreender o conceito de *vivência visual da revelação do aspecto* e suas funções na *indeterminação conceitual do interior*.

Wittgenstein refere-se às formas possíveis de apreender o sensível. Sua célebre frase “daquilo que não se pode falar, deve-se calar” expressa o que o autor pensa do que denomina de *gramática da consciência* ou *vagueza do conceito de mundo do interior*. Mauss (1950) *Apud* Labate (2004) sobre o tema, afirma: “há muitas luas mortas, pálidas ou obscuras no firmamento da razão”. A noção de vivência da significação é crucial, segundo Wittgenstein, para a revelação do aspecto, sem o qual “o interior seria totalmente coincidente consigo próprio”. A interpretação seria, pois, uma expressão da *vivência do aspecto* (*Ausdruck*) que, só a partir da linguagem, poder-se-ia instaurar. Mas a vivência, para o autor, é independente do conflito interpretativo, mesmo só podendo ser *descrita* segundo os moldes da *interpretação*.

⁶ HEBECHE, Luiz. *O mundo da consciência*. Ensaio a partir da filosofia da psicologia de Ludwig Wittgenstein. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2002. (<http://books.google.com.br>).

Um terceiro elemento do processo é, então, a *descrição*, que é apropriada segundo o método ou modelo de interpretação, o que problematiza a *interpretação da vivência* quanto a captar a multiplicidade da *vivência do aspecto* e descrevê-la ainda sob os limites da linguagem.

Ricoeur (1975) afirma que a língua – compreendida no sentido de léxico e sintaxe – não constitui por si só a base da diversidade das culturas. “As línguas não são visões de mundo, enquanto tais”.

Facilmente se pode objetar que as *coisas ditas* numa língua transformam as exigências da gramática em meio de expressão e a compõem com uma iniciativa e uma liberdade de concepção que é a do discurso humano. (RICOEUR, 1975, p. 17).

É ao nível do discurso humano que a diversidade da linguagem opera, sendo a interpretação e a descrição algo que limita a vivência. Para Wittgenstein a interpretação é independente do conflito interpretativo e da atividade da razão. Somente enquanto *pensar* a interpretação pode, segundo o autor, ser tomada como parte do processo da vivência, compreendida desde a experiência do sentido do *ver* até a descrição de parte do aspecto, através da linguagem.

Nossa abordagem é calcada em vivências e, quanto ao problema da situação do pesquisador como objeto, vimos que, na situação da vivência, ele está implicado, desde o seu *olhar* até o discurso ou descrição, modelo de interpretação para construção do texto. Bourdieu (1984, 1989), Ricoeur (1975), Oliveira (1996) analisam a mediação do antropólogo no processo de pesquisa e a questão de *objetivar a objetivação*, a partir das categorias da compreensão do *outro* tendo, como princípio, também, a linguagem. Para Ricoeur, a primeira pergunta, em relação à linguagem, é: *o que fazer da descoberta da diversidade das culturas?* Consciente de que desta a importância é *compreender* o que ela *significa* e captar-lhe as múltiplas *raízes*.

O autor, acerca do inevitável pluralismo resultante da diversidade das línguas, ratifica a aderência da concepção de tempo e da história às configurações da linguagem. Claude Larre Apud Ricouer (1975), afirma: “a maneira como um povo sente as condições e exigências da vida transparece em sua linguagem e nas suas formas de comportamento”.

Sobre a presente pesquisa, nossa abordagem foi contextual, objetiva e distanciada sem, contudo, pretender uma neutralidade absoluta o que, na condição de estudante participante de um grupo de estudos de calendário de ritos, a partir de vivências assim designadas, não seria possível. Mas, contudo, procurei manter o que Caldeira (1981-1998 *apud* Labate (2004), denomina de *controle*: “explicitar ao máximo as condições de produção do texto”. No meu

entendimento, a relação entre reflexão teórica e a prática da pesquisa, intermediada pela vivência deve, como afirma Gondim (1987), ir além dos meandros do antagonismo puro e simples. Afinal, diz: “a pesquisa empírica é o cerne do processo de construção do conhecimento em ciências sociais”.

A primeira vez que estive num contexto de turismo xamânico na casa-de-reza Desâna com *Kísibi-Kumu*, Raimundo Vaz, faz alguns anos, nos idos de 2003, e em diversas ocasiões a partir daí, até ser como ele diz ao chegar à minha casa: “to na minha tribo”. Em sua casa, a recíproca é verdadeira, vou à cozinha, faço comida, sirvo para o casal e os filhos, durmo na oca, na casa, subo nas árvores, faço yoga, canto, brinco com as crianças, com os jovens, trocamos instrumentos, conhecimentos etc. e foi neste contexto que realizei a pesquisa, com as dificuldades inerentes à vivência de ter que separar o contato como pesquisadora e como amiga da família, inserida numa prática de estudo de calendário de ritos.

Contudo, como é privilegiado o lugar desta inserção, o acesso à vida e a *maneira de ser* do grupo não me foi negado de nenhuma forma, não só por me conhecerem antes da pesquisa, como também por esta resultar deste encontro. Como pesquisadora, agora me dediquei ao esforço de não me identificar com os discursos, procurando contextualizar a posição do grupo, em relação à sua história, mobilidade e ocupação atual. Parafraseando Velho (1998) *apud* Labate (2004) “há mais ganhos do que perdas no abandono de uma distinção forte entre reflexão e prática”.

As dificuldades práticas da pesquisa envolveram uma mudança de planos, pois de início, iríamos pesquisar o campo, no rio Negro, como grupo dos avós *Wahari Dihputiro Porã*. Depois de adentrar o programa, fui orientada a procurar um grupo mais próximo, pelas condições de realização da pesquisa. Assim optei, por todos os motivos já enumerados, pelo grupo Desâna do Tupé, mas isso envolveu um novo esforço de reelaboração do projeto inicial. A proposta foi bem recebida por *Kísibi-Kumu* e sua família. E, assim, nossa pesquisa inicia contextualizando o grupo, na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) do Tupé.

A RDS do Tupé fica na margem esquerda do rio Negro, a Oeste de Manaus, distante aproximadamente 25 km em linha reta do centro da cidade. Fiz as primeiras viagens, no contexto da pesquisa, em maio e dezembro de 2010, no motor de popa da família, em ocasiões em que vinham a Manaus e passavam por minha casa para um café, um pernoite, uma carona etc. e acabavam me levando junto. Isto acontecia com mais frequência quando suas filhas, Dyakapiró e Umusinpo, uma não estava casada e morava em Manaus e, a outra, não tinha filhos, muito embora o casal também venha com menos frequência, passar umas horas, pernoitar, em momentos de viagem ou de resoluções de coisas na cidade.

Depois, o motor da família quebrou e passaram um tempo para conseguir outro. Assim, tive que passar a usar a cooperativa da marina do Davi. Com os preços inflacionados, cada viagem passou a custar-me cerca de R\$240, variando um ou outro desconto, que conseguia pechinchando. Assim, em 2011, tive que reduzir as viagens que planejava mais intensas, mas, mesmo assim, estive em março, abril, maio, novembro e dezembro, na comunidade São João do Tupé. Entre períodos curtos e longos, estive cerca de 40 dias na reserva, no período da pesquisa. Segui orientação de investir em visitas mais curtas. Ainda assim, tive oportunidade de acompanhar, em certa medida, a rotina da família do casal anfitrião.

Embora tenha estado, em breves momentos, na casa de todas as pessoas do grupo de *Kísibi-Kumu*, Raimundo Vaz, para alguma entrevista mais específica, no geral, a pesquisa se desenvolveu em torno do seu grupo familiar. Encontrávamos-nos nas *performances* realizadas aos turistas. Nas visitas, chegava à comunidade e a família me levava para sua casa. Lá ficava com eles, no quarto das filhas ou do neto. Dependendo da situação de ter ou não outros visitantes, dormíamos todos na oca. Uma das dificuldades era dividir o tempo do *kumu* com a família, as pessoas que vinham para atendimento, os visitantes que vinham para troca ou venda de mercadorias das outras comunidades da RDS e com as apresentações aos turistas.

Geralmente à noite *Kísibi-Kumu* podia se sentar comigo após o jantar por umas duas horinhas e conversar. Antes de dormir, eu procurava *Diakapiró* ou *Umusinpo*, filhas do casal, para continuar a conversa, até que íamos todos dormir. Os meninos ou são casados ou saem um pouco a conversar à noite com outras pessoas das comunidades em volta. O amanhecer do dia era o horário preferido pelo anfitrião para sentarmos à mesa, enquanto ele preparava seus materiais de pintura ou instrumentos para as apresentações do dia, afiava alguma ferramenta, ou coisa do tipo. Logo vinha dona Aurora com o mingau de goma que tomam pela manhã. Ao final de 2011, dona Aurora sofreu um derrame e *Umusĩpo*, agora grávida do seu primeiro filho, era quem o fazia e servia. Após o mingau, já era a hora em que os turistas começavam a chegar e íamos todos para a casa-de-reza. Geralmente eu via tudo, filmava e, ao final, esperava a venda dos artesanatos para depois, dependendo se vinha ou não outro grupo, podermos retomar a conversa, senão só mais tarde e aí, muitas vezes, era preciso esperar a tardinha para continuarmos.

Dos momentos mais difíceis da pesquisa, este em que D. Aurora sofreu o derrame, num dezembro chuvoso, foi para mim o mais marcante. Gemendo dias e noites, em meio aos ventos, relâmpagos e trovejadas das chuvas fortes, D. Aurora na casa que, embora não seja uma casa de taipa, é uma palafita, tinha que conviver com a zoadada do alumínio no teto e, nós,

com os choques que, sem esperarmos podem ser ocasionados no contato com o chão. Ninguém conversa. Ao ver estas condições imaginava se houvesse ali uma arquitetura biodinâmica que proporcionasse mais calor, silêncio e segurança à família. Esta é uma demanda da RDS, pensar modelos de moradia mais adequados às necessidades da vida moderna e, ao mesmo tempo, à vida na floresta.

A maior parte dos dias na reserva é preenchida pela conformação dos objetos, artesanatos, instrumentos e pessoas na arena turística da casa-de-reza. Por essa razão, demorei alguns meses para fazer com *Kísibi-Kumu* as trilhas da reserva que levam às roças mantidas pela família. A intensa atividade do turismo, junto com as condições burocráticas para autorização do processo de derrubada e queima da floresta para a roça, fez diminuir, entre os indígenas o interesse em manter a agricultura tradicional como parte do calendário ritual. Há uma tendência à autonomia das famílias Desâna, no sentido de transitarem com liberdade fora da comunidade, em relações amistosas e de negociação com os brancos. No contexto das atividades dentro da comunidade, a entrada de pessoas passa pela figura do *kumu*, também cacique da comunidade, que ocupa a posição de líder.

A primeira fase da pesquisa foi dedicada à construção de um processo de aceitação, com mais visitas na comunidade e, também, da família de *Kísibi-Kumu* em minha casa que, próxima ao entorno da marina do Davi, muitas vezes lhes serviu de entreposto de passagem. Durante as nossas conversas, *Kísibi-Kumu* pedia a companhia de um dos filhos com quem compartia, em língua Desâna, sobre o que falávamos e, depois, os dois juntos esclareciam a mim o que diziam no idioma. Em diversas ocasiões se referem a termos Desâna que não sabem traduzir para o português. Não pude me dedicar ao aprendizado da língua. Embora assistisse ao diálogo dos dois, e, também, comumente, a fala entre as pessoas na casa, apenas alguns termos e conceitos Desâna essenciais foram melhor aproveitados e identificados com o conjunto do calendário.

A pesquisa seguiu o ritmo das minhas visitas na comunidade e foi, também, intensificada por momentos em que situações múltiplas se puseram como realidade, como no processo do enterro do noivo da filha do casal, *Umusinpo*, em maio de 2011, momento em que por muitos dias encontrei o *Kumu*, D. Aurora (*Yuparkó*), *Umusinpo* e suas tias; momento em que D. Aurora teve um derrame na face; momentos de viagem do Sr. Raimundo ou de membros da sua família, em que pegava ou deixava no aeroporto e pernoitavam em casa para seguir no outro dia. Embora tivesse, muitas vezes, que parar o que estava fazendo para atendê-los, esses momentos foram importantes por nos unir para além da pesquisa. Muitas vezes, também, os acompanhei na cidade para as compras para o fim de semana ou mês, para

resolução de burocracias sobre suas aposentadorias, as quais demandam longos processos na justiça, tratamentos de saúde etc. Programamos uma viagem para o rio Negro eu e a família, o que não aconteceu no período do mestrado, mas está na minha agenda de prioridades.

O recebimento de um nome Desâna dado pelo *Kísibi-Kumu* foi o despertar de um senso de pertencimento por, de alguma maneira, ter convivido na intimidade dessas famílias, o que abriu caminho para o entendimento de muito da *maneira de ser* Desâna.

A antropologia hermenêutica como método: problemas da busca de uma antropologia atual na Amazônia

Estudos recentes afirmam a superação de modelos explicativos monocausais (naturalistas ou culturalistas) como condição *sine qua non* da antropologia emergente na Amazônia (CARDOSO, 2010 *apud* SHIVA, 2003). Cardoso (2010) afirma que é em favor de uma apreensão mais nuançada das relações entre a sociedade e a natureza que a antropologia atual emerge na Amazônia indígena com uma imagem caracterizada pelas complexidades das formas sociais e a diversidade da fisionomia natural da região.

Por esta pesquisa tratar de um estudo acerca do tema “calendário indígena”, nossa escolha metodológica passa, em certo sentido, como afirmado acima, por uma abordagem multidisciplinar, que tem como base a antropologia interpretativa ou hermenêutica, entendida por Geertz (2008) como uma práxis da cultura como texto, centrada na *descrição densa* para a construção do texto cultural e na posição do autor na construção da narrativa etnográfica, mas que vai também, a partir da etnoecologia, entendida por Marques (2002) *apud* Cardoso (2010), como um estudo transdisciplinar dos pensamentos, dos sentimentos e comportamentos que intermedeiam as relações entre os seres humanos e os demais elementos dos ecossistemas dos quais eles dependem, bem como dos impactos ambientais daí decorrentes, fazer um esforço de compreensão ampla do calendário como saber tradicional, biodiverso, próprio dos ecossistemas e da cosmologia ameríndia.

É por tratar de uma cosmologia ameríndia que também não poderíamos nos eximir de observar, em nossa abordagem, as peculiaridades do que Viveiros de Castro (1996) afirma como “qualidade perspectiva”, característica fundamental do pensamento ameríndio. Os estudos recentes de etnoecologia Descola (1996) *apud* Cardoso (2010) apontam a compreensão de práticas sociais como intrínsecas à sua concepção e entendimento. “Tais práticas contêm as simbologias e representações conceituais do pensamento nas sociedades tradicionais - as formas de pensar o mundo natural e agir sobre ele, estruturadas nos modos de identificação, classificação e relação”.

O princípio teórico adotado por Descola (1996) é calcado na noção de natureza como

uma construção social e na existência de diferentes concepções de natureza produzidas por diferentes culturas. Ricoeur (1975) observa que, exceto na tradição ocidental, representações dos não humanos não só são usualmente baseadas num coerente e sistemático *corpus* de ideias, mas expressas contextualmente em ações diárias e interações, em conhecimentos e técnicas corporais, em escolhas práticas e rituais, ou no que ele chama de o “*não dito*”.

Sobre o discurso social ou o que a escrita fixa, Ricoeur *apud* Geertz (2008) afirma que não o acontecimento de falar, mas o que foi “*dito*”, onde compreendemos pelo que foi “*dito*” no falar, essa exteriorização intencional constitutiva do objetivo do discurso graças ao qual o *sagen* - o dito – torna-se o *aus sage* – a enunciação, o enunciado. “É o *noema* (“pensamento”, “conteúdo”, “substância”) do falar que escrevemos, é o significado do acontecimento de falar, não o acontecimento como acontecimento”.

Geertz entende que a proposta metodológica da descrição etnográfica precisa assumir três características básicas: ser interpretativa, interpretar o fluxo do discurso social e todo o trabalho da interpretação envolvida nisso consiste em “tentar salvar ‘o *dito*’ num tal discurso da possibilidade de extinguir-se”.

A pesquisa é centrada nesta interpretação e análise de fatos sociais relacionados à compreensão dialógica e hermenêutica das narrativas acerca do calendário, como um *discurso cosmológico*, e das vivências rituais de onde se extrai os elementos reavivados da tradição da cultura Desâna, no Tupé. A linguagem tem evidência na proposta, pelo fato de tratar o *discurso de cultura* como caminho, via semiótica de análise ou ciência interpretativa, para citar Geertz, “à procura do significado”.

Nosso contexto é semiótico e interpretativo e se propõe a análise do que Geertz anunciou como *um olhar acima dos ombros do nativo*, quer dizer, “buscar sentidos de compreensão, numa realidade que não é a sua, a partir de pressupostos de verdade que também não são os seus”.

Neste sentido, vamos adentrar o tema do calendário Desâna ressignificado no Tupé a partir desta perspectiva metodológica, que articula suas particularidades ameríndias com a busca do sentido ontológico da percepção da linguagem mítica como a própria percepção da realidade, uma realidade extra-comum, multidimensional e xamânica da existência. É neste ponto que nossa análise busca uma convergência do pensamento de Geertz com o pensamento de Viveiros de Castro (1996), que aborda o pensamento ameríndio, no que toca sua “qualidade perspectiva”, etnoecológica, que nos introduz nos contextos relacionais designáveis como “natureza” e “cultura”.

Viveiros de Castro (1996) entende que, do ponto de vista teórico, nas cosmologias

ameríndias, estas categorias não subsumem os mesmos conteúdos que nas cosmologias ocidentais, sendo recombinaadas em seus traços contrastivos em relação às cosmologias multiculturalistas modernas. O multinaturalismo sendo diferente do multiculturalismo sugere a unidade do espírito e a diversidade dos corpos, o que equivale a perceber unicidade na natureza e multiplicidade nas culturas. A universalidade objetiva dos corpos e a particularidade subjetiva do espírito e dos significados são, assim, invertidas aqui, numa interpretação fenomenológica destes contextos relacionais designados como “natureza” e “cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.116). É nesta perspectiva de *inversão* que vamos analisar os particularismos dos elementos que dão ressignificação a uma cosmologia do calendário Desâna, no Tupé.

Procedimentos de Campo

Em grande parte, a pesquisa teve como fonte primária, o calendário Desâna publicado no livro “*Bueri Kãdiri Marĩriye*” (Os ensinamentos que não se esquecem) de *Diakuru* (Américo Castro Fernandes) e *Kísibi* (Durvalino Souza Fernandes), 4º volume de narrativas dos *Umurĩ Mahsá*, publicado pela Coleção Narradores do Alto Rio Negro, da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), onde estão as narrativas do surgimento das constelações, que dão origem ao calendário ritual reavivado no Tupé, pela família do casal anfitrião, Raimundo e Aurora Fontes Vaz.

Nestas narrativas, encontramos a origem dos *Umurĩ Mahsá* como seres humanos; do *Kahpí* como fonte da ancestralidade cultural destes povos; da música, da dança, dos instrumentos e das casas de transformação ou casas de reza tradicional, além de detalhamentos sobre seres que vivem em outros domínios do cosmos. Essa gama de informações foi contrastada com as experiências e vivências, no Tupé, em contexto atual, onde coexistem elementos das narrativas em constante dinâmica e transformação.

Considero que os trabalhos de campo iniciaram em anos de trabalho e convivência com a família de *Kísibi-Kumu*, em pesquisas desenvolvidas para a produção de materiais midiáticos – CD, vídeo, textos, encontros e workshops – e nas visitas realizadas no âmbito desta pesquisa acadêmica – de maio de 2010 a janeiro de 2012. Contudo, durante o mestrado, optei pela permanência alternada em pequenos períodos na comunidade Desâna, pelo fato de tornar mais dinâmica a pesquisa. Entre estes períodos de aprofundamento, nestes dois anos, com entrevistas e observações, e as visitas do Sr. Raimundo ao *Tekowa Tarumã* - casa-de-reza para estudo de calendário de ritos - local que mantenho para efeito do grupo de estudos há dez anos no Tarumã - os trabalhos de campo somam 60 dias.

Iniciei os trabalhos com uma avaliação do tipo exploratório, procurando reunir

informações sobre questões relativas à história e chegada da família no local, ao uso atual do calendário de ritos, à memória do calendário astronômico, à agricultura e à socioeconomia da população Desâna dentro da reserva, gerando informações gerais e temas preliminares. Informei à comunidade, neste momento, sobre os objetivos da pesquisa e obtive os termos de anuência para acesso ao conhecimento tradicional.

Como já dito acima, considero como pesquisa de campo todos estes anos de vivências com a família e com outras pessoas de etnia Desâna, nas mais variadas formas de convivência: entrevistas, visitas turísticas à comunidade, registros em vídeo, gravação do CD *União dos Povos*, shows musicais, viagens, participação em rituais e cerimônias e montagem da peça teatral *As casas do tempo: uma releitura do Mito Tukano da Criação*, palestras do Sr. Raimundo Vaz, entre outros. Além disso, coletei, no âmbito da pesquisa acadêmica, dados gerais por meio de conversas informais e visitas às trilhas interpretativas e ao roçado da família⁷.

Busquei complementar a pesquisa com entrevistas aos órgãos gestores ou parceiros da reserva: Secretaria Municipal de Meio Ambiente (SEMMAS), Instituto de Proteção Ecológica (IPE), Projeto Corredores Ecológicos (PCE/SDS), Comitê de Bacias Hidrográficas do Tarumã e a participação em reuniões do Conselho Deliberativo da RDS. Através destas participações, tive acesso ao Diagnóstico de Turismo de Base Comunitária, na região do entorno sul do Parque Nacional de Anavilhanas, onde está inserido o Tupé. O diagnóstico aborda a realidade atual das iniciativas em turismo de base comunitária e as ações estratégicas construídas participativamente em oficinas realizadas de março de 2009 a março de 2011.

Em junho de 2010 obtive dados sobre mapeamento de uso e ocupação do solo na bacia do Tarumã-Açu, socioeconomia do uso de recursos e história das comunidades por meio de entrevistas estruturadas e semiestruturadas, abertas e fechadas, em visitas aos órgãos gestores e parceiros da reserva. Os mapas que servem de base para pesquisa são imagens de satélite (LANDSAT) 7, ano 2003, fornecidos pelo Laboratório de Geoprocessamento (LABGEO/SDS) ao Projeto Corredores Ecológicos (GTZ/SDS) e pelo Sistema de Proteção da Amazônia (SIPAM).

Num segundo momento, realizei entrevistas semi estruturadas, a partir do método de apreensão de significados, na compreensão das culturas humanas, em etnografia. Para este tipo de entrevista, fiz uma lista de perguntas (por escrito e mentalmente) de questões sobre tópicos específicos, definindo o que e como perguntar. As entrevistas foram realizadas de

⁷ Durante os dois últimos anos, data de realização da pesquisa, os roçados da família diminuíram consideravelmente, restando apenas um remanescente atual, zelado apenas pelo Sr. Raimundo Vaz.

forma livre, seguindo agenda pré-determinada. As entrevistas foram, em geral, realizadas na casa de reza tradicional, nas unidades familiares, ou durante caminhadas guiadas com a família ao roçado, jardim medicinal e acompanhando visitas turísticas. Nestes momentos, realizei coleta de dados sobre mitologia, cosmovisão, organização social (história da família, atividades econômicas, história de ocupação da área, território, uso dos recursos naturais e gênero) e calendário.

Realizei num terceiro momento, entrevistas estruturadas junto à Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) e ao Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), sobre a fenologia de produção de algumas espécies de interesse econômico para sistemas agroflorestais, no baixo rio Negro, e ictiofauna. A partir destes dados, pude realizar pequeno inventário das agrobiodiversidades cultivadas no roçado da família e uma coleta de dados sobre elementos da ictiofauna, os quais, comparo com as tabelas de fenologia agroflorestal e ictiofauna fornecidas pela EMBRAPA e INPA.

Também realizei pesquisa de campo sobre precipitação, temperatura e cota do nível da água no baixo rio Negro, para elaboração de gráficos que servem de base para a medida da baixada de cada constelação ao poente, no baixo rio Negro, a altura da comunidade Desâna, no Tupé.

Durante o trabalho de campo participei da rotina e de várias atividades de interesse do grupo interlocutor da pesquisa. Pelos anos de dedicação ao estudo do tema da recuperação ou reavivamento de calendário de ritos, em vivências rituais, muitas informações concernentes ao calendário etnoturístico de ritos Desâna, foram apreendidas pela forma de “aprender a aprender” ou “aprender fazendo” (CARDOSO, 2010).

Para todos os ritos estudados e espaços da comunidade foram registrados dados históricos. Os dados foram registrados em caderno de campo e gravador portátil digital, quando permitido pelos interlocutores. Os dados etnológicos registrados foram associados à ilustração e à fotografia, para melhor apreensão dos elementos rituais que compõem os ciclos de conhecimento do calendário Desâna e registro imagético da pesquisa. Utilizei-me de câmera semi profissional Lumix Panasonic DMC-FZ50.

Embora não diretamente relacionada a práticas e políticas de governança ou de cunho institucionale, para além da pesquisa acadêmica, consegui atuar, durante os anos em que me dedico ao estudo e reavivamento de calendários de ritos, no campo do etnodesenvolvimento tendo, como já citado, produzido diversos produtos artísticos e culturais e realizado oficinas sobre o saber tradicional indígena, em suas variadas formas. Contudo, em maio de 2012, consegui ter acesso a resumos do projeto de Turismo e Etnoconservação na bacia do baixo rio

Negro, criado para atender às demandas das comunidades indígenas do Estado do Amazonas, a partir de discussões entre pesquisadores, indígenas e interessados na temática, realizadas durante a realização do II Encontro dos Pajés, realizado no Chapéu de palha *Barsakui* do Bosque da Ciência do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), em 2007.

Este projeto atendeu ao primeiro edital POPPE da FAPEAM, com proposta contendo três fases: diagnóstico, pesquisa-ação e avaliação para implementação de políticas públicas. As comunidades contempladas pelo projeto foram oriundas das populações indígenas situadas na margem esquerda do baixo rio Negro, rio Tarumã-Açú, Tarumã-Mirim (onde se incluem os Desâna do Tupé) e rio Cuieiras.

Assim, este trabalho também tem um viés de pesquisa-ação, pois esta atuação como organizadora de grupo de estudos sobre ciclos de conhecimento de calendários de ritos indígenas, no *Tekowá*Tarumã, espaço voltado para estudos de calendário de ritos, com sistemática Guarani, permitiu um contato e uma dinâmica com diversas etnias no entorno de Manaus, assim como com a família do Kísibi-Kamũ, Raimundo Vaz, em diversos ritos com ele e outros pajés convidados. Durante o período da pesquisa acadêmica, fiz visitas junto à equipe do professor do Museu da Amazônia (MUSA), Germano Afonso, para realização da Semana de Ciência & Tecnologia, tendo colaborado como organizadora da expedição à comunidade Desâna no Tupé, para encontro dedicado ao “diálogo” entre a astronomia indígena e o conhecimento científico, onde foram realizadas atividades de astronomia, meteorologia e química com os indígenas, com participação do Musa, da Semmas, do Ministério de C&T e de diversas escolas públicas.

INTRODUÇÃO

As formas de contagem de tempo convencionais, suscetíveis a mecanizações cada vez mais avançadas e a manipulações subjetivas muito sutis, são, em geral, baseadas no sistema de medida de tempo que se funda na hora, e que deu origem a uma série de instrumentos modernos, clepsidras⁸, ampulhetas, relógios de sol, entre outros. Esse modelo, aliado à tecnociência, se processa em contraposição ao que Le Goff (1987) chama de sistema de medida de tempo ligado à organização cósmica, cuja unidade menor é o dia (LE GOFF, 1987). A ideologia alicerçada por este sistema se funda na ideia de que o calendário é social, mas esquece o fato de que é submetido aos ritmos do universo. Este fator converge para uma cultura de eliminação da diversidade de vida, de espaços, de pensamentos e de alternativas. A este fenômeno Vandana Shiva denomina de “Monocultura da Mente” Shiva (2003); Cardoso, (2010); Boa Ventura, (2006), a qual adere estrategicamente a uma política de mentalidade monocultural. Boa Ventura afirma, em sua sociologia das ausências e das emergências, que muito do que existe econômica, social, política e culturalmente é ativamente produzido como não existente através de um conjunto articulado de monoculturas de saberes, de tempos, de classificações sociais, de escalas e de produtividades. O autor propõe que há uma racionalidade mais ampla que se contrapõe a estas monoculturas, e a esta corresponde uma série de ecologias.

O termo “monocultura” reivindica a relação das culturas com o tempo. O termo “ecologia” reivindica a biodiversidade de seres vivos e interações responsáveis por sua distribuição. No campo da ecologia humana, vamos nos encontrar com a diversidade das culturas ou saberes biodiversos – assunto que particularmente nos interessa por abordarmos um calendário indígena, etnicamente diferenciado em sua essência primeva.

A metáfora evocada por Vandana Shiva é oriunda da prática agrícola e florestal que separa “cientificamente” os domínios florestais dos agrícolas e privilegia, na floresta, a retirada de madeira e, na agricultura, o cultivo de um único produto, segundo interesses capitalistas. Diz muito sobre a nossa modernidade colonizadora, seu interesse pelas riquezas naturais da Amazônia e indiferença quanto ao seu imaginário e universo espiritual. O que essa prática monoculturalista na floresta ou a monocultura da mente tem a ver com deuses e mitos que dizem respeito a um sistema calendário que representa um eixo de compreensão do mundo? Essa é uma das perguntas que, se não vamos nos propor a responder, é porque a

⁸ Mede o escoar do tempo pelo da água (LARRE *in* RICOUER, 1975).

resposta se faz inesgotável simplesmente por tratar-se de um fator universal: o de que uma ecologia dos seres é sistêmica no universo cosmológico indígena ameríndio e qualquer monocultura vai de encontro à esta compreensão.

Então, pois, sendo este mundo o que queremos compreender, o mundo indígena, essa resposta tem a ver com uma perspectiva da natureza e do conhecimento tradicional, em detrimento do qual, qualquer monocultura finda por agir. Para Shiva (2003), a monocultura da mente é a antítese da diversidade, e promove o seu desaparecimento desde a nossa percepção. Fazendo assim, elimina-a do próprio mundo. O calendário, além de objeto social, é também considerado um objeto científico e cultural, ligado a crenças, além de observações astronômicas (LE GOFF, 1987). Estas, segundo Le Goff, dependem mais das primeiras do que o contrário. Entre as cosmologias amazônicas, mais especificamente, entre os Tukâno do Uaupés amazônico e, entre eles, os Desâna, foco de nossa pesquisa, isto tem uma importância singular, pelo fato de que, como afirma Arhem (1981):

Nas cosmologias Tukâno, a disjunção radical tão característica do pensamento ocidental, entre natureza e cultura, homens e animais, é dissolvida. Homens e animais são intimamente relacionados, por analogia ancestral e essência espiritual. São membros de uma sociedade cósmica, na qual a interação é regida pelas mesmas regras e princípios que regem a interação entre as pessoas e a sociedade humana. (ARHEM,1981, p.23).

Para Arhem, todos os seres vivos são "pessoas" porque eles compartilham o interior das principais potências da Criação e da Vida. Esta é a noção que vai de encontro e desestrutura a ideologia do projeto colonizador, que desqualifica os conhecimentos e as práticas indígenas tradicionais, em favor de "mentalidades monoculturais" (CARDOSO, 2010). As formas convencionais de contagem do tempo que se expandiram, para os povos ameríndios, desde a chegada do "homem da civilização", são no dizer de Ricoeur (1975), baseadas no controle do tempo como elemento de poder que gera a história. O autor afirma que "o pano de fundo da nossa modernidade é composto por camadas que embasam nossa cultura nos termos de uma competição polêmica primigênia⁹, que condiciona qualquer conscientização daquilo que a história tem feito de nós".

O problema que a pesquisa se propõe a investigar, a ressignificação do calendário de ritos Desâna, no contexto no qual estão inseridos, no âmbito do turismo e da etnoconservação, atuando ora como agenciadores das relações de turismo com as quais convivem diariamente, ora como agenciados de guias e agências de turismo que estendem seus pacotes à visita na

aldeia, o que ocorre de maneira mais intensiva, é referente à pergunta: os Desâna, no Tupé, podem ressignificar-se culturalmente no sentido de afirmarem uma reterritorialização no campo da cultura, a qual perpassa a noção de sagrado, tendo eles passado por uma expropriação, após um período de existência fora do tempo e do espaço cosmológico próprio da cultura, em migração e êxodo, período em que o calendário deixa de ter qualquer função e eles são submetidos a uma ruptura com antigos sistemas? O que queremos afirmar é que esta expropriação hoje se configura de uma nova forma, quando se estabelecem numa atividade-base focada no espaço-tempo da maloca.

Mesmo inseridos tanto no processo de desterritorialização envolvido no atual Zoneamento Ecológico-Econômico da Amazônia, junto a mecanismos de interface global, quanto no processo de sua própria desterritorialização enquanto etnia transmigrada do alto rio Negro, seu lugar de origem, desenvolvendo atividades exógenas, tais como o comércio, o garimpo, e até o turismo, em algum sentido, pois que o turismo desenvolvido no Tupé, mesmo estando espacializado na casa-de-reza, é realizado fora do espaço-tempo da cosmologia Desâna propriamente dita, atuando sob uma plataforma de modernidade, com seu cotidiano voltado para um “tempo branco” como diz o Sr. Raimundo Vaz, e tudo que lhe é próprio: uso do transporte urbano, dos supermercados, da telefonia, da internet, etc., a princípio, a nossa hipótese é a de que uma reterritorialização cultural da sua vida tradicional na floresta pode ser afirmada, a partir da ressignificação de elementos estruturais da sua cultura tradicional Desâna.

O primeiro capítulo descreve o contexto socioambiental da RDS do Tupé, no baixo rio Negro, aspectos da localização, aspectos ambientais, socioculturais e econômicos. Além disso, faz uma análise da situação do campo, do ponto de vista do território e da composição de suas estruturas, situando-as no espaço-tempo do calendário. Uma abordagem da situação histórica de evasão indígena do rio Negro, mais especificamente dos Desâna, no início do século, a partir dos relatos de Curt Nimuendaju (1927), Berta Ribeiro (1995), Origuela (2008) e dos relatos da família do casal anfitrião no Tupé, a qual migrou do igarapé Urucu (Tiquié), no início dos anos 80, tendo sobrevivido de atividades econômicas exógenas à sua cultura, foi realizada, assim como do contexto fundiário de ocupação da área do Tupé.

O segundo capítulo apresenta uma abordagem conceitual e metodológica que norteia a pesquisa, em seu viés sociológico, antropológico e biodiverso, abrindo caminho para o estudo multidisciplinar de um calendário eminentemente indígena e amazônico.

⁹ Primigênio, - *niaadj*. Que é primitivo, originário, o primeiro no tempo: estado primigênio. <http://es.thefreedictionary.com/primigenia>.

O terceiro capítulo aborda o calendário Desâna, a busca de compreensão de uma linguagem mítica amazônica, os mitos de origem das constelações e os ciclos de conhecimento do calendário Desâna; faz um quadro de fenologia das espécies encontradas na sazonalidade do baixo rio Negro e procura analisar de que forma os conhecimentos sobre este calendário se mantiveram e se estruturaram entre os indígenas que vivem na RDS do Tupé, propondo que há um duplo viés observado na trajetória do grupo: por um lado, ela é convergente com um retorno do grupo às estruturas ou modelos exemplares e, por outro, os mantém equidistantes

às conjunturas de origem, num projeto que é expressão do *continuum* moderno-tradicional.

CAPÍTULO 1 – CONTEXTO SOCIOAMBIENTAL DA RDS DO TUPÉ

1.1 LOCALIZAÇÃO

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS)¹⁰ do Tupé¹¹ situa-se geograficamente na zona rural do município de Manaus, na margem esquerda do Rio Negro, no Estado do Amazonas, há aproximadamente 25 km do centro urbano da cidade de Manaus. Abriga seis comunidades em seu interior: Livramento, Julião, Agrovila e Amazonino Mendes (localizadas na margem direita do rio Tarumã - Mirim), Colônia Central (no interior da reserva), São João do Tupé, comunidade pluriétnica, onde habitam os Desâna, e Tatulândia (margem esquerda do rio Negro); e mais sete comunidades do entorno, comunidade Bela Vista, Costa do Arara, Baixote e Caióé, São Sebastião, Nossa Senhora de Fátima, Ebenezer e Tarumã-Açu. Nossa Senhora de Fátima, Ebenezer e São Sebastião (localizadas na margem esquerda do rio Tarumã – Mirim, na Área de Proteção Ambiental (APA) Estadual, Margem Esquerda do Rio Negro/Setor Tarumã - Açú /Tarumã - Mirim), (Figuras1, 2). O acesso entre a zona urbana de Manaus até a Reserva do Tupé é feito exclusivamente por via fluvial com a utilização de barcos motorizados.



Figura 01: Localização das comunidades existentes na RDS do Tupé.

Fonte: acervo IPÊ.

¹⁰RDS's São áreas naturais que abrigam populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações, adaptados às condições ecológicas locais, que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica.

¹¹ Criada por decreto municipal nº 8.044, de 25 de agosto de 2005, a RDS do Tupé é localizada na Bacia do Rio Negro. Considerando o Código Ambiental da cidade de Manaus, que regulamenta o Plano Diretor Urbano e Ambiental, a área é regida pela Lei 9.985 de 18 de junho de 2000, que versa sobre o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), o qual considera a Reserva, área de conectividade com o Corredor Central da Amazônia (CCA/UNESCO), sendo este um dos instrumentos de proteção em larga escala para a região.



Foto 01: Imagem aérea RDS do Tupé
 Fonte: acervo Comitê de Bacias da SDS.

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) do Tupé¹² se situa no Corredor Ecológico da Amazônia Central (CEAC)¹³, na Zona Núcleo da Reserva da Biosfera e no Mosaico de Áreas Protegidas do baixo rio Negro. O CEAC é gerido pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA), por meio do Projeto Corredores Ecológicos (PCE)¹⁴, dentro do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais (PPG7), com financiamento do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BIRD) e do Banco Mundial. É administrada pela Prefeitura de Manaus, por meio da Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Sustentabilidade (Semmas), através de convênio entre a Prefeitura e o Ministério do Meio Ambiente (MMA). Por meio do Projeto Corredores Ecológicos, a RDS é alvo de ações de turismo, educação ambiental, com a capacitação dos comunitários, a formação de agentes ambientais voluntários, monitoramento e fiscalização, para coibir desmatamentos, queimadas, invasões,

¹²Tupé, do tupi, significa entrançado, tecido trançado com talas da palmeira Arumã (planta típica da região Amazônica), em cores ou não, utilizado como objeto de arte, principalmente pelos indígenas, na confecção de tapetes, esteiras, toldos de barcos, dentre muitas outras utilidades. (OLIVEIRA, 2009).

¹³O Corredor Central da Amazônia localiza-se integralmente no estado do Amazonas e é composto por 76 áreas protegidas, sendo 14 UC's federais (6 de Proteção Integral e 8 de Uso Sustentável), 14 UCs estaduais (3 de Proteção Integral e 11 de Uso Sustentável) e 48 Terras Indígenas, compreendendo 52 milhões de hectares. (<http://uc.socioambiental.org>.)

¹⁴ O Projeto Corredores Ecológicos é componente do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais Brasileiras (PPG7) e tem como principal objetivo a conservação *in situ* da diversidade biológica das florestas tropicais do Brasil, por meio da integração de Unidades de Conservação públicas e privadas em “corredores ecológicos” selecionados. Os Corredores Ecológicos são definidos, neste Projeto, como grandes áreas marinhas e florestais biologicamente prioritários e viáveis para a conservação da diversidade biológica, compostos por conjuntos de Unidades de Conservação, Terras Indígenas e Áreas de Interstício. O Brasil possui dois grandes

pesca ilegal e predatória, entre outros crimes ambientais. A Coordenação Estadual do Corredor Central da Amazônia (CCA) é da Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (SDS), responsável pela coordenação do Projeto Corredores Ecológicos no Estado do Amazonas. A Semmas firmou novo convênio com o MMA visando a implantação de um plano de negócios para as comunidades e o desenvolvimento de atividades de forma sustentável, em 2011.

O Projeto Corredores Ecológicos apoiou a implementação da reserva. Os doadores do projeto são o Banco Mundial, *Kreditanstalt für Wiederaufbau* (KfW) - Cooperação Financeira Alemã e a União Européia; Com áreas sobrepostas, a Reserva da Biosfera da Amazônia Central¹⁵¹⁶ e o Corredor Central da Amazônia, encerram a área de atuação do Projeto Corredores Ecológicos no Bioma Amazônia - a maior área de proteção ambiental contínua do mundo. Seu objetivo estratégico é o de garantir a conectividade entre as áreas protegidas (Unidades de Conservação e Terras Indígenas) e áreas intersticiais, através de ações que visem à manutenção e aplicação de áreas de conservação, além de apoio a políticas e estratégias para o uso sustentável dos recursos naturais. Poder público, instituições não-governamentais e sociedade civil trabalham de forma integrada para implementar a RBAC¹⁷.

corredores principais: o Corredor Central da Amazônia e o Corredor Central da Mata Atlântica. (www.rbma.org.br/mab/unesco).

¹⁵Reconhecida em 2001, abrange uma área total de 208.600 km², localizada no Estado do Amazonas. Em seu território encontra-se um conjunto de Áreas Protegidas de diferentes categorias de gerenciamentos, bem como espaços locais designados a Sítios do Patrimônio Mundial da Humanidade. A Reserva da Biosfera da Amazônia Central (RBAC) possui como elemento estrutural de seu território o conjunto de áreas protegidas formado pela Reserva Biológica Uatumã, Parque Nacional de Anavilhanas, Parque Nacional do Jaú, pelas Áreas de Proteção Ambiental e Parque Estadual do Rio Negro, Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Anamã, Estação Ecológicas do Javari-Solimões e Juami-Japurá e Floresta nacional de Tefé, entre muitas outras áreas protegidas criadas após o seu reconhecimento, além de inúmeras Terras Indígenas que completam a vasta área protegida da reserva. (Fonte: <http://www.rbma.org.br>).

¹⁶Reservas Mundiais da Biosfera são porções de ecossistemas terrestres ou costeiros onde se procuram meios de reconciliar a conservação da biodiversidade com o seu uso sustentável. São propostas pelos países-membros da UNESCO e, quando preenchem os critérios, são reconhecidas internacionalmente. Em 2007 eram 529 sítios distribuídos por 105 países. A origem das Reservas Mundiais da Biosfera esteve na "Conferência sobre a Biosfera" organizada pela UNESCO em 1968, que foi a primeira reunião intergovernamental a tentar reconciliar a conservação e o uso dos recursos naturais, fundando o conceito presente de desenvolvimento sustentável. A UNESCO lançou, em 1970, o "Programa Homem e Biosfera", com o objectivo de organizar uma rede de áreas protegidas, designadas Reservas da Biosfera, que representam os diferentes ecossistemas do globo e cujos países proponentes se responsabilizam em manter e desenvolver. ([www.http://pt.wikipedia.org/wiki/Reserva_da_Biosfera](http://pt.wikipedia.org/wiki/Reserva_da_Biosfera)). (Fonte: <http://www.rbma.org.br>).

¹⁷ Em junho de 2005, através do Decreto 25.042, foi criado o Conselho Estadual da Reserva Biosfera da Amazônia Central, que também atua como Comitê Gestor do Projeto Corredores Ecológicos, em caráter

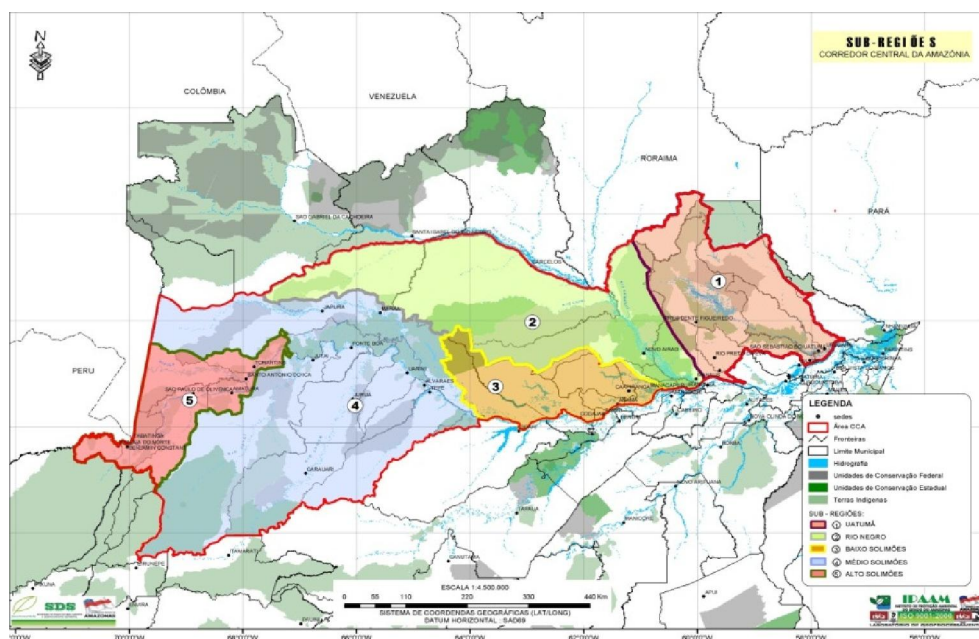


Figura 02: Mapa das sub-regiões que compõem o Corredor Central da Amazônia
 Fonte: projeto CCE/SDS



Foto 02: Comunidade São João do Tupé
 Fonte: BELOTA, Juliana: 2010

normativo e deliberativo. Este Conselho é composto por 24 membros, sendo a Secretaria de Estado de Meio Ambiente a que ocupa a presidência.

Mosaico de Áreas Protegidas no Baixo Rio Negro - AM

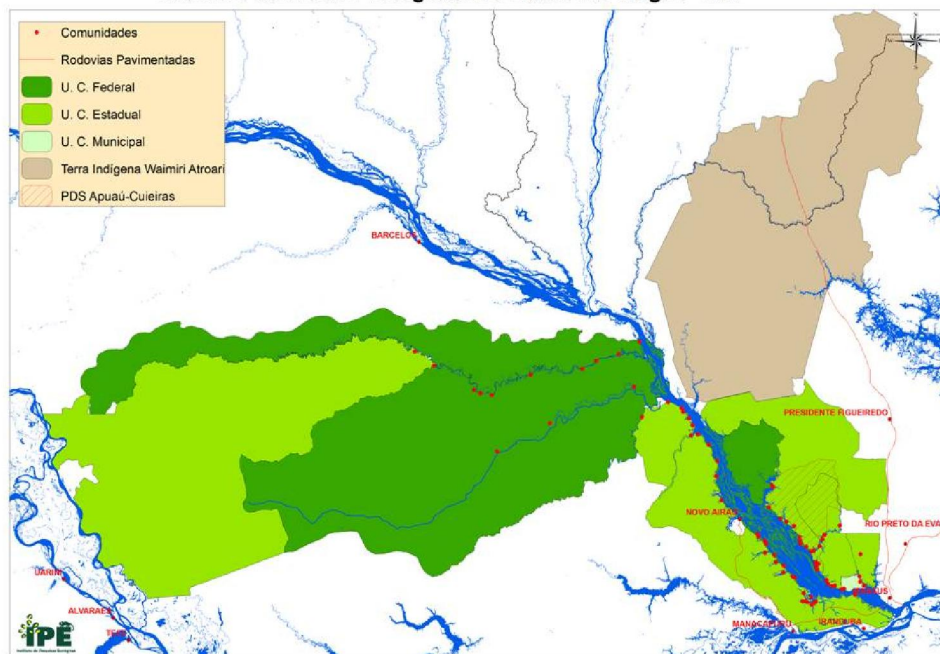


Figura 03: Mapa do Mosaico de áreas protegidas do baixo rio Negro
Fonte: Acervo IIPÊ

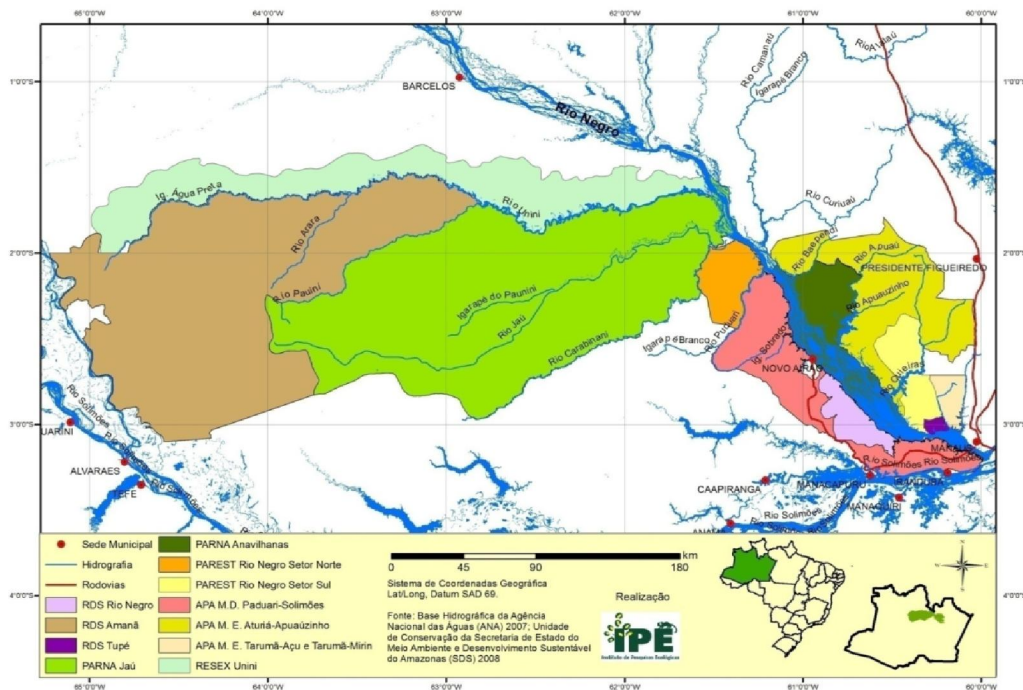


Figura 04: Mosaico de UC's do baixo rio Negro
Fonte: acervo IPÊ

1.2 ASPECTOS AMBIENTAIS

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) do Tupé está localizada na bacia do rio Negro. Segundo dados do ISA, (2008), a extensão total da bacia do rio Negro é de 71.438.266,88 hectares, distribuídos em diferentes proporções por quatro países. 81% de sua extensão estão no Brasil, seguidos de 11% na Colômbia, 8% na Venezuela, e uma pequena extensão na Guiana, 1,7% do total. Grande parte desta extensão, aproximadamente 50%, corresponde a áreas destinadas ao usufruto indígena (algumas ainda não delimitadas oficialmente), e 35% são Unidades de Conservação - existem 10% de sobreposição. A região, nos quatro países, é ocupada principalmente por povos indígenas e populações tradicionais, com mais de 79% da sua extensão sob áreas de proteção especial (Terras Indígenas¹⁸ e Unidades de Conservação). As paisagens e recursos naturais dessa região apresentam excelente estado de conservação.

O rio Negro tem grande importância ambiental. Segundo dados do ISA (2008), 14% do volume de água escoado na bacia amazônica tem origem na bacia do rio Negro. Das suas águas provém quase a totalidade do abastecimento da cidade de Manaus. Atualmente, a bacia do rio Negro tem sido considerada um laboratório para a construção de um processo compartilhado de desenvolvimento regional sustentável, permanecendo fora dos vetores de ocupação econômica e grandes projetos. Há um consenso acerca do rio Negro: trata-se de uma região onde a questão ambiental é indissociável de questões relacionadas a identidades sociais e ao patrimônio cultural (ISA, 2008).

Cardoso (2010) afirma que o rio Negro é caracterizado como um rio de águas pretas, conhecido pela relativa oligotrofia e baixa produtividade terrestre e aquática. Os rios de água preta são rios com pouca matéria em suspensão, que drenam terrenos arenosos, com suas águas recebendo esta denominação por apresentarem coloração "cor de chá", devido à alta concentração de ácido húmico oriundo da decomposição de matéria orgânica, que dá à água esta aparência. São caracterizados pela oligotrofia do ambiente (Moran, 1990 apud Cardoso 2010). Segundo dados divulgados pela Fiocruz (2003), o elemento responsável pela cor do rio é uma bactéria chamada *Chromobacterium violaceum*¹⁹. Os solos são considerados os mais pobres da Amazônia e as várzeas não são para agricultura, como nos rios de águas brancas

¹⁸O Brasil possui 41 Terras Indígenas já reconhecidas, onde vivem 36 povos. Atualmente, há oito áreas em estudo de identificação pelos grupos de trabalho criados pela Funai em 2007/2008. (ISA, 2008).

¹⁹ Um microorganismo de vida livre do solo e da água de regiões tropicais e subtropicais, onde as condições ambientais de temperatura são ideais para o seu desenvolvimento. (DIAS; SILVANY; SARAIVA; RUF; GUZMÁN; CARMO; Rev. Soc. Bras. Med.Trop. vol.38 no.6 Uberaba Nov./Dec. 2005).

(*idem*). Alguns autores sugerem que a literatura existente, em sua maior parte, enfoca o alto rio Negro e não reflete, necessariamente, o contexto ambiental de seu curso mais baixo, onde predominam latossolos e terra preta de índio.

Soares e Yamamoto (2005) afirmam que, nas unidades de conservação da Bacia do Rio Negro, as informações sobre a ictiofauna são ainda incipientes, embora se saiba que os peixes aí compõem o grupo de vertebrado mais diversificado do mundo. O sistema hidrológico do Rio Negro é caracterizado pela variedade de biótopos tais como praias arenosas, corredeiras, remansos, ilhas, paranás e lagos. A quantidade de espécies identificadas no sistema hidrológico do Rio Negro é de 450 espécies (Goulding, *et al.*, 1988 Apud Soares e Yamamoto (*op.cit.*)).



Foto 03: Lago do Tupé no período da Cheia.
Fonte: Acervo Projeto Poppe, 2009

Segundo as autoras, o Lago do Tupé ($03^{\circ} 02' 35, 4''$ S e $60^{\circ}15' 17,5''$ W) é definido como um lago de água preta, situado na RDS do Tupé, à margem esquerda do rio Negro, na Amazônia Central. A flutuação anual média do nível da água é de 10m. A enchente em geral, começa em novembro e continua até o final de junho, atingindo a cota máxima em julho; a vazante começa em agosto e a água flui do lago para o rio, atingindo o nível mais baixo em outubro.

A bacia do rio Negro drena uma área de 696.810km^2 . Dentro da RDS do Tupé estão localizados importantes afluentes da bacia hidrográfica do rio Tarumã-Mirim, afluente do rio Negro, como o igarapé do Acácia, igarapé do Caniço, igarapé do Julião, igarapé do Farias, igarapé do Tachi, igarapé do Diuna, igarapé do Mari, entre outros. A preservação do rio Tarumã-Mirim está ameaçada, pois suas cabeceiras estão em risco em razão do assentamento

Tarumã-Mirim (ramal do Pau-Rosa). A caracterização da hidrologia e do clima da região foi realizada através de séries hidrológicas de precipitação e vazão adquiridas em órgãos públicos como Porto de Manaus e Instituto Nacional de Meteorologia (INMET).

Gráfico 01: Quadro comparativo de séries hidrológicas sobre precipitação, temperatura e cota do nível do rio, em relação ao período de baixa das Constelações.

Precipitação, Temperatura e Cota do Nível do Rio Negro (Manaus).

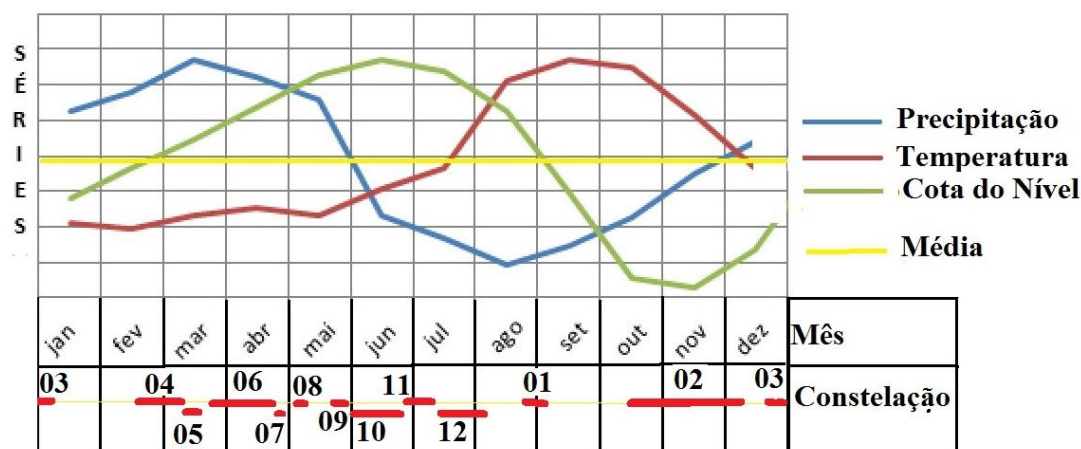


Tabela 01: Poente das Constelações Desâna (Enchentes)

CONSTELAÇÃO SE PONDO	PERÍODO
01) Garça	25 de agosto a 03 de setembro.
02) Surucucu	13 de outubro a 11 de Dezembro.
03) Tatu	23 de dezembro a 06 de janeiro.
04) Camarão	18 de fevereiro a 09 de março.
05) Jacundá	10 de março a 15 de março.
06) Onça	25 de março a 21 de abril.
07) Sete Estrelas	24 de abril a 26 de abril.
08) Jirau de Pesca	03 de maio a 08 de maio.
09) Cabo de Enchó	21 de maio a 25 de maio.
10) Lontras	01 de junho a 21 de junho.
11) Formiga de Fogo	21 de junho a 08 de julho.
12) Folha	09 de julho a 03 de agosto.

Fonte: DIAKURU & KÍSIBI, 2006.

Tabela 02: Temperatura e cota do nível do rio no baixo rio Negro, no período de 2001 a 2010.

Mês	Precipitação	Temperatura	Cota do Nível
Jan	Subindo 264,2	Descendo 106,5	Enchente 140
Fev	Subindo 289,5	Mínimo 96,9	Média 184
Mar	Máximo 335,4	Subindo 116,0	Média 223
Abr	Descendo 311,2	Subindo 125,5	Enchente 269
Mai	Média 279,3	Subindo 116,9	Enchente 313
Jun	Media 115,4	Subindo 154,1	Cheia 335
Jul	Descendo 85,4	Média 182,7	Vazante 320
Ago	Mínimo 47,3	Subindo 306,7	Média 263
Set	Subindo 73,7	Máximo 335,3	Média 148
Out	Subindo 112,6	Descendo 325,8	Vazante 28
Nov	Subindo 173,8	Descendo 259,0	Mínimo 15
Dez	Média 219,6	Média 182,7	Vazante 68
Média	192,3	192,3	192,3

Fonte: acervo Porto de Manaus.

As chuvas amazônicas são intensas, mas, na maior parte das vezes, de curta duração. Origuela & Prado (2008) afirmam não serem uniformes em toda extensão do rio Negro, sendo na área do entorno de Manaus, no baixo rio Negro, as precipitações mais baixas (2.286 mm/ano), enquanto, no noroeste amazônico, a precipitação anual é de até 3600mm (RadamBrasil, 1976). O período de chuvas (enchentes) vai de novembro a abril. Março e abril são os meses mais chuvosos, com médias de 365,4 e 311,2 mm. O período seco vai de maio a outubro, sendo o pico da seca o mês de agosto, com média mínima de precipitação de 63,3 mm. O período de cheia do rio Negro vai de maio a julho, sendo junho o mês em que o rio Negro alcança sua cota máxima, em torno de 2.800 cm (CARDOSO, 2010). O período seco vai do fim de setembro até o início de janeiro. O mês com menor cota é novembro com cota mínima do nível do rio em 15 mm. O inverno amazônico apresenta temperaturas mais amenas, em torno de 25°C. O verão amazônico, período mais seco opostamente apresenta dias ensolarados e poucas nuvens com temperaturas acima de 35° C. O clima dominante é tropical-chuvoso com temperatura média de 26°C (CARDOSO, *op. cit.*). A mínima temperatura é de 96,9 °C,

atingida no período da enchente, em fevereiro. A máxima temperatura é 335,3°C, atingida em setembro.

1.3 ASPECTOS SOCIOCULTURAIS E ECONÔMICOS

Origuela & Bitencourt (2008) afirmam sobre documentos oficiais de narrativas orais acerca do baixo rio Negro que desde os séculos XVI e XVII, há a existência de grupos indígenas na região, dentre eles, indígenas com etnonímias Baníba e Baré²⁰. A história da migração dos povos do alto para o baixo rio Negro é permeada de elementos de violência e abusos próprios do período colonial²¹, no trabalho da coleta das “drogas do sertão”²², até as últimas décadas do século XX. Segundo os autores, no período colonial, os indígenas eram trazidos pelas “guerras justas” ou descimentos para o trabalho forçado nas vilas e aldeamentos que floresciam de Barcelos (Mariuá) até a Vila da Barra (atual Manaus). Intensificada a partir da década de 70 do século XX, impulsionada pela criação da Zona Franca e do pólo industrial, a migração que deu origem às comunidades pluriétnicas, no baixo rio Negro, começaram a surgir mais intensamente há cerca de 60 anos, sendo que boa parte dos atuais moradores ocupam a região há cerca de 20 anos Cardoso (2010), no caso das famílias Desâna da comunidade São João do Tupé, primeiramente, as famílias ocuparam a comunidade Colônia Central²³ (2001), só após consulta à comunidade São João do Tupé²⁴, com a concordância e indicação de local para a instalação, foram instaladas as malocas Desâna, dos irmãos Domingos Fontes Vaz e Raimundo Fontes Vaz, que estão atualmente incorporadas à vida da comunidade²⁵. (MARCO ANTÔNIO, conversa pessoal, 2010).

²⁰ Origuela & Bitencourt (2008) afirmam que, supostamente, estes grupos são relacionados ou aparentados aos grupos Arawak do alto rio Negro. Porém, sobre o tema há receios científicos de ser isto uma analogia simplista. Os autores guardam ressalvas quanto aos nomes da autoidentificação grupal, afirmando que a historiografia oral pode ser encarada como registro histórico, daquele momento em especial.

²¹ Segundo constam no endereço eletrônico do ISA de 13/12/2011, desde meados do século XVII, em virtude do decréscimo da população indígena no baixo rio Negro, consequência das epidemias de varíola e da escravização, sobreveio uma enorme carência de braços para o trabalho nas fazendas e na coleta de “Drogas do Sertão”. Os colonos e missionários de São Luíz e Belém passaram, então, a incursionar pelo sertão do rio Negro e Amazonas, capturando escravos índios e massacrando os que resistiam: eram as “tropas de resgate” e as “guerras justas”.

²² Drogas do sertão é um termo que se refere a determinadas especiarias extraídas do chamado sertão brasileiro, na época das entradas e das bandeiras. O sertão brasileiro era, segundo pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi, o modo como era conhecida a floresta no Brasil. As “drogas” eram produtos nativos do Brasil, que não existiam na Europa e, por isso, atraíam o interesse dos europeus que as consideravam como novas especiarias. (Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/drogas_do_sertao).

²³ A Colônia Central é uma área mais alta em torno de um ramal central ocupado por casas, roças e capoeiras. O ramal rasga a floresta entre as cabeceiras do Tupé, o rio Negro, o igarapé Acácio e o Tarumã-Mirim há apenas dez anos e a mata lá se conserva bela e imponente. (REBÊLO; TERRA, LAYME, AMORIM, 2005: p. 218).

²⁴ São João do Tupé é uma comunidade no Lago do Tupé onde se avista o rio Negro. Segundo Rebêlo; Terra; Layme e Amorim (2008), o encantador Lago Tupé já produziu lenhas, pedras e peixes e atualmente serve ao turismo de massa.

²⁵ Os irmãos iniciaram o projeto no ano 2000 juntos na comunidade Colônia Central, mas, atualmente seguem realizando suas atividades separadamente, cada um com sua maloca. (Raimundo Vaz, Conversa pessoal, 2010).



Foto 04: Casa-de-Reza construída por Kísibi-Kumu e seus filhos na RDS do Tupé.
Fonte: BELOTA, 2011.

A comunidade Desâna, inserida no contexto da RDS do Tupé, desenvolve um calendário ritual focado na casa de reza *Umurĩ Dihró Mahsã* (Maloca dos Seres Humanos do Dia), e na síntese ritual dos principais elementos da cosmogonia Desâna. A aldeia concentra sete famílias indígenas do rio Negro, de tronco Tukâno Oriental, representantes das etnias Desâna, Tukâno, Tatuyo, Tuyuka e Wanâno. Baseada em uma intensa relação com a natureza, sua vida permanece voltada para o rio, mas alicerçada numa plataforma de modernidade (ORTIZ, 2000).

Como afirma Cardoso (2010) que ocorre em todo o baixo rio Negro, a unidade doméstica é à base da organização social indígena, no Tupé. O núcleo familiar é nuclear constituindo-se como a menor unidade social, ligada por laços de consaguinidade e de afinidade. Ribeiro, 1997; Bèksta1984; Bruzzi, 1977; Ferreira, 1997; Cardoso, 2010, descrevem os grupos do rio Negro como grupos de descendência patrilinear. No baixo rio Negro, Cardoso afirma que, entre os indígenas, pode ocorrer do casamento ser realizado entre indígenas e caboclos ou brancos (*cariuás*), caso em que a ascendência pode se dar tanto pela linha paterna, quanto materna e, geralmente, os filhos são considerados da etnia do par indígena. É o que se verifica no Tupé, onde a metade dos filhos do casal anfitrião casou-se com *cariuás*. Dentro de uma perspectiva local de consolidação étnica e territorial pode-se observar que este é um fenômeno a ser estudado no âmbito das relações de gênero, pois que ainda se limita às filhas mulheres do casal. Os homens vêm mantendo os laços de consaguinidade. Conforme observa Cardoso no rio Cuieiras, embora os laços de parentesco

Por questões de força maior, a condução do trabalho se deu focada no trabalho do Sr. Raimundo Vaz, com dados superficiais sobre o grupo do Sr. Domingos Vaz, na Comunidade São João do Tupé.

por descendência estejam se enfraquecendo com a migração, as famílias mantêm forte ligação com o território original (alto rio Negro).

Observa-se, no Tupé que há um circuito de troca e intercâmbio com a rede compartilhada de conhecimentos e saberes do alto rio Negro, pois a família que ora se estabelece no entorno do centro urbano de Manaus, convida outras famílias de etnias distintas como Wanano, Tuyuca, Barasano, Pira-tapuio, a estar um período para adaptação e trabalho entre o grupo. A maior parte das famílias tem ocupação muito recente na comunidade, tendo sido trazidas de 2011 para cá. A família do casal anfitrião, Raimundo e Aurora Fontes Vaz, e a de seu irmão Domingos Fontes Vaz, é ocupante há uma geração. Pais e filhos vivem ou na mesma residência ou em residências muito próximas.

A divisão das tarefas é feita entre os membros da família para os serviços da casa. Aos homens cabe abastecer a casa de água (não há água encanada nas casas dos indígenas, na comunidade São João do Tupé), coletar material, construir e manter a casa-de-reza, garantir o preparo da terra para o roçado – broca, derrubada e queima (o plantio é realizado por toda família), cuidar das canoas e motores, assim como dirigí-los para o transporte, fazer coleta do material para o feitiço dos instrumentos e objetos a serem comercializados após as apresentações turísticas. Às mulheres cabe o feitiço dos alimentos, o cuidado das crianças, da casa, das roupa e parte da agricultura realizada junto com os filhos mais novos, no manejo da roça – limpeza, replantio, colheita e processamento. Este é um dos fatores de mudança entre os indígenas, na comunidade São João do Tupé. O último exemplar de roça manejado vem sendo realizado com esforço único do casal anfitrião, já que há um desinteresse dos mais jovens pela prática. Este é um tema que merece estudos mais aprofundados, direcionados para a construção de uma política pública de fomento da atividade. Entre as diversas comunidades da RDS realizam-se relações intra-comunitárias e inter-comunitárias entre as famílias nucleares, na reserva. Além das relações de amizade e compadrio, há o pagamento por serviços e o comércio de produtos do extrativismo e da caça.

As tarefas cotidianas são divididas entre os membros das famílias e são realizados multirões entre familiares, vizinhos e amigos para tarefas no nível comunitário ou trabalhos mais pesados. A agricultura tradicional Desâna, intimamente relacionada aos ciclos produtivos do calendário astronômico que, originalmente, determinam o calendário ritual como atividade-base da organização social e espaço-temporal da etnia, tem sido pouco valorizada e mesmo penalizada por vários fatores, dentre eles, as normas de restrições de uso de recursos dentro da reserva, que são burocráticas, exigem investimentos e limitam o acesso dos indígenas a estes trâmites. Este é o fator que origina relações de comércio mais intensas

entre os indígenas na comunidade São João do Tupé e outras comunidades da reserva que desenvolvem a roça, o extrativismo e a caça com mais intensidade, especialmente, a comunidade Colônia Central, que ocupa o platô da reserva, distante das margens e encosta do rio.

Esta é uma das razões pelas quais o turismo, entre as atividades produtivas desenvolvidas pela população indígena no Tupé, ocupa lugar central. De face capitalista, a atividade do turismo, contudo, além de ter um viés ideológico, é apontada como uma atividade que permite uma articulação entre o local e o espaço transnacional, o que reforça sua capacidade de transformar a natureza e a cultura em mercadoria e capital (FERREIRA, 2007). A falta de regulamentação, fomento e gestão da etnoconservação, no baixo rio Negro, faz com que os riscos nas negociações recaiam sobre a responsabilidade das famílias indígenas, que negociam diretamente com as agências de turismo, e se articulam com os turistas em seus rituais. Recentemente começaram a incluir outras pessoas das comunidades da RDS, em seus roteiros com turistas. Dentro da RDS, se articulam áreas de posse dos grupos domésticos (roças, quintais produtivos e capoeiras) e áreas de usufruto comum (floresta densa e infraestrutura comunitária). As comunidades da RDS são representadas por um presidente e por um vice-presidente, mas entre os grupos Desâna, a figura do *chefe de família* predomina no lugar dos chamados *tuxauas*. São eles que são as lideranças que representam o grupo em reuniões, fóruns indígenas e não indígenas e que lutam por direitos e benefícios econômicos e sociais. Há uma associação formal denominada Associação Indígena *Umurĩ Dihró Mahsá* (ASIUDM), fundada em 2008, pelo Sr. Raimundo Vaz, no esforço de “legalizar” o trabalho, pois, segundo ele, sem essa formalização, o que faz não vale nada no mundo dos brancos.

Os processos produtivos que já ocorrem na reserva de forma sustentável são o beneficiamento do cupuaçu, a criação de peixes em tanque-rede, roçados ecológicos, o etnoturismo, entre outros, apoiados e fomentados a fim de aperfeiçoar a geração de renda para as famílias. No entanto, a sobrevivência da comunidade Desâna, na RDS do Tupé, está diretamente relacionada ao turismo e a etnoconservação. A área ocupada pela comunidade Desâna é inserida entre as áreas de atuação do projeto Turismo e Etnoconservação na bacia do baixo rio Negro, projeto coordenado pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa), no âmbito do Programa Amazonas de Apoio à Pesquisa em Políticas Públicas em Áreas Estratégicas (Poppe) da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam), embora não sofra ingerência direta do projeto. Quem acaba por ter ingerência sobre o turismo praticado pela comunidade são as agências de turismo que atuam no local. As

famílias Desâna, em geral, afirmam serem muito importantes para sua a atividade, tanto as pequenas, como as grandes. São as agências que mais levam gente na comunidade. Os indígenas afirmam não dependerem tanto dos hotéis, como das agências que, tanto levam gente, como convidam a participar de seminários de turismo. Segundo *Umusinpo* (conversa pessoal, 2010) estes seminários são importantes, pois lá divulgam seu trabalho e fazem contatos que retornam.

A população da comunidade Desâna do Tupé apresenta uma maioria de jovens entre 17 e 50 anos e poucos idosos, praticamente os casais anfitriões nos dois grupos, do Sr. Raimundo Vaz e do Sr. Domingos Vaz. As crianças frequentam a escola pública municipal que funciona na comunidade São João do Tupé e os jovens, em sua maioria, não frequentam a escola, se dedicando ao conhecimento da cultura Desâna, que utilizam no dia-a-dia, no recebimento dos turistas.

1.3.1 A situação fundiária da RDS do Tupé

A RDS do Tupé possui uma área de 11.973 hectares e situa-se geograficamente na zona rural do município de Manaus, na margem esquerda do rio Negro. Estudos recentes sobre a regularização fundiária do Tupé levantam problemas de ordem pessoal, institucional/administrativo e normativo, no processo de regularização fundiária da reserva. Um dos principais problemas identificados em estudos recentes, no Tupé, é o fato de o órgão gestor ter dificuldades de numerar as famílias que serão beneficiadas pela regularização fundiária, pois, segundo o decreto de criação da Reserva do Tupé, só se consideram moradores (populações tradicionais) os residentes e domiciliados na Unidade de Conservação (UC), no momento de sua criação (OLIVEIRA, 2009). Segundo a autora, houve crescimento elevado na população do Tupé desde a data de sua denominação em RDS, em 2005, até 2009 e parte dessa população fixou residência no Tupé, então, resta saber se eles serão incluídos ou excluídos do processo de regularização fundiária da Reserva.

No campo institucional, Oliveira afirma que, antes de começar o processo de regularização da RDS do Tupé, o órgão gestor deve resolver o impasse da transferência da titularidade da área da União para o Município de Manaus, pois, a RDS do Tupé foi criada sob uma gleba federal, que ainda não foi arrecadada pelo Município. E por fim, o órgão gestor deve solucionar os entraves criados pela própria legislação, que vão desde a conceituação jurídica, falta de precisão técnica, clareza nos objetivos e procedimentos a serem seguidos.

A autora classifica como limitada a eficácia da norma jurídica que rege a reserva, devido a estes fatores e cita o art. 20 do SNUC, relativo à eficácia social das RDS, afirmando

que, para ser aplicado à realidade da RDS do Tupé, faz-se necessário um estudo transdisciplinar do assunto, o qual contenha indicadores sociais, econômicos, ambientais e etc. Segundo ela, a situação fundiária, na reserva do Tupé, não difere da situação encontrada em outras unidades de conservação do Estado do Amazonas. Embora o tema seja recorrente e conhecido como prioritário, ainda carece de planejamento, implementação e recursos financeiros.

Diversos trabalhos reconhecem a ausência da regularização fundiária na Amazônia. Publicação recente do IMAZON (2009) Apud Oliveira (2009) destaca que 53% do território da Amazônia Legal vivem na incerteza sobre o direito de propriedade. A região do Tupé não foge a regra. Devido à ausência de levantamento fundiário a época de criação da Reserva, não se pode precisar quantas pessoas detêm o título de propriedade.

De acordo com observação feita nas visitas realizadas durante a pesquisa, pode-se afirmar que as populações tradicionais residentes na comunidade São João do Tupé formam vários núcleos de pequenos produtores rurais de base familiar, tendo sua economia familiar fundamentada no agroextrativismo. Porém, afirma Oliveira (2009) que, sob a ótica fundiária, são posseiros, pois ocupam terras sem consentimento de terceiro, conseqüentemente, não possuem títulos legais que lhes garantam o domínio da terra de que estão de posse, os únicos “títulos” que têm é o trabalho que realizam na terra para dar sustento a si e a suas famílias.

Informações constantes na minuta do Plano de Gestão (SEMMA, 2008)²⁶ Apud Oliveira (2009), dão conta de que, atualmente, o processo de regularização fundiária da área da Reserva do Tupé está em fase de levantamento de dados juntos aos cartórios e órgãos responsáveis pelas questões agrárias, como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Instituto de Terras do Estado do Amazonas (ITEAM). Oliveira conclui que o principal obstáculo para a demora no início do processo de regularização fundiária, na Reserva do Tupé, é a falta de recursos financeiros e vontade política²⁷.

Arcanjo (2012), afirma que cabe notar que diferente da região do alto rio Negro, a região do baixo rio Negro é desconhecida pela literatura etnográfica sul-americana, no entanto, as populações indígenas aí residentes têm fortes relações geográficas, históricas e culturais com o alto trecho deste rio, também conhecido como região da “Cabeça do Cachorro”. “A dinâmica de descimentos de ‘índios do alto’ teve forte impacto na mobilidade

²⁶ Informação disponível em: <http://www.manaus.am.gov.br>.

²⁷ Segundo informações do chefe da Reserva, Marco Antônio de Lima Apud Oliveira (2009), o processo de repasse da área da União à prefeitura de Manaus tramita há mais de seis anos.

espacial dos índios do rio Negro”. A autora situa na década de 90 o surgimento do movimento de valorização da identidade indígena na região.

1.4 ASPECTOS HISTÓRICOS

Origuela & Almeida (2008) afirmam sobre “quem são” os índios que migraram do alto para o baixo rio Negro, que foram camuflados em meio à urbanidade de Manaus. “Seus rostos foram despercebidos diante de tantos rostos de uma sugestiva ancestralidade indígena, a qual fora estigmatizada, sendo sua identidade indígena desprovida de qualquer senso de pertencimento e negada desde São Gabriel da Cachoeira, Iauaretê ou Marabitanas até Manaus”. Segundo os autores, fenômeno tão avassalador para a região do noroeste amazônico, que o fato se dava, isto quer fosse sua etnia Baré, Tukâno, Tariano, ou qualquer outra.

Não havia vantagens em orgulhar-se de seu pertencimento étnico, este ato representava a morte dos antepassados, vivos na memória, mas esquecidos no cotidiano. Os benzimentos deixavam de ter o poder necessário, suas histórias tornavam-se apenas mitos, relegados às páginas de algum livro de antropologia, eram deixadas para o esquecimento. As técnicas necessárias à produção de seu instrumental de subsistência (pesca, agricultura, caça), não mais assumiam suas identidades. Muitos tornaram este esquecimento inerente à sua própria identidade, não aceitavam mesmo tocar no assunto, vendo suas origens com olhar preconceituoso de “primitivo e “preguiçoso” fizeram da história geral do povo brasileiro a sua e não mais resgatavam seus antepassados (ORIGUELA & ALMEIDA, 2008, p. 29).

Nimuendaju (1927) considerou a relação entre índios e civilizados, no Rio Negro, a exemplo do que ocorreu na América do Norte a do Sul, como “o capítulo mais trágico da história” por ele já conhecida. O que viu no Rio Negro denominou de tenebroso e triste:

Mais do que em qualquer outra parte do Brasil, por mim conhecida, achei no Içana e no Uaupés, as relações entre os índios e civilizados, “os brancos”, como ali se diz, irremediavelmente estragadas: um abismo abriu-se entre os dois elementos, à primeira vista, apenas perceptível, encoberto pelo véu de um *móduvivendi* arranjado pelas duas partes, mas mostrando-se logo em toda a sua profundidade intransponível, assim, que se trata de conquistar a confiança do índio e de penetrar no íntimo da *psyque* dele. (NIMUENDAJU, 1927, p.180).

Em sua clássica obra “Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés”, já acenava para o divisor de águas que imperaria na história dos povos do rio Negro. Até ali, a oralidade teria sido capaz de conduzir os conhecimentos do tempo antigo para as novas gerações, mas seu relato prenuncia um tempo de intensificada pressão e opressão, a partir do qual os povos do rio Negro seriam conduzidos a um novo cenário, nem sempre referenciado espaço-temporalmente em suas origens ancestrais. Ao lê-lo, percebemos que os índios do rio Negro

não só sofreram toda espécie de opressão e pressão para deixar seus costumes antigos, como foram lançados desavisadamente à sorte de "destemidos malfeitores", como ele os denomina, em sua maioria estrangeiros, que, cooptados com o estado e a igreja, agiriam em prol da destruição da tradição de suas culturas.

Quanto a Nimuendaju, seus relatos sobre o que viu são indispensáveis à reconstrução de uma análise sobre "quem são" os índios que migraram do alto para o baixo rio Negro. É que vemos a seguir, ao descrever a última festa do gênero *dabucuri*.

O aspecto destes índios, livres dos vestidos da civilização, soberbos na sua nudez, realçando pelos enfeites de pena e a pintura, era extremamente belo e pitoresco, e eu não pude deixar de me indagar com a idéia de que esta festa podia ser de fato a última deste gênero (*dabucuri*), porque eu ia embora no dia seguinte, mas "João Padre" ficava. (NIMUENDAJU, 1927, p.161)

O relato de Curt Nimuendaju foi entregue, em 1927, ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e refere-se a um episódio vivido por ele no Rio Ualpés, quando de seu encontro com os índios Tariano, surpreendidos por ele no meio de uma Festa de Cachirí. Em seu relato, os índios o receberam na porta da maloca, os homens, pois as mulheres se pintavam no porto.

Havia uma fileira, um atrás do outro na entrada da Maloca, cada um com o seu arco ou com um bastão na mão, o chefe com o escudo e a lança. Os habitantes masculinos da maloca em formatura idêntica vinham devagar ao encontro dos visitantes passando rente ao lado direito deles de maneira que cada um de uma fileira pudesse cumprimentar cada um de outra fileira e trocar com ele algumas frases convencionais em língua que hoje está praticamente morta, ainda se conserva, sendo em todos os demais casos, substituída pelo Tucano. Ficando parado na porta, pedi aos índios que não interrompessem a cerimônia. Timidamente, e submissos aproximaram-se de mim os tucháuas para pedir-me desculpa: era a última vez que eles festejavam uma Festa de Cachirí pelo estilo antigo; era a despedida dos costumes de seus pais. Assim que ela estivesse acabada, iam destruir seus enfeites de dança e tratar de construir, em lugar da maloca, casinhas arrumadas, conforme o governo lhes tinha ordenado pela boca de "João Padre". (NIMUENDAJU, 1927, p. 160).

Origuela & Almeida (2008) situam as histórias de migração dos povos do alto para o baixo rio Negro, em seus episódios repletos de violência e abusos, como ocorrentes desde o período colonial, na relação com colonos na coleta de "drogas do sertão" e com os patrões na coleta do látex, balata ou piaçava, até as últimas décadas do século XX. O período colonial teria sido marcado pela migração ocasionada pelas "guerras justas" ou "descimentos", para o trabalho forçado nas vilas e aldeamentos que aconteciam desde Barcelos (Mariuá) até Vila da Barra (atual Manaus). Entre o final do século XIX e início do XX, o fio condutor da economia amazônica é a extração da borracha. Nimuendaju, (1982 *Apud* Kock-Grümborg, 2005;

Origuela & Almeida, 2008) apontam o terror, aprisionamento e assassinato de muitos indígenas como ainda vivos, nas memórias dos indígenas que sofreram um fenômeno pan-amazônico relacionado a abusos de toda sorte, inclusive de padrões que vinham de fora, de países como Colômbia e Venezuela. A Zona Franca, a partir da década de 70, é chamariz para o êxodo indígena, que acontece agora com agravantes nos níveis de vulnerabilidade. Estes passam a ser extremos no contexto urbano, o que leva os indígenas a ocuparem subempregos e periferias ou comunidades no entorno de Manaus.

Sobre o tema, Kísibi-Kumu, Raimundo Vaz, afirma que os padres quando chegaram destruíram o ritual, colocaram o elemento do rito como pecado mortal, “as crianças nasceram e se tornaram católicas, deixaram de praticar o nosso rito. Aí chegou a bebida alcoólica que seguiam a religião católica e a cultura branca, o que ficou da nossa cultura foi uma mínima parte”.

O episódio citado nos relatos de Nimuendaju servirá de base para situarmos nosso campo de pesquisa – a comunidade Desâna do Tupé, recém-instalada, a partir dos anos 2000, na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) do Tupé²⁸. A ocupação atual desta localidade se deu a partir da chegada da extensa família do casal anfitrião, Kísibi-Kumu (ser humano do dia), Raimundo Veloso Vaz e Yuparkó (ser humano da noite), Aurora Fontes Vaz, vindos originariamente do igarapé Cucura, afluente da margem esquerda do rio Tiquié. A história desta família perpassa a realidade transcrita por Nimuendaju, e ela mesma serve de exemplo do grande “êxodo” e “migração” dos povos indígenas do Rio Negro, ao longo deste século. A família vem ocupando diversas localidades às margens do rio Negro, ao longo dos últimos 30 anos. Transmigrada desde os anos 80, ela é parte do grupo de descendência *Wahari Dihputiro Põrã* - os Filhos de Cabeça Chata, sendo, assim, parte do mesmo grupo de avôs que narrou e interpretou o calendário astronômico publicado pelo Instituto Socioambiental (ISA), em 2006.

A população da comunidade Desâna, *locus* da pesquisa, no Tupé, é caracterizada, como vimos, por ter vivenciado um período histórico de “migração” e “êxodo”, quando passou, então, pela experiência de vivenciar o que vamos chamar de uma existência fora do “tempo” e do “espaço” dos ciclos de vida do seu calendário ancestral, o qual deixa de ter função para este grupo, enquanto a família se submete a uma ruptura causada pela expropriação em busca do “tempo” e do “espaço” moderno (branco), voltada para o

²⁸ Criada por decreto municipal nº 8.044, de 25 de agosto de 2005, localizada na Bacia do Rio Negro. Considerando o Código Ambiental da cidade de Manaus, que regulamenta o Plano Diretor Urbano e Ambiental, a área é regida pela Lei 9.985 de 18 de junho de 2000, que versa sobre o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), o qual considera a Reserva, área de conectividade com o Corredor Central da Amazônia (CCA/UNESCO), sendo este um dos instrumentos de proteção em larga escala para a região.

desenvolvimento de atividades exógenas à sua cultura, como o comércio e o garimpo, para retornar à sua condição espaço-temporal no baixo rio Negro, onde mantém uma casa de reza tradicional como *locus* das atividades turísticas que desenvolvem, num calendário demonstrativo de ritos, apropriando-se de melhores condições de vida e do uso de recursos naturais, no Tupé.

Segundo Cardoso (2010), a história do rio Negro é perpassada pela dinâmica do extrativismo como atividade estruturadora. O rio Negro esteve menos sujeito a migrações e reassentamentos que outras regiões amazônicas, durante a época do *boom* da borracha, nos séculos XIX e XX. Estas se deram mais nos afluentes ao Sul do rio Amazonas/Solimões. Isto Cardoso afirma ter ocorrido devido à relativamente pequena produção da borracha, dada à qualidade inferior da seringa local (*Hevea microphylla* e *Hevea benthamiana*), em relação a árvores exploradas nos rios Madeira, Purus e Juruá (*Hevea brasiliensis*).

O autor afirma que o médio e o alto rio Negro são lugar de origem de muitos habitantes atuais do baixo curso. Nestas regiões, as atividades econômicas se realizam em torno de produtos extrativistas. Emperaire, (2000 Apud Cardoso 2010) identifica três estágios do extrativismo no médio rio Negro, no século passado. De 1930-1960 a extração é voltada para várias espécies de látex, como a balata (*Manilkara bidentata*), maçaranduba (*Manilkara huberi*), rosadinha (*Manilkara* sp.) e ucuquirana (*Ecclinusa* sp.). A autora observa dependência do sistema de patronagem e pouca prática da agricultura. De 1950-1980, o extrativismo é mais diversificado e passa ter ciclo anual e sazonalidade, sendo as espécies mais exploradas a sorva (*Couma* spp.), a piaçaba (*Leopoldina piassaba*), a castanha (*Bertholletia excelsa*), e a seringa (*Hevea* sp.). Nesta fase, as pessoas passam a trabalhar mais restritas ao local onde residem e a praticar a agricultura, a caça e a pesca. A fase final, segundo os autores inicia-se em 1990, com o incremento da agricultura para a produção de farinha.

Leonardi (1999); Peres (2003); Apud Cardoso (2010) afirmam que não só os incentivos para a produção extrativista foram estímulos para as migrações para o baixo curso do rio Negro, durante o século XX, como também a demanda por serviços públicos, como educação, saúde e a busca de melhorias nas condições de vida. Dado este movimento, foram gerados ciclos de abandono e ocupação de rios e igarapés do baixo rio Negro, tendo, os últimos assentamentos, ocorrido nos últimos 60 anos. Há fluxos de migração vindos do Nordeste, de outras regiões da Amazônia e do rio Negro.

Os autores confirmam que a reocupação do baixo rio Negro foi influenciada pela queda do preço da borracha, pelas sucessivas crises do extrativismo e pelo início da

urbanização e industrialização da cidade de Manaus. Assim apontam como últimas atividades que servem de atração de pessoas para estas regiões, a agricultura, o extrativismo e a atividade madeireira, que visam abastecer a demanda da construção civil e o crescimento de Manaus (CARDOSO *et al.*, 2008). Leonardi, (*op. cit.*) identifica a origem do problema do desempenho de um papel de subordinação pelos atuais moradores do baixo rio Negro na construção de um processo produtivo historicamente sistêmico econômica-social e politicamente voltado para a exploração máxima da mão-de-obra local e dos “produtos da floresta”. Este padrão de subordinação é repetido no tipo de vínculo que se estabelece na relação das agências com os indígenas, na RDS.

Quanto ao tema da exploração, Kísibi-Kãmũ, Raimundo Vaz, atua de forma completamente independente, mas a demanda turística é definida, em sua maior parte, pelo fluxo das agências que, embora levem muitas pessoas na RDS, não mantém a visitação na casa-de-reza inclusa no valoramento dos pacotes vendidos aos turistas. Os indígenas não tem conhecimento do valor que os turistas repassam às agências pelo passeio. Os turistas levados pelas agências pagam, ao passarem pela casa-de-reza, uma contribuição livre de, no mínimo, R\$ 10 por pessoa, para assistir a uma síntese demonstrativa dos rituais dos *dabucuri* comuns, chamados *poo birari*, onde os povos indígenas da região do rio Negro fazem oferta de materiais, como carne de caça ou peixe e o *dabucuri* com *miriá porã* - festa dançada com flautas sagradas, e a venda de artesanato. Não há gestão governamental sobre a atividade e nem um plano de ações voltado para o baixo rio Negro. Há um convênio N° 704424/2009, celebrado entre o Ministério do Turismo e o IPÊ, mas que resulta numa proposta de ações estratégicas para o desenvolvimento sustentável do turismo de base comunitária, no entorno sul do Parque Nacional de Anavilhanas. O plano versa sobre a importância socioeconômica do turismo para a região, faz uma caracterização socioeconômica das comunidades residentes no entorno sul do Parque Nacional de Anavilhanas, faz uma análise situacional e diagnóstico do Turismo de Base Comunitária e propõe ações estratégicas para uma formatação do *produto turístico* relacionado ao Turismo de Base Comunitária, no entorno sul do Parque Nacional de Anavilhanas, mas não trata do baixo rio Negro especificamente.

Esta situação é reflexo do abandono de uma gestão pública sobre o turismo no baixo rio Negro, e é agravada no âmbito da etnoconservação, voltada para populações indígenas, em situação de vulnerabilidade. Estas, como vimos, vem de um histórico de vida sujeito à subordinação ou subexploração de seus saberes ancestrais, os quais acabam assumindo valor de barganha pelos indígenas. Contudo, comparando os níveis de vulnerabilidade com que vivem muitos indígenas dentro do perímetro urbano de Manaus, pode-se dizer que a situação

dos Desâna, no Tupé, ainda é privilegiada pela qualidade de vida, na floresta e pelas condições razoáveis de estabelecimento de uma *vivência*, as quais muitos indígenas desaldeados, no entorno de Manaus, perderam, tendo como maiores consequências disto, a não possibilidade de autoabastecer-se dos *enteógenos* (*Kahpi*, tabaco, *Ipadu*, etc) e de consagrarem um sistema ritual.

Quanto à sua chegada, no rio Negro, Cardoso (2010) começaram a chegar, no baixo rio Negro, na década de 50. Primeiro as famílias indígenas pertencentes ao tronco Baré e Tukâno, mas, ao mesmo tempo, chegaram populações de caboclos dos antigos seringais, no médio e baixo rio Negro, dentre outros rios afluentes do Solimões, da cidade de Manaus e Novo Airão. As migrações ocorriam por demandas econômicas, sociais e de saúde. O autor identifica duas levas: de 1950 a 1970 e, após a década de 1980, com destino a Manaus. Segundo ele, a falta de condições de moradia e o aumento do desemprego, assim como a necessidade de manutenção da etnicidade, da necessidade cultural de manter uma ponte com as formas tradicionais de se viver, levaram muitas famílias a estabelecerem sítios em áreas florestais devolutas próximas à cidade de Manaus, nos rios Tarumã e Cuieiras.

IPE (2007); Noda *et. al.* (2001 *Apud* Cardoso, 2010) identificam o turismo e a produção de artesanato como atividades que começaram a ser desenvolvidas contemporaneamente, no intuito de incrementar a geração de renda. As atividades produtivas contemporâneas relacionadas ao autoconsumo, a relações de intercâmbio com o mercado e a processos sociais de reciprocidade obedecem a um calendário regulado pelas estações e pelo regime das águas. Vamos voltar a falar disto mais adiante.



Foto 05 e 06: da esquerda para a direita, casal anfitrião da comunidade Desâna no Tupé ralando mandioca e forno de farinha em bioconstrução com terra.
Fonte: BELOTA, Juliana, 2010.

1.4.1 A saga da família do Urucu ao Tupé

Transmigrada desde 1980, para Pari-Cachoeira, após a saída do Igarapé Urucu²⁹, a família do casal anfitrião, o *Kísibi-Kumu*, Raimundo Fontes Vaz (Desâna) e, Yuparkó (Tukâna Batitorobó), Aurora Fontes Vaz, atualmente residentes, na aldeia do Tupé, relata que sentiu os efeitos da escassez de alimentos e recursos da floresta, tendo migrado para sobreviver das atividades do garimpo e do comércio. Viveram em Pari-Cachoeira até 1995, quando partiram para Carvoeiro, em Barcelos, em busca de melhores condições de vida, desta vez, voltando-se para uma atividade de subsistência mais próxima dos ciclos de conhecimento da terra, passando a desenvolver a roça tradicional e o turismo, através da Associação Indígena de Barcelos (ASSIBA), a qual o Sr. Raimundo Vaz montou e presidiu por alguns anos, promovendo discussões, seminários e reuniões com os povos indígenas.

Os pais do casal eram ambos Colombianos. O pai dela era Tukâno Batitorobó e, o dele, Desâna. Segundo o *Kísibi-Kumu*, seus pais foram escravizados, no tempo da borracha, pelos Colombianos, que escravizavam índios, na época: “um massacre!”, diz, “muitos colombianos mataram índios e, também, morreram”. Assim, seus pais migraram para o Brasil, fugidos do massacre. Essa história também contribuiu para a saída da família de Pari-Cachoeira para Carvoeiro. O Sr. Raimundo Vaz, ao contá-la, relembra que saiu também motivado a ir em busca de uns *paricás* e instrumentos intocados pelo filho pajé de um seu primo, na verdade, filho de um primo de sua finada mãe, que está vivo e é o único pajé Desâna que, do lado brasileiro, ainda sobrevive. Seu pai era pajé e vivia com a mãe que ainda hoje vive, em Mora, na Colômbia. A falta de interesse dos filhos de seu primo, já nascidos no Brasil, pela tradição dos antepassados, estando, como diz, “levando a cultura branca” e as “coisas da cidade”, despertou, em Raimundo Vaz, a vontade de encontrá-lo (o primo), em Barcelos, aonde chegou, em 1995 e passou seis anos. “Eu vim mesmo atrás destes *paricás* porque eu queria resgatar todas essas coisas que meus avós faziam”, conta. “Esse primo da minha mãe era o único que existia aqui do meu lado, do meu parentesco. Agora restante, não tinha mais outro pajé”.

Segundo *Kísibi-Kumu*, os pajés verdadeiros que existem hoje não estão no Brasil, mas, na Colômbia e são, em sua maioria, Tuyuka, Barasâna e Yepá-Mahsá. “Aqui, do lado de cá, dentro do Brasil, do nosso grupo, tanto os Tukâno, Tuyuka que viviam aí, Pira-Tapuio, Wanâno, toda essa gente, acabou”. Foi com seu primo, que o *Kísibi-Kumu* tomou novamente o contato com o *Kahpi*³⁰, nativo da Colômbia, que foi reproduzido em Carvoeiro e também no

²⁹ Afluente do rio Papuri, afluente do Uaupés. (Diakuru & Kisibi, 2006).

³⁰ Hoje, ele reproduz a semente nativa da Colômbia, na RDS do Tupé.

Tupé, atualmente. “Quem toma este cipó, se forma curandeiro tradicional e pajé profissional. É isto que ele faz, formar para essas coisas”.

Por isso que eu cheguei aprendendo com ele, primeiro, sobre a memória das seis casas de rezas tradicionais. Quando o espírito da pessoa toma essas coisas, se concentra nessas seis casas de rezas tradicionais. Não é à toa, que eles tomam e vão se estudando, estudando todas as coisas, o que ele não aprendeu com o pai dele, com o mestre dele, ele aprende lá. (Kísibi- Kumú, conversa pessoal, 2010).

O casal se mudou para Barcelos já com seus cinco filhos, José Maria Fontes Vaz (Diakuru), Régis Fontes Vaz (Mirupu), Miriam Fontes Vaz (Miriõn), Jucy Fontes Vaz (Diakapiró) e Gisele Fontes Vaz (Umúsinpó). O sistema de parentesco de sua família ainda hoje obedece ao regulamento no qual os nomes seguem a ordem de chegada, em relação aos irmãos de Bóreka³¹. Assim, uma mesma seqüência de nomes se repete quando a quantidade de filhos excede o número de irmãos de Bóreka. Atualmente, são dez os netos do casal e já nasceram no Tupé.

Segundo sua filha, Umúsinpo, Gisele Vaz, a família não fazia rituais em Carvoeiro, mas tinha lá, também, uma casa bastante visitada, onde tiveram contato com muitas pessoas de vários lugares e surgiu daí o estímulo de organizar um lugar para receber os turistas no Tupé, para onde viriam a partir de um convite de seu tio Domingos Vaz, que já morava na Comunidade Colônia Central, na RDS do Tupé e estava, na ocasião, articulado com uma agência americana. A ideia era organizar grupos, nos Estados Unidos, para fazer as vivências com seu pai. (Umúsinpo, conversa pessoal, 2010).

Tendo vindo sem nada, e precisando começar tudo de novo, a família veio de Carvoeiro para o Tupé, no ano 2000, para a casa do Sr. Domingos Vaz, irmão de Raimundo Vaz, quem administrava o projeto naquele momento. O espaço não aconteceu, e nem tampouco o projeto, que acabou na sua configuração inicial, com as três pessoas que haviam iniciado a proposta, em Barcelos. O grupo se dissolveu, por conta de desentendimentos. Até conseguir a terra, a família de Kísibi- Kumú, Raimundo Vaz, ocupou a casa de seu irmão, Domingos Vaz o qual tinha o projeto de construir uma casa-de-reza na Colônia Central, na frente da mata, mas o povo não gostou e não concordou.

Nós já estávamos todos ali pra trabalhar, mas, como o pessoal não concordou, então, não podíamos construir nada e a gente ficou assim. A agência americana saiu da história e o projeto acabou. Aí meu pai disse pra ele: - poxa! Por que você fez isso, trouxe a gente pra cá e agora nós estamos aqui sem terreno? E nós ficamos ali, trabalhando na roça, na Central, até completar um ano. (Umúsinpo, conversa pessoal, 2010).

A família desenvolveu a roça até que o casal se preocupou com a escola para os filhos, e aí só tinha escola no Tupé. Então, o casal matriculou as crianças que iam e voltavam todos os dias, mas, pela distância, acabaram decidindo ir para a comunidade São João do Tupé.

³¹Descendente da última geração de líderes Desâna, que regem o tempo atual (DIAKURU & KISIBI, 1996: 181).

“Não com a intenção de trabalhar no turismo”, afirma Kísibi-Kumú. Um terreno lhe foi cedido pelo presidente da comunidade à época, Jalmir Magalhães, e a família se mudou, sem muitos planos.

Já estávamos, no Tupé, morando quando o meu tio também veio da Central e se mudou para lá. A nossa casinha era de lona, bem pequena. Aí ele veio e disse assim pro meu pai: - olha, eu vou deixar meus filhos aqui com o senhor e vou lá em Manaus, rápido e volto. Deixou os filhos dele lá com a gente no Tupé e veio embora pra Manaus. Aí não voltou mais, passou semanas pra cá e quando voltou, disse: - eu quero morar aqui com o senhor, a gente divide a casinha, eu fico aqui com um quartinho. E aí moramos em quatro famílias lá dentro. Só porque meu pai veio pro Tupé, meu tio veio atrás, foi passar uma semana e ficou lá para sempre e o pessoal ficou todo lá sem trabalhar ainda um tempão. (Umusinpo, conversa pessoal, 2010)

O trabalho só começou quando a administração do hotel Jungle Palace procurou o Sr. Raimundo Vaz, no Tupé. Afirma Umusinpo que os proprietários chegaram com seu pai, depois de conhecê-lo e disseram que queriam trabalhar com turismo. “Eles queriam saber se meu pai poderia demonstrar os rituais, e se tinha entendimento de como fazer isso”. Aí meu pai disse pra ele:

- “Olha, eu não entendo muito e não falo bem português, eu não sei bem como fazer, ou como organizar isso, eu vou falar com meu irmão, que ele sabe ler e escrever, e ver como a gente faz”.

Aí, diz Umusinpo, “ele passou pro Domingos, mas, o pessoal da comunidade, outra vez, não concordou. Então, o próprio Domingos, pediu a meu pai para tentar sensibilizar o pessoal” (Umusinpo, conversa pessoal, 2010). Após uma conversa com o presidente da comunidade, o terreno foi cedido e liberaram a construção da Maloca e o trabalho com o turismo indígena.

Por causa de desavenças, passou um ano e todos saíram. Kísibi-Kumú foi expulso pelo seu irmão Domingos Vaz. Então, conta Umusinpo, que foi daí que teve início o trabalho de seu pai independente do de seu irmão.

Mas isso demorou, meu pai e meus irmãos ficaram sem trabalhar um tempão até que apareceu um guia e perguntou se era lá que faziam o ritual. Aí meu pai construiu a Maloca perto da nossa casa, pra trabalhar com quem viesse, sem ser do *Jungle Palace*, já que lá estavam comprometidos com meu tio Domingos. Aí apareceu o pessoal do *Tiua*, que deu a maior força e ainda dá, até hoje. São quem leva a maior parte dos turistas que a gente recebe. Assinamos um contrato, vigente até agora, e conquistamos outros guias e outras agências e o nosso trabalho cresceu³². (Umusinpo, conversa pessoal, 2010).

³²Nessa época não havia nenhuma instituição e nenhuma universidade, os pesquisadores só foram chegar depois, quando o trabalho já estava bastante conhecido, (Umusinpo, conversa informal, 2010).

Hoje, convivem na aldeia Desâna do Tupé, as duas famílias, o Sr. Domingos Vaz num terreno de 25m x 15m, onde tem sua casa-de-reza e as unidades domésticas das famílias que o acompanham; e o Sr. Raimundo Vaz que, coordena além da área que ocupa com unidades familiares, uma área de 2.000ha, no entorno da casa-de-reza, onde realiza o calendário ritual, tanto demonstrativo, dedicado aos turistas, quanto familiar, de bênçãos e benzimentos para proteção, além do manejo familiar dos ciclos agrícolas, roçado e jardim medicinal, projeto que mantém em parceria com a Secretaria de Meio Ambiente (Semmas).

1.4.2 *Umuri Mahsá*: território tradicional



Figura 05: Localização dos Tukano Oriental no noroeste amazônico
Fonte: ISA, 2010.

Segundo dados publicados pelo ISA (1996), os *Umuri mahsá* (Gente do Universo), como se autodenominam os Desâna, são um dos quinze grupos indígenas da família Tukano Oriental que moram, com outros povos das famílias linguísticas Aruak e Maku, na região do rio Negro. Segundo Diakuru & Kisibi (1996), a população total da região é estimada em aproximadamente 25.000 pessoas, vivendo em cerca de 500 povoados dispersos ao longo do

rio Negro e de seus principais tributários, os rios Ualpés, Tiquié, Papuri, Içana, Xiê, bem como nas áreas de interflúvio.

Dados mais recentes (Diakuru & Kísibi, 2006) apontam que os *Umurĩ mahsá* somam atualmente algo em torno de 1500 pessoas no Brasil, que moram em cerca de 50 comunidades espalhadas pelos rios Tiquié e Papuri, afluentes da margem direita do rio Uaupés, bem como ao longo de seus principais tributários navegáveis, em particular, os igarapés Umari e Cucura, no rio Tiquié; e o igarapé Urucu, no rio Papuri. Eles estão ligados aos outros povos da região, da mesma ou de outras famílias linguísticas, por um estreito sistema de relações matrimoniais e/ou de trocas cerimoniais e econômicas (DIAKURU & KÍSIBI, 2006).

Tabela 03 – Situação atual do Desâna no alto rio Negro

Etnia Desana	Origem: família lingüística Tukano
Tukano "ocidentais"	Localizam-se na Colômbia (Siona) - origem a noroeste
Tukano "orientais" Brasil	Localizam-se no Brasil - subindo o rio Negro, no noroeste da amazônia
População no Brasil	1.500 pessoas
Localização no Brasil	Rios Papuri e Tiquié – afluentes do rio Ualpés
Ocupação em afluentes navegáveis	Igarapés Umari e Cucura (afluentes do rio Tiquié) Igarapé Urucu (afluente do rio Papuri)

OBS: recentes processos de mobilidade territorial às margens do rio Negro levaram os Desâna a habitar cidades como São Gabriel da Cachoeira, Barcelos e, atualmente, a RDS do Tupé, localidade nas proximidades da cidade de Manaus (DIAKURU & KÍSIBI, 2006; KÍSIBI-KUMË, conversa pessoal, 2010).

1.4.3 A ocupação Desâna no rio Negro

Béksta (1984) define os Tukâno como “indígenas da beira dos rios” e os Desâna como “das cabeceiras dos igarapés”, na região circunscrita pelos rios Ucaiari (Uaupés), Papuri e Tiquié. Béksta também afirma que originariamente os Desâna são de origem do tronco lingüístico Aruak, tendo tukanizado sua língua formando vários dialetos. Segundo o autor, são ainda hoje portadores da cultura Aruak frente às outras tribos. Por exemplo, nas cerimônias de casamento de uma filha Desâna com um Tukâno, o pai Desâna comunica ao genro Tukâno algumas cerimônias de origem Aruak.

Béksta afirma ainda que, na cultura espiritual, os Tukâno Orientais estão visivelmente influenciados pelos Aruak. O cerimonial e os costumes impostos pelo legislador *Yurupari*³³, precedente do rio Içana, foram estendidos e estão sendo praticados pelos Tukâno, reinterpretados a seu modo. Koch-Grümbert (1909) Apud Béksta (1984) afirma que os Desâna eram desprezados pelos Tukâno. Segundo ele, o motivo para isso indicado pelos Desâna foi uma falta cometida pelo filho de *Muhípũ* que, sendo dorminhoco, perdera as flautas sagradas (inf. Oral do BIBIANO VAZ, 1962 Apud BÉKSTA, 1988).

Nimuendaju (1927) distinguiu na região do alto rio Negro três camadas de civilizações indígenas que, segundo ele, correspondem cada uma, a princípio, a determinadas famílias linguísticas, representando três fases da história dessa região. Segundo o autor, destas três, no correr dos séculos de contato, deram-se naturalmente numerosos fenômenos da aculturação, apagando-se em parte as linhas divisórias entre as diversas camadas (NIMUENDAJU, 1927: p.169).

A primeira camada desta população teria sido formada por remanescentes de uma cultura extremamente rudimentar, que desconhecia a cerâmica, a arte têxtil, a navegação, a lavoura, e as construções permanentes, levando o que chamou de “uma vida errante pelos centros da mata”. (NIMUENDAJU, 1927, p.169).

Esta camada teria como representantes, os pacíficos Macú dos centros, entre os afluentes grandes do Uaupés e dos outros tributários da margem direita do rio Negro; e os Uaicá e Xiriána, em parte hostis nos sertões da margem esquerda, já se acham influenciados pela cultura da segunda camada, da qual porém se conservam até hoje nitidamente separados. (NIMUENDAJU, 1927, p.169).

Para Nimuendaju, o segundo estrato teria sido formado por tribos portadoras de uma das culturas mais adiantadas, desenvolvidas por índios da região da mata tropical. Esta camada sendo caracterizada pelo alto desenvolvimento da arte cerâmica, da lavoura, especialmente da mandioca, e da arquitetura das malocas. A falta da cultura do algodão na região, Nimuendaju atribui a consequências de uma vida sedentária, pelos usos das ubás, das carauatânas, dos escudos e das redes de fibras de tucum.

Este segundo estrato é dividido em clãs exogâmicos, por sucessão de linha paterna, todos ligados às profecias do culto do *Koái-Yurupari*. Nimuendaju relata, entre estes, o uso do enterro em urnas, depositadas em cavernas. Segundo ele, estas tribos ocupavam as margens

³³Stradelli define Jurupari como legislador que veio, enviado pelo Sol, ensinar novas leis e costumes aos homens, para ver se assim conseguiria encontrar, no mundo, uma mulher que fosse perfeita, ou seja, que fosse ao mesmo tempo paciente, reservada e discreta – virtudes essas que, dizem, não se encontram jamais reunidas num mesmo indivíduo feminino. (STRADELLI, 2009, p. 255). Também pode significar Festa dos Homens. (*idem*: p. 237).

dos rios grandes e menos a dos igarapés navegáveis. “Nunca achei vestígios desta cultura a maior profundidade abaixo da superfície da terra, julgo que o seu aparecimento não data dos tempos excessivamente remotos, não remontando talvez além do começo da era cristã” (NIMUENDAJU, 1927, p.169).

A invasão no rio Negro, segundo ele, deu-se vinda do Norte, sendo formada pelas tribos ARUAK³⁴, irradiando do antigo centro desta família, na região do Alto Orenoco e Guiana.

Dela fizeram parte os Baré do alto rio Negro até a Boca do Teya, os Manáo dali para baixo até o Urarirá, os Uarequena do Rio Xié e baixo Içana e os chamados Baniwa da bacia deste último rio, divididos em dez clãs; Yauaretê, Yuruparí, Arara, Sucuriyú, Siucí, Tatú, Ira, Ipeca, Tapiira e Coati-Tapuya. (NIMUENDAJU, 1927, p. 169).

Nimuendaju relata que nomes geográficos em língua Aruak, e a existência de cemitérios de urnas, provam que tribos desta família ocuparam temporariamente também o rio Uaupés, onde tiveram que ceder à segunda onda migratória formada pelas tribos da família linguística Tukâno, vinda do Oeste. Segundo ele, “estas tribos, a julgar pelos seus parentes no Içá e Napo (Tukâno Ocidentais), possuíram uma cultura inferior à dos Aruak, aculturando-se, porém tipos mais grosseiros” (NIMUENDAJU, 1927, p.170).

O mesmo autor indica que, contudo, há uma diferença sensível entre duas famílias: “as grandes ‘flautas do Surubi’ e o alto desenvolvimento da arte cerâmica só se encontram entre os Baniwa do Içana; as danças de máscaras e a fabricação de banquinhos caracterizam a família Tukâno”. Esta última sendo representada pelas tribos Cobéuas do alto Uaupés, divididos em 24 clãs, entre eles, os Desâna, no baixo Uaupés.

No Querari, os Dyuremawa, Dyaniwa, Koiatarabewi, Biówa, Tóliawi, e Kalikuiwa. No Uaupés, entre a Boca do Querari e da do Cuduyari, os Walaliwa, Crabawa, e Miaráwa. No Cuduyari, os Ambomamára, Pialawa, Ilheadówa, Kalówa, Hehénawa, e Bahúkiwa, Pedikwawi, Piándokawi, Heliwa, e Aweea. No Uaupés, acima do Cuduyari, Ucuwaiwa, Kohakolobewa, Papiwa, Buóibowa, Helélaliwa. O seu número total pode montar umas 500 cabeças, das quais só umas 120 pertencem especialmente Dyurémaua (Yibóia - Tapuya), habitam em território brasileiro, ocupando o alto Ayarí, e a margem esquerda do Querarí. Abaixo dos Cobéuas, habitam no Uaupés, os Uanána. Das suas sedes primitivas, no rio Papuri, se espalharam os Pirá-Tapuya e **Desâna até o baixo Uaupés**. No Papuri, no Tiquié e dali para baixo, habita a tribo Tucana com as suas tribos dos Uçá, Curauá, Yi-Tapuya (Baré). (NIMUENDAJU, 1927, p.170).

³⁴Os Maku desta região teriam sofrido uma completa aculturação a estas tribos superiores, indicando a tradição ainda hoje como descendentes deles os Cadaupurítana, quase extintos, de Tumuí e os Hohódene, ainda numerosos e atualmente em nada inferior aos demais clans “Baniua do Içana”. (NIMUENDAJU, 1927:p. 171).

A expansão das tribos desta família, segundo Nimuendaju, estende-se até a presente data. O terceiro extrato de cultura é, para ele, um produto híbrido, formado pelo contato da cultura do segundo estrato com a civilidade européia, desde o século XVIII pra cá.

De fora ela adotou especialmente as formas exteriores do catolicismo os vestidos, as ferramentas, e as armas dos civilizados e o uso da língua geral, introduzido também por estes e seus sequazes semi-civilizados. Da antiga cultura dos Barés, e outras tribos parentes, ela conservou o culto Kóai-Yurupari, as festas (*dabucuri*) e numerosas pequenas indústrias caseiras das quais ele devolveu em alto grau, a fabricação de redes de tucum. O foco desta cultura são as margens do Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira, de onde ela irradiou pelo Içana e Uaupés adentro, influenciando a cultura precedente e fazendo-se sentir no primeiro até a Boca do Ayarí e, no segundo, até as primeiras cachoeiras, mais ou menos. (NIMUENDAJU, 1927: p.171).

CAPÍTULO 2: UM CALENDÁRIO AMAZÔNICO

2.1 CONCEITOS E DEFINIÇÕES

O espírito do tempo

Quando chegaram as grandes Canoas dos Ventos (as caravelas portuguesas), tentaram banir o espírito do tempo, algemando-o no pulso do Homem da Civilização. Dessa época em diante, o tempo passou a ser contado de modo diferente. Esse modo de contar o tempo gerou a história, e mesmo a história passou a ser contada sempre do modo como aconteceu para alguns e não como aconteceu para todos.

(Kaka Werá Jecupé)

2.1.1 O calendário Desâna

O calendário Desâna, nosso objeto de estudo, é entendido, neste trabalho, como um calendário tradicional por envolver, em seus ciclos de conhecimento, saberes ecológico-tradicionais. Neste sentido, o calendário será entendido como a inter-relação entre ciclos de fenômenos que são astronômicos, ecológicos, socioeconômicos e rituais, observados por povos indígenas e tradicionais. Na Amazônia, o conceito de calendário tradicional perpassa o conhecimento de técnicas de agricultura, herbanário e língua, além de práticas xamânicas, as quais envolvem *habitats* e práticas em dimensões e intensidades distintas Denevan, (2001, Apud Cardoso, 2010), resultando no manejo inter-relacionado com vários aspectos da vida e do mundo (AZEVEDO, OLIVEIRA, AZEVEDO, AZEVEDO, CARDOSO, GONÇALVES, PIMENTEL, AZEVEDO, AZEVEDO, AZEVEDO, 2010).

A noção de manejo é entendida aqui como um conjunto de experiências cotidianas e rituais das comunidades ao longo do ciclo anual, no manejo apropriado de peixes, animais da terra, aves, insetos, nas atividades da agricultura, pesca, caça e coleta, e com as doenças de cada tempo. Segundo Cabalzar (2010), compreende procedimentos cerimoniais e cotidianos diversos, em diferentes aspectos: o calendário astronômico, (passagem das constelações), classificações de diversidade, observação dos ciclos de vida, da fenologia das plantas, práticas de usos e lugares. (CABALZAR, 2010). O manejo é entendido como uma possibilidade do desenvolvimento sustentável a partir do diálogo intercultural, com ênfase na perspectiva indígena (*idem*).

Chama-se de saber ecológico tradicional o conhecimento que as populações têm de cada detalhe do seu entorno, do ciclo anual, das espécies animais e vegetais, dos solos, etc., (CUNHA, 2009 Apud CARDOSO, 2010). Também denominado de “modelo cultural da natureza” Escobar, (2005 Apud Cardoso, 2010) ou ciência indígena, os saberes e práticas locais constituem-se como as bases da construção e manutenção da agrobiodiversidade e das dinâmicas espaço-temporais nos agroecossistemas (BANDEIRA, 2002; EMPERAIRE, 2005 Apud CARDOSO, 2010).

Chamaremos este saber ecológico-tradicional de saber local, definido como o entendimento das formas de saber que são sempre inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros (GEERTZ, 1997). A nosso ver, ao tratar do conceito de saber local, entre os ameríndios do Noroeste amazônico, temos que evocar outra noção, a de “qualidade perspectiva”, característica das cosmologias ameríndias, tal qual afirmada pelo escopo americanista. Arhem, (1993 Apud Castro, 1996) define esta qualidade segundo os *habitats* de diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos (CASTRO, 1996). As perspectivas de manejo relacionadas aos estudos do calendário, no Tiquié, são, segundo Cabalzar (2010), a perspectiva indígena, na qual cabe à sociedade mediar sua relação com outros seres e “gentes”, seja através de procedimentos rituais e xamânicos, seja através de restrições no uso de locais ou moderação no consumo e nos comportamentos relativos à formação do corpo e da pessoa; e a perspectiva ocidental, segundo a qual o meio ambiente é concebido como recursos, mais ou menos escassos, a serem usados adequadamente a partir de certos critérios econômico-ecológicos. (CABALZAR, 2010).

No Tupé, o manejo encontra-se ainda incipiente, dado que o próprio Plano de Manejo da RDS não está concluído. O calendário é o substrato do produto turístico que é desenvolvido pelos Desâna, no âmbito do turismo indígena, carente de regulamentação e fomento. Quem ganha com isso são as agências que dominam o mercado, e até aqui são quem dita às normas. Contudo, recentemente alguns trabalhos etnoecológicos vêm caminhando no esforço de incorporar a prática e as formas de saber local no manejo dos recursos naturais (BALEÉ, 1994; DESCOLA, 1996; COSTA-NETO, 2001; MARQUES, 2001; TOLEDO, 2001 Apud CAMPOS, 2008). Os estudos sobre manejo do meio ambiente vêm reconhecendo cada vez mais a importância de se trabalhar conjuntamente com os povos locais. O valor dos conhecimentos dessas culturas e o aporte de seus saberes e perspectivas passaram a ser vistos como uma alternativa para o manejo adequado dos recursos e do território, em longo prazo. Diversos estudos sobre os saberes ecológico-tradicionais das populações indígenas, no baixo

rio Negro, apontam para a necessidade de considerá-los, nos planos de conservação e manejo. Segundo Marilena Campos (2008), qualquer iniciativa que não tenha essa medida como parâmetro, se torna imposição estatal e não decisão local (ULLOA *et al*, 1996 Apud CAMPOS, 2008).

2.1.2 A noção de tempo e o movimento das estrelas

A unidade de tempo “dia”, para os astrônomos, é marcada pelo movimento e o ocaso das constelações, que se movem do lado Leste quando anoitece, e desaparecem no lado Oeste, perto do amanhecer, no que denominam de movimento diurno da Esfera Celeste, no sentido Leste-Oeste. As estrelas ressurgem praticamente no mesmo lugar e horário, em noites consecutivas, para cumprir o mesmo trajeto. Afonso (2011) afirma que o movimento é relacionado à rotação da Terra em torno de seu eixo: nosso planeta gira de Oeste para Leste e as estrelas se movem no céu de Leste para Oeste, em uma trajetória cuja inclinação depende da localização do observador, em relação à linha do Equador.

Segundo o autor, são necessários 12 meses, ou cerca de 365 dias e seis horas para que as mesmas estrelas retornem ao mesmo lugar, no mesmo horário. Este ciclo permite marcar a passagem de tempo que, no ocidente, chamamos ano. Assim, os povos antigos puderam construir um calendário anual observando o movimento das estrelas.

Entre os Tukâno e Desâna do médio Tiquié, o tempo também é observado pela divisão, sucessão, duração e limitação próprias do calendário anual. Enchentes e estiagens que regulam suas atividades sazonais são relacionadas aos ciclos correspondentes à noção de *estação*, no calendário ocidental, com a diferença de que o ano novo começa em agosto, na constelação da garça, *Yahi puiro*, data que coincide com a comemoração da chegada da Canoa de Transformação (*Pamurĩ Yukusiru*), em *Siriduri* (Cachoeira de Ipanoré). A gente do universo³⁵, *Umurĩ Mahsá*, se transforma em seres humanos, *Pumurĩ Mahsá*, no período da Constelação do Tatu³⁶, durante a viagem até *Pumurĩ gobe* (Buraco da Transformação)³⁷, por onde a humanidade sai para pisar na terra pela primeira vez. Ao longo de um ciclo anual, há

³⁵Seres vivos criados pelo avô do universo, *Umurĩnehku*, no primeiro tempo da criação. (DIAKURU&KISIBI, 1996).

³⁶ Há um problema com esta indicação de Diakuru & Kísibi (1996), pois no capítulo denominado *Os Umurĩ Mahsá se transformam em seres humanos*, na página 163, há uma referência sobre esta ocorrência, na Constelação do Tatu, a qual, segundo afirmam os autores, aconteceria no mês de fevereiro. Na publicação dos mesmos autores, Diakuru & Kísibi (2006), à página 23, há uma afirmação de que a Constelação do Tatu ocorre no final de dezembro e primeiras semanas de janeiro. Embora os períodos indicados para a constelação difiram, ambas as publicações afirmam que o início do trabalho da transformação inicia na Constelação do Tatu.

³⁷ Na Cachoeira de Ipanoré, no rio Uaupés. (DIAKURU& KISIBI, 1996: p.163).

um movimento marcador da ocorrência de invernos e enchentes que levam os nomes das constelações. Os invernos recebem os nomes das constelações que estão “caindo” ou “baixando” em determinada época (AZEVEDO, OLIVEIRA, AZEVEDO, AZEVEDO, CARDOSO, GONÇALVES, PIMENTEL, AZEVEDO, AZEVEDO, AZEVEDO, 2010). Os invernos mais longos são os que ocorrem na época da constelação *Aña* (jararaca)³⁸, chamado *Aña puíro* (Enchente da Jararaca) e da constelação de *Yai* (onça), também chamado (Enchente da onça). O fato de serem longos corresponde ao fato de serem grandes as partes destes animais representadas no céu. As partes pequenas como a barba da onça, por exemplo, relacionam-se a invernos curtos (*idem*). Os invernos são marcados e intercalados por verões curtos ou longos, chamados *bohori* em Desâna e *kuma* ou *wetiro* (vazante do rio), em Tukâno. Os verões longos são denominados de acordo com outros fenômenos, como por exemplo, o tempo de determinada fruta.

A noção de tempo também está relacionada às de sacrifício e dádiva que são intrínsecas ao calendário Desâna. Esta última relacionada aos *poori* ou *dabucuri*, que fazem parte dos *Bueri Kãdiriri Marĩriye*, os ensinamentos que não se esquecem. São as festas de trocas dos *Umurĩ Mahsã*. Analisaremos o *dabucuri* entendendo-o, senão como sistema que reconhece a própria natureza - terra, rios, árvores, mata, aves, animais - como integrante de um sistema de trocas, como algo que se apresenta em perspectiva dialógica com todo universo desde a cosmogonia Desâna. O próprio surgimento do calendário, a partir da primeira constelação do ano, *Yahipuio* (enchente da garça), à qual faz referência ao mito da gênese Desâna e comemora a chegada da Canoa Transformação em Ipanoré cachoeira, tendo saído do lago de Leite, o qual inicia na baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, faz referência ao sacrifício da garça. A Canoa da Transformação representa uma mudança de tempo na criação do mundo, quando os criadores já habitam a Casa da Terra e já criaram as humanidades que viajam na barriga da Cobra-Grande ou Cobra-Canoa, análoga ao útero e à placenta materna (HUGH-JONES, 1979). O sacrifício da garça, de onde saem as penas para os enfeites utilizados na dança do *Gapywaya*³⁹, e o derramamento de seu sangue, que se transforma em chuva, provocando a enchente, podem ser tomados de duas formas: 1) como fato social que se desdobra no estabelecimento do calendário; 2) como prestação de troca que é visualizado no

³⁸ Pesquisas recentes refutam esta nomenclatura dado que a jararaca não põe ovos, definindo-a como a Constelação da Surucucu, mais conhecida como anaconda. (AFONSO, 2011, p.40).

³⁹ O termo Desâna *Gapywayá* refere-se aos cantos e às danças tradicionais que acompanham a tomada da bebida alucinógena caapi (*Banisteriopsis*) (DIAKURU & KISIBI, 2006).

*hau*⁴⁰ da garça, sua morte acontece, no sentido de “nutrir” a primeira vontade satisfeita, a dos deuses que se alimentam na dança do *Kahpí* – canto/dança dos caminhos.

Alguns aspectos da experiência primordial acerca do tempo na Índia védica, convergem com a noção de tempo e o surgimento do calendário Desâna. Para os hindus, o tempo é relacionado ao sacrifício, ou seja, ao fluxo temporal dos seres: é vivido como a própria existência dos seres. A existência do universo é a história humana e cósmica. Esta está sob o domínio de duas forças superiores já citadas acima, *kâla* (o tempo) e *karman* (o ato). A máxima indiana que define a noção de tempo, diz assim:

A visão do tempo varia, conforme seja considerado como um poder, como o Eu, ou como divindade. No estado de ignorância (o tempo) é o primeiro a se manifestar, mas desaparece no estado de sabedoria. É uma abstração que não existe. (...) o tempo nasce com o sacrifício e é pelo sacrifício que é novamente destruído. (PANIKKAR, 1975, p.74).

A concepção de tempo hindu estabelece uma relação íntima entre o culto e o tempo onde o sacrifício e a participação do homem ocupam lugar central Panikkar, (1975). Neste aspecto, a concepção hindu se aproxima da concepção Desâna. Para ambas o tempo é algo que o homem faz em estreita colaboração com os deuses, sendo, assim, a continuação dos entes na existência.

Os termos hindus *âyus* (o tempo vital, a duração da vida) e *rtu* (o tempo próprio do sacrifício, a estação) tem seus correspondentes Desâna, nos termos *dehpó minehokapiró* (tempo da vida) e *dabucuri* (festas e cerimônias) relacionados à noção de *estação*. Segundo Panikkar, os Vedas não se interessavam pelo tempo abstrato, para eles a continuidade do tempo está relacionada à atividade ritual ou ao ato de um deus. “(...) a continuidade não é senão o fruto da atividade edificadora que recomeça dia após dia”⁴¹. Ricoeur afirma que, nos Vedas, a unidade de tempo é o dia, em torno do qual gira toda a experiência do tempo.

Aurora e crepúsculo são as *junções*, os momentos mais críticos do dia. É *dia-a-dia* (*dive dive*) e por meio do sacrifício quotidiano, o *agnihotra*, que a duração se prolonga e a existência continua. Se o sacerdote não oferecesse cada manhã o sacrifício, o Sol não se levantaria. (SB.II, 3,1,5 Apud RICOEUR, 1975, p.75).

De acordo com panikkar, (1975), a unidade de tempo só foi prolongada para o ano, quando mais tarde, o sacrifício foi incorporado de modo mais elaborado pela construção do

⁴⁰ Atributo de uma consciência própria da dádiva ou *hau* - espírito das coisas, em particular, da floresta e dos animais de caça que ela contém, que acompanha aquele ou aquilo a que é transmitido, numa intenção voltada à própria natureza (MAUSS, 2003, p.197).

⁴¹ L. Silburn. *Instant et cause*, p.43. Paris, Vrin, 1955 Apud Ricoeur (1975, p.75).

altar do fogo, com os *Brâmanas*. Mas, o autor afirma que, mesmo com a mudança, o sacrifício permanece como fundamento da construção temporal. A constelação da garça, que é o marco inicial da construção do calendário Desâna, marcando o começo do ano, surge do sacrifício da garça nos primeiros dias de vida dos *Pamurĩ Mahsá* - gente da transformação. E todos os mitos de origem das constelações do calendário Desâna fazem referência a um sacrifício que é lembrado com o surgimento da constelação no céu.

2.1.3 Ecosofia: o xamanismo como filosofia da natureza

Utilizaremos o termo ecosofia ARHEM, (1981) para pensarmos o calendário Desâna no Tupé, analisando as variáveis do seu uso tradicional, tal qual se mantém até os dias atuais, no campo do saber biodiverso, contido nos ciclos de conhecimento do calendário Desâna, que são mantidos pela família. Mais especificamente nos ritos, identificamos alguns aspectos variáveis, no campo da sociodiversidade cultural observável, primordialmente, nos modelos socioespaciais praticados no núcleo indígena da comunidade do Tupé, e na maneira como se relacionam com o espaço-tempo de vivência da mitologia Desâna, hoje.

O termo, introduzido por Naess (1981), *Apud* Arhem (1981) refere-se a uma filosofia da natureza investida de valor normativo, “conhecimento ecológico convertido em crença”. Arhem o utiliza sugerindo-o por analogia ao entendimento do cosmos, segundo a visão de mundo Makuna (Pirá-Paraná, Colômbia). De forma particular, o autor afirma que a ecosofia se relaciona com uma classe mais ampla de ecosofias "xamânicas", que compartilhem com ela suas qualidades transformacionais e perspectivas.

Ao utilizar-se do termo, Arhem o relaciona com as idéias que os ameríndios têm sobre a natureza, atribuindo a elas uma atitude moralmente carregada de natureza, que informa e orienta as suas práticas de gestão de recursos, no que chama de *sistema regulador de integralidade cósmica*, o qual se origina no contexto original de um habitat Tukâno, no sentido ecosófico que, segundo ele, contém: a floresta, as montanhas e rios e as criaturas que habitam, homens, animais e "espíritos".

O autor afirma que, neste sistema, idéias, valores e práticas integradas conceitualizam os animais em consonância com os homens. Os Makuna acreditam que o que os homens fazem neste mundo, os animais fazem no seu: *formam comunidades estruturadas alinhadas com as comunidades dos homens*.

Peixes e caças tem seus "pais" e "capitães". Os animais têm suas casas e têm os "donos de malocas", tem suas "malocas de dança", "malocas de nascimento" e "malocas de despertar". Tem especialistas rituais como os homens: os xamãs, cantores, dançarinos e os trabalhadores (servos). Comunidades animais são definidas no espaço, têm territórios conhecidos e nomeados ao longo do rio se selva, simbolicamente associados a seus lugares de nascimento. Os animais têm "cultura", bens materiais particulares, instrumentos domésticos e rituais semelhantes aos dos homens - seus próprios costumes e conhecimentos. (ARHEM, 1981: p.19).

Arhem assinala que uma essência espiritual é compartilhada por homens e animais, os quais são formadores de uma espécie de comunidade-mãe, com poderes férteis, localizados nas malocas de nascimento dos homens, peixes e animais de caça - sobre os quais se desenham todas as formas de vida. Os desenhos Desâna, como as representações do céu, vistas a olho nu, no calendário astronômico, fazem referência a inter-relação dessas diferentes formas de vida. Reichel-Dolmatoff (1971) afirma que os Desâna estão em constante preocupação com a sexualidade do cosmos e da biosfera e Hugh Jones (1979) afirma que a vitalidade é simbolicamente representada nos poderes férteis das malocas de nascimento. Segundo a autora, todas as malocas são de nascimento e o próprio nascimento é uma representação do ponto para onde convergem os aspectos masculino e feminino da energia, no espaço circulante da maloca. Representadas como fluxos dessa energia estruturante, as malocas são a representação do microcosmo, ou universo, o espaço onde os fluxos e refluxos da circulação da energia vital do universo se convertem em ação do masculino e do feminino, em seus diferentes aspectos. Por isso ela cumpre uma função orgânica importante, podendo ser representada também como intestino ou útero.

Arhem (1981) descreve as diferentes classes de seres vivos como constituintes de mundos distintos, caracterizados por suas próprias formas e características particulares, mas, animados por uma essência espiritual que flui livremente entre estes mundos, animando as diferentes formas de vida; a noção de energia vital, essência espiritual, *chi* ou *ki*, entre os chineses, é representada pelos aspectos masculino *Yang* e feminino *Yin* da energia, e tem seu correspondente Desâna, representado no espaço da maloca: 1) em seu aspecto masculino, pela Cobra-Grande, símbolo da ancestralidade e espiritualidade maior Desâna, relacionada ao poder xamânico e fecundador do Sol primordial, o qual penetra a maloca pelo lado Leste, através da Sucuri ancestral, que se confunde com o rio e com a viagem xamânica de volta ao antepassado mítico, irmão maior da criação do Universo; e 2) em seu aspecto feminino, pela mandioca Hugh-Jones, (1979), ou pelo jardim de mandioca, localizado do lado Oeste da maloca, de onde provem a energia nutridora, feminina de alimentação material da Maloca.

Os fluxos e refluxos destas energias são compreendidos como energia geradora da própria maloca enquanto tal, e das suas representações: como intestino, nos procesos de geração e circulação da energia, na organização social e a subsistência; e, como útero, quando os fluxos e refluxos da energia masculina e feminina convergem para a reprodução de novos seres, entes recém-nascidos, no Centro da Maloca. Esse todo é inter-relacionado a partir de uma essência espiritual interna (ARHEM, 1981).

Sobre os aspectos masculino e feminino da energia, Dolmatoff (1971) afirma que o Sol e a Lua, para os Desâna, eram irmãos gêmeos, cada um representando um aspecto da energia sexual, o Sol, a sublime fertilidade e, a Lua, a sexualidade carnal. De acordo com a tradição dessa etnia, o Criador do Universo era o Sol, pai de *Abe*. A Lua, *Nyamí Abé* ou Sol noturno, era a parte negativa do Sol. O Sol é concebido como pai Primordial, de aspecto positivo e masculino.

A fim de orientar e proteger a sua criação, o Sol deu seu poder de personificação divina a vários seres, cada um responsável por determinadas funções no desenvolvimento da vida humana. Entre estes seres, há os *ëmekori-mahsá* (também no singular: *ëmëkori-mahsë*), os *diroá mahsá*, *vihó-mahsë* – ligados ao dia e os *nyamiri mahsá* (pessoas da noite). (DOLMATOFF, 1971, p. 76).

O principio masculino, segundo o autor, é entre os Desâna, considerado beneficente e representado pela cor branca, representando a “gente do dia”⁴². *Ëmekori-mahsá* é um exemplo de corpo celeste, entre os Desâna. Seu nome sugere uma sequência temporal que expressa à passagem do tempo e das gerações humanas, ou o lapso de tempo da vida de um indivíduo. São divindades astrais, protetores especiais de cerimônias e encontros. A onça-pintada é, segundo Domatoff, um ser mítico criado pelo Sol, para ser seu principal representante na terra, um representante menos remoto que os *ëmëkori-mahsá*, pois está sempre presente e visível. “Um poder de fertilização é especialmente atribuído à onça”.

A onça criada pelo Sol é muito grande e está situada acima da natureza, dominando a fecundidade. Quando o Sol procria com seu poder, assim a onça-pintada é procriada, vestida com sua cor amarela. (...) a onça é um animal fático que toma o lugar do Sol, representa a energia fecundante. (DOLMATOFF, 1971, p. 78).

A dominação do homem sobre a mulher é comparada à dominação da onça-pintada sobre o homem. “Assim a natureza foi dominada pelo Sol na Criação”. Onde se entende que a dominação da mulher e da natureza pode ter uma conexão. A noção de geração e alimentação

⁴² Segundo *Kísibi-Kumu*, este é o significado do termo Desâna, *Ser Humano do Dia*. (Conversa pessoal, 2010).

dos aspectos masculino e feminino da energia ancestral, no entanto, nos remete a uma realidade ontológica, a qual segundo outro traço característico ameríndio, exposto por Arhem (1981) sobre a visão de mundo Makuna, se estende atodos os reinos da natureza. O autor denomina de *qualidade perspectivaa* capacidade de ver o mundo desde o ponto de vista de diferentes "videntes".

Em tal visão do mundo são típicas proposições como: "o que para nós outros aparece como... para eles é..." e "o que para eles aparece... para nós outros é...". São exemplos do texto afirmações acerca dos abutres e das antas: para os abutres, os corpos podres e cheios de vermes, são rios cheios de peixes; o que os abutres vêem como peixes, nós outros vemos como vermes; para nós outros parece que as antas bebem água, mas para elas é *chicha*, ou sucos de frutas da colheita; o que para nós outros parece lama salgada, para as antas é uma formosa e grande maloca pintada. (ARHEM, 1981, p.23)

Cardoso (2007), também vai afirmar, sobre os Tukâno, que é impossível deixar de considerar que a sua interpretação e criação de modelos de comportamento da natureza levam em conta elementos tidos por nós como pertencentes ao universo mítico.

Estabelecem relação entre tudo que está na natureza, onde estrelas podem se transformar em aves, que podem se transformar em peixes. Os pássaros *Aña Bubkurã*, *Yai Bubkurã* são exemplos dessa transformação que liga estrelas, pássaros e peixes, em narrativas míticas sobre a Via Láctea. (CARDOSO, 2007, p.257).

A visão de mundo Makuna, transformacional e perspectiva, descrita por Arhem (1981), pode ser relacionada ao poder xamânico fecundador, descrito por Dolmatoff (1971), e também à noção de retro-alimentação do universo, no espaço-tempo rio da terra, descrita por Hugh-Jones (1979). Conclui-se que, para os ameríndios, não é privilégio do homem o fluxo da energia circundante que perpassa o cosmos, em suas abóbadas celeste e do submundo do rio. E não existe uma única representação deste fluxo. O importante mesmo, como afirma Regis Fontes Vaz (Mirupu), filho de Kísibi-Kumũ, é que são quatro os pontos cardeais, Norte, Sul, Leste, Oeste e que eles localizam o que está acima da superfície da terra, o que está abaixo, a Leste e a Oeste, no fluxo horizontal e, na maloca, representam os portais de entrada e saída destes fluxos. Como portal de fluxo e refluxo da energia orgânicamente organizada, a maloca é a representação do universo, e está presente em todos os reinos onde existe vida, entre animais, plantas, e pedras.

O cosmos é assim descrito, de modo transformacional e perspectivo, sendo constituído por uma série de formas de mundo separadas, todas as quais transformações de um a outro. Diferentes classes de seres vivos são "gente" vestida com distintas "peles"; seu ser interior pode tomar variadas formas externas;

uma classe de ser, facilmente se converte em outra. E é perspectiva enquanto o mundo é percebido desde o ponto de vista de diferentes classes de seres viventes que o habitam; não existe uma única representação do mundo correta ou verdadeira; há várias. Uma concepção humanamente centrada da realidade é uma entre muitas, todas as quais são reconhecidas por gente sábia. (ARHEM, 1981, p. 23).

Ao colocar o cosmos em perspectiva, Arhem amplia sua percepção sobre os pontos de vista de diferentes classes de seres viventes que o habitam. Interessa-nos, sobretudo, quanto aos resultados de sua teoria que, embora como ele afirme, não sejam novas, nem únicas suas conclusões, que antes de mais, versam sobre linhas gerais da visão ecológica do mundo Tukâno, que apesar de ele mesmo não citar, vão convergir com o modelo esquematizado por Hugh-Jones, quando afirma que:

A invariável mensagem mais geral dos estudos sobre a eco-cosmologia Tukâno, inclui a reiteração de um artigo de mérito: que as idéias cosmológicas são inseparáveis da prática econômica. As pessoas Tukâno têm determinadas concepções de natureza, que andam de mãos dadas com um sistema especial (tradicional) e a gestão eficiente dos recursos. (ARHEM, 1981, p.23).

E também que, para o autor, esta visão de mundo que vê homens e animais aparentados, em espírito e substância, e todo o cosmos como uma grande comunidade ordenada pelos mesmos princípios da sociedade humana, necessariamente produz um sistema de modo de uso de recursos em interação com a natureza, bem diferente daquele em que o homem é definido como um ser radicalmente diferente e superior a todos os outros seres vivos.

Alguns estudos sugerem a expressão multinaturalismo em contraposição à expressão multiculturalismo para designar os contrastes do pensamento ameríndio em relação às cosmologias modernas. Viveiros de Castro (1996) afirma que estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância; a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados. A concepção ameríndia, de maneira oposta, se apoia na unidade do espírito e na diversidade dos corpos. A "cultura" sendo a forma do universal, e a "natureza" ou objeto, a forma do particular. Uma das particularidades das cosmologias ameríndias são os contextos relacionais ou as perspectivas móveis - os pontos de vista - que são ressaltados, ao invés de fixarem-se, no dizer do autor, em "províncias ontológicas", quanto ao conteúdo das categorias de Natureza e Cultura.

Esta perspectiva pode ser entendida em termos de uma teoria indígena, segundo a qual o modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo –

deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, e até mesmo objetos e artefatos é fundamentalmente diferente do modo como esses seres os vêem e se vêem (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Assim, fica evidente que os animais são gente, ou se vêem como pessoas. “A forma manifesta de cada espécie é como afirma, um ‘mero envelope’, uma roupa a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs”. A distinção essencial, segundo o autor, é a adoção de um antropomorfismo de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. Riviere, (1995 *Apud* Viveiros de Castro, 1996) também se refere a um mundo altamente transformacional proposto pelas cosmologias ameríndias.

Há, para Arhem, uma lição Makuna que o mundo industrializado e secularizado, está por aprender: que o conhecimento ecológico deve ser investido de valor moral e poder emocional para motivar a ação social e guiar o comportamento econômico;

O conhecimento deve chegar a formar parte de um modo de vida. O homem industrial necessita para si de uma ecosofia que proteja os recursos básicos dos quais depende, e que assegure a sua sobrevivência e de todas las formas de vida na terra. (ARHEM,1981, p.25).

2.1.4 O xamanismo Tukâno

Os *yaiwa* - como são denominados os pajés no alto rio Negro - são também xamãs, termo mais utilizado em antropologia, que tem origem na Sibéria (Tungúsia), referindo-se àquele que realiza viagens pelo mundo dos espíritos. Eliade (2002), afirma que são caracterizados pelo domínio do fogo, a ascensão dos céus, a descida do inferno, o vôo mágico e o transe⁴³. O xamanismo amazônico é definido por Viveiros de Castro (2000 *Apud* Franco de Sá, 2010), como a habilidade de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar a relação entre estas e os humanos. O pajé ou *yaiwa* é alguém que adentra dimensões do cosmos, atuando como interlocutor entre o mundo dos seres sobrenaturais e o dos seres humanos.

⁴³ A alteração dos estados de consciência entre os xamãs siberianos acontece através dos toques do tambor. No entanto, no alto rio Negro, para obtenção de alteração nos estados de consciência, são utilizadas substâncias tais como *Kahpi* e paricá. O enteógeno *Kahpi* é uma bebida preparada com o cipó denominado Mariri (*banisteriopsis caapi*) e folhas da planta Chacrona (*psychotria viridis*), utilizado pelos índios do alto rio Negro para acesso a outras dimensões do cosmos. O paricá é um psicoativo retirado de um cipó ou feito a partir de plantas diversas e utilizado pelos pajés para proporcionar visão espiritual (FRANCO DE SÁ, 2010).

Cunha, (1998, *Apud* Labate, 2004, p.93), aborda o xamanismo em termos de uma rede de relações e estruturas e situa a figura do xamã de modo diferenciado, fazendo alusão à sua representatividade, ele mesmo como um portal de comunicação entre mundos, sendo ele uma via de contato com o desconhecido, o novo. A autora afirma que, nesta rede, cada sujeito ocupa uma posição relativa, com determinado ponto de vista particular. O xamã, segundo ela, é aquele que é capaz de ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem: em outras palavras, reunir em si mais de um ponto de vista, totalizando os pontos de vistas particulares (locais).

O xamã busca uma passagem entre códigos de mundos distintos. Constrói assim uma nova síntese, uma linguagem que oferece uma nova maneira de estabelecer a relação entre os níveis e os códigos, permitindo que o novo penetre no mundo. Dessa forma, de acordo com a autora, os xamãs realizam o ofício de tradutores, de geógrafos, decifradores de mundos alternativos, encarnando o projeto da junção do local e do global. (CUNHA, *Apud* LABATE, 2004, p.94).

A figura do *yaiwa* ou *kumuã*, representada no Tupé, por Kísibi-Kumu, Raimundo Vaz, está presente como elemento estruturador do grupo, no qual ele exerce a função de pajé, tanto como chefe do grupo familiar, quanto como conhecedor supremo da cultura tradicional Desâna, que promove práticas de cura, no contexto da sua cultura. Ele faz referência às cinco casas de rezas tradicionais, por onde passam os Desâna, em sua viagem pela barriga da cobra-canoa, durante a sua transformação em seres humanos, quando os *UmurĩMahsã* - Gente do Universo - passam a se chamar *Pumerĩ Mahsã* - Gente da Transformação. As casas de reza tradicional correspondem a diferentes dimensões do universo que são acessadas na Maloca com o *Kahpi*⁴⁴, a música e a reza tradicional. Estas dimensões estão relacionadas a aspectos do sagrado, nesta cultura.

2.1.5 O sagrado neste contexto

Tanto o *Kahpi*, como a maloca, a música ou a reza são veículos de acesso às dimensões do cosmos onde se acessa, através destes elementos, o sagrado de modo *continuum*. Eliade (1992) argumenta que o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade de uma ordem inteiramente diferente da das realidades naturais. Segundo ele, a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem, mediante termos tirados desta mesma experiência natural. O termo hierofania, é indicado pelo autor, com seu

conteúdo etimológico, como: *-algo de sagrado se nos mostra*. O termo traz em si o que denomina de dialética das hierofanias: a separação radical entre o sagrado e o profano, a ruptura com o real produzida por esta separação. Um objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore podem se constituir como manifestação do sagrado.

Em nossa análise, vamos tratar este “ato misterioso” – a manifestação de algo de *ordem diferente* - de uma realidade que não pertence ao nosso mundo - em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo *natural* Eliade, (2002), de modo convergente com a idéia de contextos relacionais de Viveiros de Castro (1996), a noção de perspectivas móveis (Hugh-Jones, 1979) e pontos de vista (Arhem, 1981), propostas pelas cosmologias ameríndias, as quais recombina e dessubstancializam as categorias Natureza e Cultura, aproximando-se da concepção de multinaturalismo, segundo a qual, contrárias ao multiculturalismo – unicidade da natureza e multiplicidade das culturas - as cosmologias ameríndias vivenciam uma unidade do espírito (cultura) e diversidade dos corpos.

Assim, vamos propor que a noção de sagrado proposta por Eliade, é convergente com a crítica etnológica sobre a distinção clássica entre natureza e cultura, a qual, segundo Viveiros de Castro, não pode ser usada para descrever domínios internos a cosmologias não-ocidentais.

2.1.6 O mito como limite: imaginário e território

Sobre o mito, definido por Eliade (2002) como tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar, interessa, sobretudo, como ele mesmo esclarece, “captar o sentido das estranhas formas de conduta e compreender a causa e a justificação de excessos. Compreendê-las equivale a reconhecê-las como fenômenos humanos, fenômenos de cultura, criação do espírito”. O autor faz referência clara à linguagem e ao comportamento, ao falar sobre “formas de conduta” e “modelo exemplar”. Para Eliade, o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.

O mito conta uma estória sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças à façanha dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. (ELIADE, 2002, p.11).

⁴⁴A vinha torcendo o *Yagé*, o *Kana* ramificado como cordões umbilicais, que são concebidos todos como “caminhos” (*ma*), situados como fonte da vida e crescimento (HUGH-JONES, 1979).

Os mitos são para o autor, as descrições das diversas e, como ele mesmo destaca, às vezes, dramáticas irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no mundo. "A coisa a dizer sobre o mito é que ele se refere a realidades" (*idem*). Eliade diz mais, diz que se o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural, isso se deve às intervenções dos entes sobrenaturais.

O autor aponta todas as atividades humanas significativas como modelo exemplar, “o relato da *gesta* dos entes sobrenaturais e de seus poderes sagrados”: o mito, que nos remete ao princípio. Ao compararmos realidades míticas tão distintas como as citadas por Eliade, nas invocações dos teólogos e ritualistas hindus, ou entre os Arunta australianos, os Kai da Nova Guiné, os Navajo no México – com os Desâna, do rio Negro, vemos exatamente que, como ele observa, em todos se repete a resposta sobre por que celebram determinada cerimônia? “*Porque assim fizeram os deuses*”, “*assim foi transmitido pelos avós*”, “*assim fez o povo santo da primeira vez*”, “*assim fizeram os ancestrais*”, “*assim foi transmitido desde o início da criação da terra*”.

Eliade define como a principal função do mito a de revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas como: alimentação, casamento, trabalho, etc. O mito ensina as “histórias” primordiais que constituem o homem primordialmente, assim como a tudo que se relaciona com sua existência e com o seu próprio modo de existir no Cosmo e o afeta diretamente (ELIADE, 2002).

Sobre a diferença entre mito e história, Eliade afirma que, embora o homem moderno se considere constituído pela história, e o homem das sociedades arcaicas se proclame resultado de um certo número de eventos míticos - que se passaram nos tempos míticos e constituem histórias sagradas, com personagens que não são humanos, mas entes sobrenaturais - “o primeiro não se sente obrigado a conhecê-la em sua totalidade, o homem das sociedades arcaicas é obrigado não somente a rememorar a história mítica de sua tribo, mas também a reatualizá-la periodicamente em grande parte”.

De mãos dadas com a história, a palavra é, para Ricoeur (1975), o elemento fundador da diversidade das culturas. As formas de discurso (hino, crônica, epopéia, poesia didática, tragédia e lirismo), em várias culturas, trazem implícitas ou explícitas, em suas narrativas, as concepções do tempo ligadas ao surgimento da palavra – como é o caso das escrituras. Ricoeur vai afirmar que as escrituras (narrativas) criam, em benefício de um discurso fundador, o conjunto das experiências, dos comportamentos e das interpretações que constituem o que denomina “vivido singular” dessa cultura. O autor afirma a concepção de

“tempo histórico” e o próprio nascimento dessa “dimensão histórica” como categorias da modernidade. Sua proposta é aproximarmo-nos mais desta gênese conceitual opondo ao mito essa conquista do histórico.

Disso resulta que a singularidade de uma cultura tem a ver com a maneira como essa dimensão histórica ocorre na linguagem. Para perceber-lhe o sentido, Ricoeur (1975) afirma ser essencial passar pela exegese de uma *narrativa*. A narrativa bíblica da Criação, por exemplo, ele cita: “inclui simultaneamente dois nascimentos: o do Cosmo e o do Tempo”, de um modo que um princípio foi estabelecido, oposto ao mito, “num princípio, o tempo se pôs em movimento e, depois, a história avança irresistivelmente”. O sentido do evento (do tempo e da história), afirma Ricoeur, é que ele “abre todos os caminhos” e *adialética da narrativa* é que ela encerra em si mesma uma hermenêutica (perspectiva dialógica) do mito e da história: “todos os caminhos são abertos e se prolongam e se refletem nas narrativas que relatam a vida de homens cuja tarefa essencial consiste em manter a estrada aberta” (*idem*). Assim, o ‘vivido histórico’ de Ricoeur ou o sentido prospectivo que dela (história) resulta, “revela a oscilação constante entre as mãos dos parceiros que, bíblicamente, são reconhecidamente Deus e o Homem: eterna improvisação, ameaça do caos” (KAGAME, *in* RICOEUR 1975).

As narrativas da Criação e do calendário Desâna exprimem igualmente uma concepção do Cosmos e do Tempo. Narrativas das quais nos aproximamos pela ideologia calcada nos saberes e na diversidade dos processos culturais e ecológicos, envolvidos na maneira como esses saberes atuam de modo local e atual no Tupé, e influenciamnos objetivos e tomadas de decisões locais. Todo conhecimento Desâna, memorializado por Kísibi-Kumu é oriundo das narrativas míticas, às quais ele afirma acessar com o *Kahpi* e a casa-de reza tradicional. Este conhecimento que acessa em sua memória arquetípica, pode ser situado como parte do seu imaginário. Gilbert Durand (1988) define o termo como conjunto das imagens não gratuitas e das relações de imagens que constituem o capital inconsciente e pensado do ser humano. Entende este capital como formado pelo domínio do arquetipal – ou das variâncias e universais do comportamento do gênero humano – e pelo domínio do ideográfico ou das variações e modulações do comportamento do homem, localizado em contextos culturais específicos ou em unidades grupais.

Para o autor, em outras palavras, o imaginário é o conjunto de imagens e relações de imagens produzidas pelo homem, a partir, de um lado, de formas tanto quanto possível universais e invariantes e que, segundo o autor, derivam de sua inserção física e comportamental, no mundo – e de outro, de formas geradas em contextos particulares historicamente determináveis.

No caso Desâna do Tupé, começamos pela pergunta: seria o *kumu* Raimundo Vaz, um homem moderno ou arcaico? Ele se observa vivendo um tempo moderno e vê com clareza uma divisão rítmica no tempo que, como afirma: “está mudado, é tudo diferente agora”. Mas, mesmo que até a natureza não corresponda, atualmente, aos ciclos de conhecimento do calendário astronômico, tal qual no tempo antigo, a partir das hierofanias, ele afirma ter contato com realidades manifestas – figuras ou forças – que não pertencem a este mundo e que são, no dizer de Eliade, percepções de presenças trans-humanas.

Propomos o mito como limite numa tentativa de análise do uso atual do calendário ritual Desâna, no Tupé, partindo da perspectiva de análise de Renato Ortiz (2000) sobre a modernidade-mundo como processo de desterritorialização, sugerindo uma análise do ponto de vista de uma reterritorialização do grupo, através do instrumental teórico do estudo do chamanismo e das categorias do sagrado propostas por Mircea Eliade. Analisamos a comunidade translocalizada, situada em seu processo de inserção na modernidade-mundo, do ponto de vista da sua atividade de sobrevivência no Tupé, e da sua inserção em área demarcada pelo governo brasileiro, no âmbito do Projeto Reserva da Biosfera, executado a nível mundial. No campo da sacralidade, como condição de reterritorialização, utilizamos uma análise dos ritos como o *Gapiwayá*, que acompanha o uso da medicina sagrada *Kahpi*⁴⁵ e a dança intitulada *Maari Mahãri BayaKamuri* (canto/dança dos caminhos) e o rito *Dabucuri Miriá Porá* – rito das flautas sagradas, dos quais Kísibi-Kumu extraiu a síntese demonstrativa que apresenta aos turistas, no Tupé.

Nossa proposta é que seja cabível uma análise sobre os Desâna no Tupé, do ponto de vista de uma reterritorialização afirmada no sagrado como “um outro território” e uma perspectiva de reterritorialização, como propõe Renato Ortiz (2000), supondo que possa haver um ponto de intersecção da análise da territorialidade espaço-temporal com a ruptura do real, proposta por Eliade (1968), de certo modo, atemporal, mas que resulta da vivência de uma outra dimensão de realidade concreta, extra-comum, xamânica, que possibilita sempre uma re-vivência da modernidade-mundo apenas como mais uma possibilidade de existência.

O contexto socioambiental vivenciado, no Tupé, nos sugere que a comunidade vivencia o conceito de modernidade-mundo de Renato Ortiz (2000). Nela há o entrecruzamento de linhas de força de interface global, junto à ressignificação do calendário ritual, no contexto dos programas de turismo e etnoconservação, dado que a RDS está inserida no contexto do projeto de turismo e etnoconservação do baixo rio Negro, no âmbito do

⁴⁵ Enteógeno – que possibilita uma vivência de Deus

Corredor Central da Amazônia (CCA) - Reserva da Biosfera (UNESCO), tendo como gestores a Cooperação Técnica Alemã (GTZ), o Banco Mundial, a União Européia, o Governo Brasileiro, nacional, estadual e municipal.

Segundo o autor, a mundialização da cultura inclui aspectos materiais, simbólicos e ideológicos elencados a partir da participação num universo transglóssico, onde forças diversas o constituem e o atravessam, com representação do global, do nacional e do local. Assim, vamos tomar a situação da comunidade Desâna, como exemplo de comunidade que vivencia uma condição de mundialização transversal - simultaneidade das esferas global, nacional e local; condição de saber local - calendário demonstrativo de ritos, no contexto turístico e global e sistema de trocas próprio (*dabucuri*), no contexto familiar local; de “situação transglóssica”, onde a comunidade faz uso do português no âmbito da demanda nacional, do Desâna no âmbito da comunicação local, e do inglês no âmbito da comunicação global, via internet e no contato com os turistas estrangeiros.

Os aspectos socioculturais e econômicos que se fazem presentes, de algum modo, nesta análise, não suplantam os aspectos transhistóricos⁴⁶ Eliade, (1968), que perpassam a realidade comum: saberes tradicionais empregados não só no campo da sobrevivência familiar, mas também no campo de uma reterritorialização a partir dos elementos sagrados, no contexto atual de vivência do calendário de ritos Desâna. Um fato importante a ser ressaltado é que todo o trabalho Desâna, na RDS, se contextualiza no reavivamento da memória mítica do grupo e na reatualização ou reavivamento dos ritos da etnia, ainda que de modo demonstrativo, no âmbito dos programas de etnoconservação e turismo.

Para citar um exemplo, próximo das práticas e conhecimentos Desâna, que pode nos fazer entender o que representa essa reatualização, há um relato de Eliade, no Timor, que afirma o conhecimento mítico como um “conhecimento” de ordem “esotérica”, pois que é acompanhado de um poder mágico-religioso:

Quando germina um arrozal, em Timor, dirige-se ao campo alguém que conhece as tradições míticas referentes ao arroz. Ele passa a noite na cabana de plantação, recitando as histórias que explicam como o homem veio a possuir arroz (mito de origem). Recitando o mito de origem, obriga-se o arroz a crescer belo, vigoroso e abundante como era quando apareceu pela primeira vez, não com o fim de ‘instruí-lo’, mas de lembrar ao arroz o modo como foi criado. Ele o *força magicamente a retornar à origem*, isto é, a reiterar sua criação exemplar. (ELIADE, 2000, p.19).

⁴⁶ Relacionados a fenômenos originários, que pertencem ao homem como tal, em sua integridade e não como ser histórico: são testemunhas destes fenômenos, os sonhos de ascensão e as visões e imagens de ascensão, que se encontra em todas as partes no mundo, fora de todo condicionamento histórico ou de outra classe. Todos estes sonhos, estes mitos, e estas nostalgias, que tem por tema central a ascensão, o vôo, não se encontram resolvidos por meio de uma explicação psicológica. Sempre subsiste um núcleo que não é possível explicar, e isto que não é possível explicar-se é o que nos revela quicã a verdadeira situação do homem, no Cosmos, situação que, como jamais deixaremos de repeti-lo, não é unicamente “histórica” (ELIADE, 1968, p.12).

Como imagem primordial, a noção do mito como limite que queremos propor, para tratar do fator territorialidade, entre os Desâna no Tupé, se aproxima da definição de arquétipo. A forma arquetípica ou imagem primordial é fornecida pelo inconsciente e é uma forma vazia que se torna sensível à consciência (BADIA, 1993; DURAND, 1988; JUNG, 1991). A irrupção e afirmação do sagrado como reterritorialidade, no caso do reavivamento da cultura Desâna, no Tupé, é tratada por nós, como ponto de passagem entre a vivência de uma modernidade-mundo, que perpassa a sobrevivência do grupo e seu limite, o mito, memorializado, como caminho e estrutura de “eterno retorno” às origens. Essa passagem se dá sob o auspício do seu xamanismo indígena, em atividades locais ou em viagens onde são consumidos aspectos da cultura portadores dos saberes ancestrais.

2.1.7 O turismo e a etnoconservação indígena no Tupé

São muitas as problemáticas que envolvem o tema do turismo no âmbito da etnoconservação. A idéia de autenticidade no campo do turismo é, embora haja outras, uma das problemáticas que mais são discutidas, no campo do turismo indígena. Alguns autores vêem as atividades como “encenadas”, como é o caso de MacCannell (1976) e Van Den Bergue (1994) Burns (2002) *Apud* Fortunato e Silva (2011). O último afirma que “a presença de turistas introduz uma nova dimensão aos sistemas preexistentes de relações étnicas” - com o que concorda Béksta (Conversa pessoal, 2011) - para ele, o turismo elimina a possibilidade de uma experiência cultural autêntica. Cohen (1988) *Apud* Fortunato & Silva (*idem*), faz uma crítica a esta visão de que o turismo envolve atividades encenadas, afirmando que qualquer vivência cultural implicaria “encenação”. O autor coloca que existem diferentes formas de experiência turística, sendo a questão da “autenticidade” não um fenômeno em si, mas uma construção social que pode ser negociada.

Conforme Becker, (1996) *Apud* Ferreira, (2008) o meio técnico, científico informacional contribui muito para o avanço do turismo como vetor econômico, outra problemática. A venda de paisagens, da imagem dos lugares através de redes, que permitem a articulação entre o local e o espaço transnacional teve, a partir deste avanço, um crescimento acelerado. É de Becker a afirmativa que diz que o turismo como fator econômico de desenvolvimento, tem sua face capitalista de reafirmação da natureza e da cultura como mercadorias em capital.

Milton Santos (1997) *Apud* Ferreira (2008) afirma que paisagens são arranjos e formas de um determinado momento, resultantes de processos passados ocorridos em estruturas

subjacentes que, ao refletirem a diversidade destas estruturas, revelam suas diferentes formas naturais e artificiais. Afirma também que a forma é o resultado de um fator social, o que significa dizer que, enquanto arranjo de formas, são dialeticamente, produtos e agentes do processo de produção do espaço. Para Santos, a paisagem é um arranjo de formas naturais, podendo ser definida como paisagem natural e de formas antrópicas que pode, de maneira simples, ser denominada paisagem cultural.

Ferreira (2008) entende como turismo de natureza o que utiliza o patrimônio natural como rios, fauna, flora, montanhas e vales, como atrativo principal e, nem sempre, de forma sustentável. O turismo ocupa lugar central entre as atividades produtivas desenvolvidas pela população indígena, na RDS do Tupé. De face capitalista, a atividade do turismo atua em intersecção com o viés ideológico convergente com o problema da monocultura da mente, levantado por Shiva (2002). Como fator de desenvolvimento, o turismo é apontado por Ferreira (2007), como uma atividade que permite uma articulação entre o local e o espaço transnacional, o que reforça sua capacidade de transformar a natureza e a cultura em mercadoria e capital.

As terminologias adotadas pelo Ministério do Turismo (2005) dividiram o turismo em Ecoturismo, Turismo Rural, Turismo de Aventura, Turismo Cultural, Turismo de Pesca, Turismo Náutico, Turismo Social, Turismo de Sol e Mar, Turismo de Negócios e Eventos e Turismo de Estudos e Intercâmbio e todas estas definições apontam para um único caminho de desenvolvimento: o do mercado. “O turismo é conceituado como atividade econômica e não mais como atividade social” (FERREIRA, 2007, p.35).

O turismo está inserido no contexto da internacionalização da economia no mundo ocidental. Segundo Ferreira (2008), isto foi intensificado a partir de 1945, com os investimentos feitos pelos Estados Unidos na Europa arrasada (Plano Marshall) e com a generalização do fordismo como sistema de produção, que trouxeram mercados de consumo de massa global, incrementando uma série de atividades, entre elas, o sistema bancário e o turismo. O meio técnico e científico também contribuiu muito para o avanço do turismo como vetor econômico (BECKER *Apud*, FERREIRA, 2008).

Boullón, (2002) *Apud* Ferreira, (2007) aponta para uma definição do turismo como não sendo uma indústria com ou sem chaminé e o situa como pertencente ao setor terciário, sendo uma consequência de um fenômeno social cujo ponto de partida é a existência de tempo livre e de sistemas de transporte (progresso da navegação, invenção da ferrovia, do automóvel e do avião) que resultaram em sua expansão, sendo denominado atualmente de rede ou sistema.

O turismo nasceu de uma realidade não teórica, mas prática e espontânea, na qual a iniciativa privada e, mais tarde o poder público, investiram em grande escala, em prol de resolver as necessidades dos viajantes e estabelecer serviços destinados a melhorar o conforto do turista, gerando um grande número de serviços destinados a melhorar e multiplicar as oportunidades de lazer, dando origem ao que (CASTELLS, 2002 *apud* Ferreira, 2007), chama de trama de relações que caracterizam seu funcionamento como sistema ou rede. (CASTELLS, 2002 *apud* FERREIRA, 2007, p.35)

Segundo a autora, o turismo, como fenômeno social que não é exatamente uma ciência, mas que é estudado por várias ciências das mais variadas áreas de conhecimento tem despertado interesse no sentido do esclarecimento dos critérios de categorização de suas definições, terminologias e linguagens, às quais possam ser úteis para o planejamento da atividade.

A definição de turismo adotada pelo Ministério do Turismo (2005, p.3 *Apud* FERREIRA, 2007), em documento preliminar não revisado, intitulado “Segmentação do Turismo. Conceitos” fundamenta-se na definição estabelecida pela Organização Mundial do Turismo, adotada oficialmente pelo Brasil: turismo é uma atividade econômica representada pelo conjunto de transações - compra e venda de serviços turísticos – efetuados entre os agentes econômicos do turismo, gerado pelo deslocamento voluntário e temporário de pessoas para fora dos limites da área ou região em que tem residência fixa, por quaisquer motivos, excetuando-se o de exercer alguma atividade remunerada no local que visita.

O documento define como tipos de turismo o Turismo Rural, de Aventura, Turismo Cultural e Turismo de Pesca. A noção de identidade e território norteiam o documento que define a atividade como contextualizada nos termos: atividades, práticas e tradições (agropecuária, pesca, esporte, manifestações culturais e manifestações de fé); aspectos e características territoriais (geográficas, históricas, arquitetônicas, urbanísticas e sociais); determinados serviços e infraestrutura (de saúde, de educação, de eventos, de hospedagem, de lazer). Historicamente, a partir daí, o turismo foi dividido pelo Ministério do Turismo em: Ecoturismo, Turismo Rural, Turismo de Aventura, Turismo Cultural, Turismo de Pesca, Turismo Náutico, Turismo Social, Turismo de Sol e Mar, Turismo de Negócios e Eventos e Turismo de Estudos e Intercâmbio. Contudo, afirma Ferreira (2007), tudo é definido a partir da oferta, consumo, mercado e demanda.

O turismo é definido como atividade econômica e não mais como atividade social, o que agrava os níveis de mercantilização da cultura e de impactos indesejáveis, especialmente quando o turismo é desenvolvido em comunidades tradicionais e indígenas, onde a preocupação com a cultura e a tradição é fundamental (BOULLÓN, DE LA TORRE E YAZIGI *Apud* FERREIRA, 2007, p.35).

Quanto ao conceito de patrimônio Zaniratu & Ribeiro, (2006) afirmam que, nos últimos anos, o conceito “patrimônio cultural” adquiriu um peso significativo no mundo ocidental. De um discurso patrimonial referido aos grandes monumentos artísticos do

passado, interpretados como fatos destacados de uma civilização, se avançou para uma concepção do patrimônio entendido como o conjunto dos bens culturais, referente às identidades coletivas. Múltiplas paisagens, arquiteturas, tradições, gastronomias, expressões de arte, documentos, sítios arqueológicos passaram a ser reconhecidos e valorizados pelas comunidades e organismos governamentais na esfera local, estadual, nacional ou internacional.

Segundo estes autores, os bens materiais e imateriais, tangíveis e intangíveis que compreendem o patrimônio cultural são considerados “manifestações ou testemunho significativo da cultura humana, reputados como imprescindíveis para a conformação da identidade cultural de um povo” (GONZALES-VARAS, 2003 *Apud* ZANIRATU & RIBEIRO, 2006 *Apud* FERREIRA, 2007). Tratando-se do patrimônio natural, há uma avaliação de que a salvaguarda dos recursos materiais e do conhecimento tradicional sobre os usos desses recursos é tida como essência para a garantia de uma vida digna para a população humana.

Segundo a autora, o estabelecimento de relações entre as transformações a respeito do que se entende por cultura e as modificações na categoria de patrimônio resultou na aplicação de regulações produzidas em escala internacional, por organismos multilaterais, em especial pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO e pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente, no que diz respeito às políticas de proteção do que se convencionou chamar de patrimônio cultural.

Zanirato & Ribeiro, (2006 *Apud* Ferreira, 2007) afirmam que a cidade tornou-se um nível específico da prática social na qual se vêem paisagens, arquiteturas, praças, ruas, formas de sociabilidade; não um lugar não homogêneo e articulado, mas antes um “mosaico muitas vezes sobreposto” que expressa tempos e modos diferenciados de viver. As mudanças no entendimento do conceito de história também são assinaladas por estes autores.

Com interesse antropológico centrado no homem e em sua existência, busca contemplar todos os atores sociais e todos os campos nos quais se expressa a atividade humana. A valorização dos aspectos para os quais se voltam a cultura de um povo: línguas, instrumentos de comunicação, relações sociais, ritos, cerimônias, comportamentos coletivos, sistemas de valores e crenças, passam a ser vistos como signos que definem as culturas e necessitam de salvaguarda. (FERREIRA, 2007).

A reformulação do conceito de patrimônio atribui valor cultural à dimensão simbólica que envolve a produção e a reprodução das culturas, expressas nos modos de uso dos bens. É a partir desta reformulação que realidades como a Desâna, no Tupé, podem ser revistas como

ponto de partida para a ressignificação dos ciclos de conhecimento do seu calendário biodiverso.

2.1.8 Calendário indígena e etnoconservação no Tupé

O problema que a pesquisa se propõe a investigar, a ressignificação do calendário de ritos entre os Desâna, no Tupé, no contexto no qual estão inseridos, ou como agenciadores, em alguma medida, das relações de turismo com as quais convivem diariamente, na aldeia, em sua casa-de-reza, e na floresta; ou como agenciados de guias e agências de turismo que estendem seus pacotes à visitação na aldeia - o que ocorre de maneira mais intensiva é referente à pergunta: os Desâna, no Tupé, podem res- significar-se culturalmente no sentido de afirmarem uma reterritorialização no campo da cultura, onde se estabeleceram numa atividade-base focada no espaço-tempo da maloca, ou estão inseridos tanto no processo de desterritorialização vigente no atual Zoneamento Ecológico-Econômico da Amazônia, junto a mecanismos de interface global, quanto no processo da sua própria desterritorialização enquanto etnia transmigrada do alto rio Negro, seu lugar de origem, desenvolvendo atividades exógenas, tais como comércio ou garimpo e até o turismo, em algum sentido, já que, mesmo estando espacializado na casa-de-reza é realizado fora do espaço-tempo da cosmologia Desâna propriamente dita, atuando sob uma plataforma de modernidade, com seu cotidiano voltado para um “tempo branco”, como diz o Sr. Raimundo Vaz, e tudo que lhe é próprio: uso do transporte urbano, dos supermercados, da telefonia e da internet, por exemplo.

A princípio, nossa hipótese é de que uma reterritorialização cultural da sua vida tradicional na floresta, dentro da RDS, mesmo inseridos numa plataforma de globalização e gestão tripartite entre os poderes executivo, estadual e municipal, com a parceria técnica da cooperação internacional, numa região muito próxima do centro urbano de Manaus, pode ser afirmada, a partir da ressignificação de elementos estruturais da sua cultura tradicional Desâna. GIDDENS (1990,1991) *Apud* LABATE (2004) afirma que:

No capitalismo desorganizado, com a circulação de sujeitos e objetos em escala cada vez maiores, o tempo e o espaço são progressivamente esvaziados, desencaixados de seu conteúdo concreto. Isso significa que o tempo se reduz a uma série de eventos contingentes, desconectados; as culturas são desterritorializadas; os sujeitos despojados de sua afetividade e os objetos de seu conteúdo simbólico e material. Com a crescente importância das imagens, **o outro** (etnias, nacionalidades) está progressivamente se mediatizando, isto é, cada vez mais sendo (re) construído através das imagens e como mercadoria. A natureza, por sua vez, passa a receber valor e atenção crescentes, tornando-se cada vez mais um dos meros “artefatos da escolha do consumidor”. Isto é o gigantesco consumismo global transforma a natureza em apenas uma dentre outras possibilidades de escolha de consumo. (LASH e URRY, 1994, p.227 *Apud* LABATE, 2004).

Para abordarmos o tema, teremos que recorrer aos autores que fazem referência não só aos fundamentos do conceito de turismo, como de cultura, território, territorialidades e planejamento do turismo. Há vários problemas no campo da concepção de terminologias adequadas às categorizações do turismo, e especialmente do turismo indígena. Ferreira (2007) aponta dificuldades existentes no planejamento da atividade turística pelos povos indígenas e em terras indígenas, referentes à ausência de clareza em determinadas terminologias tais como: turismo de natureza, turismo cultural, turismo indígena, etnoturismo, turismo étnico e ecoturismo indígena. Retomar os conceitos de *patrimônio natural e cultural* e de *paisagem natural e cultural* é, segundo a autora, didaticamente importante para distinguirmos os três segmentos de turismo de onde derivam outras terminologias: turismo de natureza, cultural e ecoturismo. O esquema usado por Ferreira (2007) revela o fator utilizado, para além das categorias, como tipo de atrativo motivador e de interesse que levam pessoas ou grupos a viajarem.

Tabela 04: Tipo de Atrativos Motivadores de Turismo

Patrimônio natural + paisagem natural = turismo de ou na natureza
Patrimônio cultural + paisagem cultural = turismo cultural
Patrimônio natural + paisagem natural + patrimônio cultural + paisagem cultural = ecoturismo

Fonte: Ferreira (2007)

Um dos problemas levantados pela autora como fundamentais é que a segmentação da demanda é definida pela identificação de certos grupos consumidores, caracterizados a partir das suas especificidades em relação a alguns fatores que determinam suas decisões, preferências e motivações. As características e variáveis da demanda, dos segmentos de oferta é que determinam o perfil dos roteiros, a sua identidade. Estes segmentos que embasariam e estruturariam os produtos potenciais.

Ferreira (2007), afirma ainda que o que diferencia um lugar do outro é a forma de ocupação e os atores sociais engajados no processo de produção do espaço de acordo com seus costumes, valores, tradições, ou seja, a cultura. Geertz, (1978); Sahlins, (1997); Haesbart, 2001 Apud Ferreira, 2007) compreendem a cultura como sistemas simbólicos e concebem o território como construído a partir da apropriação simbólico-cultural do espaço pela comunidade/povo. Segundo a autora, a identidade que os lugares têm deve ser observada para o planejamento do turismo.

O turismo é aí entendido como fator de transformação do espaço a partir do momento em que passa a ser objeto de apropriação e consumo do mesmo. O espaço, nesse contexto, é transformado em lugares turísticos e em territórios turísticos, muitas vezes, sem levar em consideração a cultura e a identidade do lugar. (CRUZ, 2000 *Apud* FERREIRA, 2007, p. 48).

Segundo *Kisibi-Kumu* Raimundo Vaz, o perfil dos turistas que visitam a comunidade é o perfil dos turistas levados pelas agências e guias que atuam em Manaus, em sua maioria, estrangeiros, que vem a Amazônia, em expedições em grupo, com tempo limitado por uma agenda de visitas e atividades intensas voltadas à natureza. Os pacotes turísticos oferecidos na comunidade Desâna do Tupé envolvem a chegada dos turistas na aldeia, os ritos de boas-vindas na oca ou casa-de-reza, trilhas interpretativas, banhos de cachoeira, pescaria com canoa e remo, banho nos rios e lagos, reconhecimento de espécies que utilizam na fabricação de instrumentos, incensos, beberragens, e outros elementos importantes na composição cultural do espaço.

Na casa-de-reza são apresentados, de modo demonstrativo, os ciclos de conhecimento da cultura, os ciclos produtivos e as peças artesanais, musicais, instrumentais, e rituais que deles resultam. Sua vida é voltada para o rio, de onde provém o uso de toda a água que consomem; e para a casa-de-reza, espaço de trabalho por excelência, na RDS, onde realizam o grafismo corporal, o feitiço de instrumentos, cantos, danças, e a produção do artesanato. Além do espaço ocupado com suas moradias, o espaço externo só é ocupado com pequenos jardins e pomares nos quintais das casas, o jardim de medicina, do lado Oeste da maloca, projeto já iniciado, em fase de reprodução de mudas, e com as trilhas de caminhadas que levam às roças, às cachoeiras e às outras comunidades da RDS.

O tempo de visita é geralmente de vinte e cinco minutos para os ritos demonstrativos na casa de reza. Este é o tipo de visita mais comum. Mais raros são os turistas que vêm com disponibilidade de tempo para uma vivência mais completa, com pernoite na aldeia, o que permite outros tipos de vivências. Geralmente estes turistas têm acesso à cozinha mais próxima da casa, em estilo tradicional, a qual utiliza de bioconstrução com terra e pau-a-pique, e conta com forno de farinha e forno-a-lenha, onde são feitos os cozimentos de comidas típicas para os turistas, e as bebidas feitas a partir de fermentações especiais, servidas em rituais. A casa de reza é o principal espaço de vivência tradicional, já que os jardins de mandioca (roça) estão restritos, na área ocupada pelos Desâna, no Tupé, na Comunidade São João do Tupé.

A agricultura tradicional - roça - é criticada por setores ambientalistas e planejadores de desenvolvimento da reserva que, por considerarem expansiva a prática da roça, na Área de

Preservação Permanente (APP), a entendem como um modelo destrutivo, que nasce de um distúrbio - corte e queima da floresta (CARDOSO, 2010). Assim, o turismo é atividade foco da aldeia, na RDS, que conjuga ecoturismo indígena e etnoconservação ou turismo xamânico, recebendo, conforme nossas observações por 10 dias, em média, cerca de 500 turistas. Ao todo são seis comunidades que habitam na RDS do Tupé: Livramento, Julião e Agrovila (localizadas na margem direita do rio Tarumã - Mirim), Colônia Central (no interior da Reserva), São João do Tupé e Tatu (margem esquerda do rio Negro); e comunidades do entorno, N.Sr^a.de Fátima, Ebenezer e São Sebastião (localizadas na margem esquerda do rio Tarumã – Mirim, na Área de Proteção Ambiental (APA) Estadual, Margem Esquerda do Rio Negro/Setor Tarumã – Açú /Tarumã – Mirim).Algumas trilhas, cachoeiras, lagos e roçados estão fora dos limites da comunidade São João do Tupé, assim, algumas atividades com os turistas, tais como: vivências de feitio de instrumentos, observação de animais, colheitas de frutos, de tintas para o grafismo, reconhecimento de espécies vegetais e pesca, interação com outras comunidades da reserva.

Segundo dados do Instituto de Pesquisas Ecológicas (IPÊ), a região foi habitada por indígenas de várias etnias há muito tempo atrás. Estes índios, ou foram dizimados ou migraram para outras regiões. Os Desâna, no Tupé, passaram a ocupar a área a partir do ano 2000. Ocupam 2000 ha, nas margens do rio Negro e tem acesso a um lago que desemboca na praia, onde se localiza o porto da aldeia. É nesta região que se encontram os últimos remanescentes de roçado – espaços agroflorestais nativos que visam abastecer as famílias de suas necessidades materiais, simbólicas e, em muitos casos, com produção servindo como complemento da renda familiar e para troca com vizinhos e parentes (CARDOSO, 2010, p.19), mas que, na atualidade, tem sido abandonada pelos mais jovens, sendo mantida, em pequena medida pelo casal anfitrião, o patriarca e a matriarca da família, Sr. Raimundo e Aurora Fontes Vaz. Essa problemática é agravada pelo processo burocrático de licenciamento exigido para o feitio de roça, na RDS. O direito de uso livre e irrestrito da área é tido somente para plantio de jardim medicinal e realização de calendário ritual na casa-de-reza. Os indígenas contam com apoio das comunidades do entorno, mais especificamente a comunidade Colônia Central, que tem acesso à área de roçado, para a compra dos produtos da agricultura tradicional.

O desenvolvimento da pesca e agricultura tradicional é regulamentado, na área, através de autorização, somente em áreas de capoeira, não sendo permitida a derrubada de mata primária, em respeito às Áreas de Preservação Permanentes (APP's) - encostas, margens e nascentes de cursos d'água. A proposta do plano de manejo da área, é que estas áreas de

capoeira, depois de utilizadas para o plantio de mandioca, com o passar do tempo, sejam transformadas em SAF's (Sistemas Agroflorestais). A pesca permitida é somente de subsistência, para comercialização, somente piscicultura - criação em tanques rede ou canal de igarapé. O Plano de Manejo⁴⁷ da área, apesar de concluído com o encerramento do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7)⁴⁸, em 2011, ainda não foi aprovado e publicado, não estando suas normas ainda vigentes, na RDS. Somente o plano de manejo vai poder regulamentar várias situações na reserva e garantir o direito das comunidades a usar os recursos racionalmente. Além disso, a conclusão do plano de manejo é o passo que falta para o incremento da geração de renda para as comunidades e a regulamentação do turismo, na área.

A gestão da área é tripartite, divida entre a cooperação internacional e o governo federal, e os governos estadual e municipal. Contudo, em sede municipal, das 12 categorias de Unidades de Conservação de Manaus, somente a Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé possui o Plano de Uso Público elaborado pelo Instituto de Pesquisas Ecológicas – IPÊ e aprovado em 2008, em Resolução do Conselho Deliberativo.

2.1.9 Sistemas calendários e dinâmicas espaço-temporais: ocupação Desâna, na RDS do Tupé

A abordagem proposta por Le Goff (1987) para o estudo de sistemas calendários pode ser considerada um marco referencial historicamente pontuado. Seu enfoque propõe a análise do tempo a partir da separação de dois sistemas: o sistema de medida de tempo ligado à organização cósmica e o sistema de medida de tempo fundado na hora.

A conquista do tempo através da medida é percebida pelo autor como um dos aspectos importantes do controle do universo pelo homem. Seus estudos sobre o calendário resultam na consideração das concepções de tempo e de espaço como categorias de análise, dado que um calendário universal é, ainda hoje, domínio da utopia. Le Goff situa o calendário como objeto

⁴⁷ Estudos da FAO (1988) e LEDEC (1992) *apud* Oliveira (2009), afirmam que estes planos consistem num documento escrito que direciona a utilização e controla o manejo de recursos dentro de uma área protegida, os diversos usos da terra e a construção dos equipamentos necessários.

⁴⁸ O Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil é uma iniciativa do governo e da sociedade brasileira, em parceria com a comunidade internacional, que tem como finalidade o desenvolvimento de estratégias inovadoras para a proteção e o uso sustentável da Floresta Amazônica e da Mata Atlântica, associadas a melhorias na qualidade de vida das populações locais. O Programa Piloto constitui o maior programa de cooperação multilateral relacionado a uma temática ambiental de importância global. (Fonte: <http://www.mma.gov.br/ppg7>).

científico, religioso e cultural: ligado a crenças e a astronomia; e como objeto social: organizador do quadro temporal, diretor da vida pública e quotidiana.

O autor reconhece a complexidade da análise espaço-temporal na abordagem do tema do calendário e abre uma perspectiva de pesquisa calcada na observação da intervenção dos detentores de poder nos sistemas de medida de tempo, em diversas sociedades. Ele situa o calendário como elemento essencial de poder, afirmando que ele é um dos grandes emblemas e instrumentos de poder, além de aposta ideológica e política. As relações entre os ritmos do trabalho, do tempo livre e das festividades são propositadas pelas divisões do calendário.

A origem da palavra, calendário, no ocidente, Le Goff situa como oriunda do latim *calendarium* que significa “livro de contas”, porque os juros eram pagos nas *calendae*, primeiro dia dos meses romanos. Para Le Goff, o calendário é o resultado de um diálogo complexo entre a natureza e a história.

Dumézil Apud Le Goff (1987) o define como depositário dos acontecimentos, lugar de potências e ações duráveis, lugar de ocasiões místicas. Dividido entre solares ou lunares, os calendários de diversos povos foram considerados sagrados. Para Le Goff, “o calendário depende do tempo cósmico, regulador da duração que se impõe a todas as sociedades humanas, mas estas o captam, medem-no, e transformam em calendário segundo suas estruturas sociais e políticas, seus sistemas econômicos e culturais, seus instrumentos científicos e tecnológicos”.

A perspectiva histórica da abordagem de Le Goff (1987) situa a grande complexidade do calendário para além da relação calendário e sociedade global, apontando como primeira dificuldade dos povos, a de controlar o tempo natural. Segundo ele, tendo como primeira divisão de tempo natural, o dia, uma unidade demasiado pequena para o controle da duração, as sociedades que buscaram encontrar unidades maiores, tiveram dois pontos de referência: a Lua e o Sol. “Desde o antigo testamento a Lua é reconhecida como marcadora das estações e o Sol dos ocasos”. Segundo Le Goff, (1987) o ciclo mais fácil de se observar é o da Lua, que privilegia o mês, pois que a luação – duração da revolução sinóptica, que separa duas voltas da Lua em conjunção com o Sol, dura cerca de vinte e nove dias e meio. Mas, se a observação se volta ao ciclo estacional da vegetação e aos aspectos climáticos, o ritmo que se impõe é o do ano e o indicador celeste é, então, o Sol, pois o ano é o tempo de uma revolução da terra à volta do Sol. Esta revolução dura cerca de 365, 24220 dias. O autor afirma que diversos calendários foram instituídos entre os gregos, caldeus, hebreus e muçulmanos e sofreram inúmeras reformas. Sobre as quais, Le Goff (1987) afirma que seria falso e parcial limitar as

relações do calendário com o Sol e a Lua a estes cálculos e reformas, pois é grande a complexidade dos fatores que entram em jogo.

A instituição do calendário Juliano⁴⁹ (45 a.c), por Júlio César e adotado pelo cristianismo latino e ortodoxo, que sucedeu o calendário romano, é tratado por ele como representante de uma reforma radical, com total abandono de qualquer referência à Lua e a escolha do ano como unidade de base que conduziu a uma simplificação. O cálculo, então se aproximou de 365, 25 dias, próximo ao valor real, que é de cerca de 365 dias, 5 horas e 49 minutos. O astrônomo grego Sosígenes o estimara em 365 dias 5 horas e 55 minutos. A compensação da diferença acrescentando um dia suplementar de quatro em quatro anos, deu origem ao ano *bis-sexto*.

Contudo, Le Goff (1987) afirma que diversos povos tem nestes *luminares dos céus*, os precedentes da criação e da ação dos calendários, inspirados em sentimentos que iam além de uma simples observação científica e utilitária. Os mitos de origem apresentados por Le Goff tem seu panteão dominado por um Ser supremo, criador, original, cuja figura muito vaga é substituída, na vida cotidiana, pela do Sol, pai da humanidade, protetor da caça, ao qual a aldeia se dedica. A Lua, segundo o autor, é invocada da mesma maneira. Uma exceção é a China, onde o princípio diretor do estabelecimento do calendário é baseado na alternância de um princípio masculino e de um princípio feminino, o *yang* e o *yin* que, afirma Le Goff, devem conjugar-se.

As análises sobre a concepção de tempo são, muitas vezes, expressas na escatologia de diversos povos. Le Goff (1985) acerca do termo escatologia, afirma ser um corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo. Segundo o autor, a etimologia da palavra, que tem origem na Grécia, *tá eschata* – as últimas coisas Althaus, (1922); Guardini, (1949 *Apud* Le Goff, 1985: p 425) a designa com um sentido exclusivamente temporal.

Eliade, (1963 *Apud* Le Goff, 1985) afirma que “para os primitivos, o Fim do Mundo já existiu, embora se deva repetir num futuro mais ou menos próximo”. Segundo o autor, as cosmogonias dos primitivos foram, muitas vezes, completadas por mitos sobre cataclismos cósmicos (tremores de terra, incêndios, desabamentos de montanha e epidemias).

Lehman, (1931 *Apud* Le Goff, 1985) atribui a raridade de uma escatologia entre os primitivos a erros de etnólogos que raramente a puseram em questão no seu trabalho de campo. Pois, para Le Goff, do ponto de vista escatológico, o mundo, quer tenha sido criado por um Deus, uma Deusa, o homem (o primeiro, o primogênito), ou o poder impessoal do

⁴⁹ O calendário Juliano foi substituído pelo calendário Gregoriano, instituído pelo papa Gregório XIII, que fez a reforma do calendário Juliano, em 1542. (LE GOFF, 1987, p.270).

destino, ele passa segundo ritmos e processos diferentes, através de fases de declínio, morte e regeneração – ciclos, ou fins de mundo provisórios. A idéia de ciclo está implícita neste processo. O ciclo anual - processo de morte e ao mesmo tempo de ressurreição – é um exemplo que faz entender a importância do Ano Novo – tempo de renascimento e de recriação (ELIADE, 1949 *Apud* LE GOFF, 1985: p.432).

Durante o ciclo anual estão em ação também a alternância entre longos ciclos de atividade e hibernação, pelo jogo entre o princípio masculino *yang* e o princípio feminino *yin*. Nas estações primavera e verão, domina o *yang* – a atividade, a fecundidade, a luz, o calor e a riqueza são seus atributos. Nas estações Outono e Inverno, domina a passividade, a obscuridade, o frio e a humidade são seus atributos. Um mundo submetido ao ciclo eterno não tem princípio e nem fim.

A idéia de tempo cíclico também é exposta por Le Goff ao falar do hinduísmo, onde o mundo é concebido não tendo princípio e nem fim, mas passando por ciclos que acabam com o desaparecimento do mundo atual, seguido da criação de um novo mundo, por um demiurgo. Dentre os índios da América do Sul, a escatologia Guarani deu origem a vários estudos. A referência mais importante é Eliade (1969). A busca do paraíso escatológico – centro da terra ou zénite, norteou as migrações destes povos, relatadas por Kurt Nimuendaju (1912). Le Goff afirma que as migrações se assentam na idéia de que o mundo conhece uma fadiga cósmica tal que aspira ao seu fim e, assim, pediam ao criador que realizasse uma nova criação.

Le Goff, no entanto, afirma que há apenas duas exceções, dentre as religiões antigas, quanto ao interesse pela escatologia. A maioria delas acreditava na ordem do mundo estabelecida pela criação divina. O autor assinala que, quando muito, havia o interesse pelo aparecimento da ordem cósmica e o desencadear de um cataclisma natural, que destruiria o mundo – exemplo encontrado nos Celtas, nos Lapões, e nos Esquimós que temiam a queda do céu. A morte é um tema central, mas a morte como destino individual do homem.

Das exceções assinaláveis citadas por Le Goff, uma consta da mitologia germânica, a profecia de Ragnararök, no poema do *Edda*, intitulado *Völuspá*, e uma é uma descrição do mundo da criação até o fim. Há um episódio dos deuses em luta com forças demoníacas, do qual o combate de Thor com a serpente é um exemplo. A outra exceção é proveniente do meio oriental helenizado, em Alexandria, onde há interesse voltado para a última idade (*última aetas*). O regresso da Virgem Maria e de um menino salvador que, segundo Le Goff, nada tem a ver com a Virgem Maria e o cristo, mas faz referência a um regresso a idade do ouro (CARCOPINO, 1930; JEANMAIRE, 1939 *Apud* LE GOFF, 1985, p.434).

Essas escatologias, na concepção de Le Goff (1985), são voltadas para o passado, veiculando a concepção grega de um *tempo circular*, exatamente aquele com o qual rompem o cristianismo e o judaísmo, substituindo-o pela idéia de um tempo linear. Culmann, (1946, p. 36 *Apud* Le Goff, 1985, p. 434) assinala que, para o cristianismo primitivo, o judaísmo e a religião iraniana, o tempo é a *linha ascendente*, enquanto que, para o helenismo, é o *circulo*. A primeira alteração da concepção do tempo, tal como existia no cristianismo primitivo, Le Goff, situa no gnosticismo pré-cristão helenizado. Essa “contaminação” pela gnose e a concepção grega, tende a ser eliminada pela renovação escatológica cristã atual. A Gnose, segundo Le Goff, ensinava que o homem devia seguir um caminho circular, simbolizado pela serpente que morde a própria cauda. O próprio Salvador, enviado depois que o homem e o mundo afastam-se de Deus, e entram nas trevas, após a Criação, seguirá ele mesmo um caminho circular: encarnar e entrar nas trevas, para voltar à luz e à origem salvando os homens a quem a *gnosis* ‘conhecimento’ ensinou o caminho que deviam seguir para a salvação.

Estudos ameríndios sobre dinâmicas espaço-temporais, na Amazônia - vamos nos deter mais precisamente ao rio Negro, concebido como rio de Leite, na Criação ou gênese, da maioria dos povos que lá habitam - fazem uma análise do tempo a partir de uma perspectiva cosmológica. Hugh-Jones (1979) analisa os processos espaço-temporais, no rio de Leite, a partir de fatores míticos e xamânicos que dividem em dois os processos espaço temporais que dizem respeito ao ciclo de vida: a) a diferença entre a vida e a morte e b) a diferença entre os sexos. Segundo a autora, o ciclo de vida é um duplo processo em causa, no rio de Leite, onde temos, por um lado, a reprodução fisiológica e espiritual do indivíduo e, por outro lado, a reprodução da estrutura social dos povos que lá habitam. Hugh-Jones relaciona os dois processos, afirmando que estão naturalmente relacionados por metonímia, sendo a estrutura social construída pela reprodução biológica dos indivíduos.

Esta reprodução da estrutura social se dá através do casamento exogâmico, com toda a ideologia e os rituais que acompanham as mudanças relativas à criação e ao desenvolvimento do corpo e do indivíduo. Estas mudanças, relacionadas com a vida biológica e a estrutura social, vem com a ideologia e o ritual, que trazem os fatos da vida biológica: nascimento, crescimento, menstruação, reprodução sexual e morte, em consonância com a existência de grupos exogâmicos localizados espaço-temporalmente por descendência patrilinear. (HUGH-JONES, 1979, p.107).

De acordo com estes critérios de análise da exogamia e patrilinearidade - ambos relacionados à ancestralidade - entre os Barasâna do Pirá-Paraná – denominação do rio Negro, na região da Colômbia, Hugh-Jones (1979), estabelece dois modelos circulares de análise

espaço-temporal, no que denomina rio da Terra: a) o modelo circunferente da sucuri ancestral (tempo circular) e b) o modelo duplo simétrico – com efeito de espelho (tempo linear). Os dois modelos tem a ver com as fases alternadas do grande ciclo de vida e morte.

Assim, entre vida e morte, a alternância é representada, em termos espaciais, respectivamente pelo que está acima da superfície da terra, e recebe a ascendência do Sol primordial e, pelo que está abaixo da superfície da terra, o vasto rio que flui circular sobre e debaixo da terra e recebe a influência da Lua. Para a autora, mortos e vivos se relacionam num fluxo que é interligado entre esses dois mundos, num sistema que reflete esse fluxo e refluxo: os antepassados mortos representam as origens da vida.

A fonte da ordem natural e social contemporânea seria, então, o passado ancestral, o saber através do mito. O passado ancestral, na visão de Hugh-Jones, é um aspecto alternativo do presente, que pode ser contactado através do xamanismo e do ritual. O universo é tratado por Hugh-Jones como uma construção conceitual que contém a atividade e a energia associadas com a criação ancestral. Assim, a fim de manter contato com esta realidade alternativa, as pessoas, segundo ela, transpõem o sistema do universo, com seus processos criativos, para os sistemas concretos, que eles são capazes de controlar, através de ações práticas. Por isso, constroem suas casas para representar o universo, concebem seus corpos e seus sistemas sexuais reprodutivos, seu ambiente natural, através da experiência direta e da estrutura dos seus grupos patrilineares, de tal forma que eles também correspondem à estrutura do universo. Assim, para a autora, o mundo concreto é derivado do "imaginário", o mundo ancestral, mas também fornece o caminho para ele.

O contato com os ancestrais, que se realiza através do xamanismo é, segundo Hugh-Jones, extremamente perigoso, mas a única condição da continuidade da vida. Os mortos estão, assim, sempre chamando os vivos para juntarem-se a eles e, os vivos, estão sempre chamando os mortos para socorrê-los em ocasiões rituais. A instalação das almas dos mortos em crianças recém-nascidas, também reflete este processo.

O que Hugh-Jones denomina de sistema rio da Terra é, então, entendido a partir destes fluxos, no que ela classifica como: sistemas móveis (fluxo horizontal) e sistemas imóveis (fluxo vertical) da energia criativa ou energia vital. Os sistemas móveis são representados pelo corpo humano (intestino), pelo corpo da sucuri (rio, cipó) - e pelo útero (placenta da terra e placenta do céu); e, os sistemas imóveis, são representados pela maloca, pela configuração da maloca (organização social), e pelo universo. Nos sistemas móveis, a abóbada superior da superfície da terra é relacionada aos fluxos de Oeste para Leste, à porta feminina, assim como aos espíritos da floresta; a abóbada inferior, ou o submundo do rio, chamada pelos Barasâna

de *Bohori Riaga Boho* (ser menor, sob o rio do mundo, lugar onde os mortos vão) é relacionada ao Leste, à porta masculina, e ao rio ou à sucuri ancestral, sendo que “o rio se confunde com a cobra, que se confunde com o rio, sendo ambos também entendidos como o ‘caminho’ ou ‘sucuri ancestral’ ou ainda o *kana (Kahpi)*”. O caminho é, então, entendido como o fluxo da energia vital que circula em fluxo e refluxo, no sentido horizontal e vertical, fazendo a ligação do céu com a terra, e a ligação dos antepassados com os espíritos da floresta. Os vivos e os mortos ou o que está abaixo e o que está acima da superfície da terra se relacionam, nestes sistemas, a partir dos modelos citados da sucuri ancestral, os quais refletem o tempo circular e o tempo linear.

A abordagem de pesquisa proposta por Hugh-Jones (1979), entre os Barasâna do Pirá-Paraná, para o estudo dos conceitos de espaço e tempo, nas cosmologias ameríndias, é voltado para um duplo tema: vida e morte e a relação entre os sexos. Segundo a autora, os acontecimentos e ideologia relacionados à alteração nos ciclos de vida, podem ser entendidos a partir destes processos. O que a autora denomina de processos espaço-temporais, estabelece o rio como sistema autorregulador de nutrição e alimentação retro-fetal, que relaciona a maloca com a reprodução física e espiritual do indivíduo, assim como com a reprodução da estrutura social do grupo, no universo.

Baseada em uma intensa relação com a natureza, a vida dos Desâna, no Tupé, como já foi dito acima, permanece voltada para o rio e sua agricultura tradicional é intimamente relacionada aos ciclos produtivos do calendário astronômico que, originalmente, determinam o calendário ritual como atividade-base da organização social e espaço-temporal da etnia. Apesar de pouco valorizada atualmente e penalizada por vários fatores, dentre eles, as restrições de uso de recursos dentro da reserva, tem-se que o processo de desvalorização é influenciado pelo Estado, que toma parte no processo e é apontado, por diversos autores, como sujeito que apoia historicamente o financiamento de projetos políticos e ideológicos que justificam formas únicas de desenvolvimento para a região, em detrimento das diversas formas de saber-fazer e de caminhos em direção a outro tipo de desenvolvimento alternativo (CARDOSO, 2010).

Para o autor, a “modernização” da agricultura tradicional anda de mãos dadas com propostas de intervenção ou pacotes tecnológicos baseados em conhecimento e tecnologia científica, com objetivo ou de implementar uma agricultura mais racional, com vistas a resultados mais intensivos, uso de insumos externos, etc., ou como é o caso do Tupé, propondo uma via denominada agroecológica, a partir de sistemas agroflorestais fundamentados em princípios científicos (NAIR; FERNANDES, 1984; NICHOLAIDES, III

et al., 1985; SRIVASTAVA et al., 1996 *Apud* CARDOSO, 2010). A visão dos indígenas e comunitários, no Tupé, é de que tais práticas não correspondem a seus objetivos práticos. Este é o fator que tem feito diminuir o interesse pela agricultura tradicional, principalmente entre os jovens, mas não só, os mais velhos também diminuíram ao extremo a quantidade de roçados praticados na região, o que dificulta uma vivência cosmológica do sistema calendário tradicional Desâna de forma mais integrada, já que a roça é um dos elementos que fundamenta o sistema espaço-temporal da etnia.

CAPÍTULO 3 –RESSIGNIFICAÇÃO OU RELEITURA DO CALENDÁRIO DESÂNA, NO TUPÉ

Hugh-Jones (1979) afirma os processos espaço-temporais, no rio de Leite, como estruturas relacionadas à ancestralidade dos povos Barasâna, no Pirá-Paraná (Colômbia). Quase todas as estruturas referidas pela autora podem ser comparadas com os circuitos de fluxo e refluxo da energia no corpo-humano (intestino, útero, espinha dorsal), à Cobra-Grande e o *kana ramificado*, cipó sagrado que segundo Kísibi-Kumu, Raimundo Vaz, é o que traz a memória. É do espaço-tempo como memória que estamos tratando ao “garimpar” signos, referências culturais dos Desâna, em contexto ritual e turístico, no Tupé.

Já vimos que a diversidade cultural, nesses níveis de que nos fala Ricoeur (1975), só pode ser, como ele mesmo diz, percorrida ou pelas palavras ou pelo que chama de sintaxe do tempo. A linguagem é a personagem principal do debate que Ricoeur estabelece sobre a diversidade das culturas. Culturas como a chinesa e a hindu, por exemplo, são citadas pelo autor como equivalentes, no sentido de exprimir visões particulares do jogo de duas forças superiores, em sânscrito, *Kâla* (o tempo) e *Karman* (o ato). A falta de um equivalente conceitual em nossa própria rede de pensamento é apontada pelo autor como um dos principais fatores que podem nos levar a entender de vez a importância da reflexão gramatical e da linguagem para efeito de nos conduzir ao entendimento do que possa *ser* e *significar* a diversidade cultural. Sobretudo, e isso Ricoeur afirma que vai ser revelado, na Índia, pelo Ioga, quando as culturas tem na base de suas camadas primigênicas, uma preocupação espiritual de *superação do tempo*.

Este parece ser o caso dos indígenas do noroeste amazônico, mais especificamente, os Desâna: a guarda de uma *memória ancestral*, a partir das revelações do *Kahpí*, *Kana ramificado*, entre os Barasâna. É a guarda ou o caminho para arevelação ou manifestação da própria *maneira de ser* Desâna, que é lembrada, relembada e vivificada, no *Kahpíe* na casa-de-reza. Diversos estudos tratam do tema do *Kahpí* como mecanismo de superação da noção de tempo (FERICGLA, 1997, 2000).

Ricoeur propõe que a diversidade das instituições temporais, em dadas culturas, é o que permite ir além das esferas do *pensamento* na constituição de uma base apropriada para a nomenclatura e a análise semântica que designam *o tempo*. A construção de um calendário e a periodização das durações mais longas, por exemplo, segundo ele, se apoiam num trabalho semelhante à língua e à palavra. Ricoeur afirma que a análise do tempo e de sua composição em instantes, a partir de tempos verbais ou da percepção de escolhas semânticas que

caracterizam o sistema singular de uma determinada língua ou pensamento, numa cultura, só podem ser feitos a partir da linguagem, em abordagens empíricas e fenomenológicas, como as que ele comenta que ocorreram na Índia e na China.

O autor adverte que a língua compreendida como léxico e sintaxe não constitui por si só a base da diversidade das culturas. Como já vimos, para Ricoeur as línguas não são visões de mundo, enquanto tais, mas:

As coisas ditas numa língua transformam as exigências da gramática em meio de expressão e a compõem com uma iniciativa e uma liberdade de concepção que é a do discurso humano e fundam uma nova trajetória rumo senão ao desconhecido, ao que tem sempre a possibilidade de ser redescoberto pela análise do discurso. As *coisas ditas* são capazes de se libertarem, em sua significação profunda, das formas de discurso que contribuíram pra que elas existissem. (RICOEUR, 1975, p.17).

Em nossa tentativa de explanação sobre o calendário Desâna, vamos adentrar estas camadas “primigênicas”, como as suscitadas por Ricoeur ou, melhor dizendo, os *espaços de memória* da cultura Desâna, não a partir de uma análise da língua Desâna propriamente dita, apesar de nos atermos a alguns termos mais ou menos significativos, mas, sobretudo, a partir da apreensão da sua linguagem nas formas desenhadas no céu, no canto dos pássaros e na tradição oral de sua narrativa. É neste campo da oralidade que vamos tentar discernir o que Tufic (2010) chama de comportamento linguístico, capaz não só de reterritorializar ou refundar espaços “primigênicos”, como de abrir campo para a irrupção do sagrado reinventado, em novos contextos (ELIADE, 2002).

O estudo do calendário Desâna perpassa transversalmente o estudo da cosmologia Tukâno, que constitui sua história articulando-a em narrativas, as quais singularizam sua cultura, na medida em que expõem a sua maneira de contar os feitos do céu, a criação da terra, a divisão do tempo, conforme as estações, sua cosmogonia, etc. Os Desâna recém-instalados, após processo de mobilidade territorial, tendo migrado do alto para o baixo rio Negro, no Tupé - *locus* da pesquisa – são remanescentes de povos que desenvolveram um calendário complexo, fundado na diversidade e intimamente relacionado aos ciclos produtivos da floresta. Como viva expressão de um saber-fazer biodiverso, este calendário segue as constelações para medir o tempo, e o que acontece ao longo de cada época do ano.

De acordo com Cabalzar (2010), o conhecimento do calendário, através da observação das constelações, às quais indicam em que época do ano se está e qual época está por vir, o que está ocorrendo na floresta, com os animais, os peixes, o homem e o rio, a abundância de frutas silvestres, espécies que são comestíveis e espécies que não são

comestíveis, é ancestral no rio Negro. Tradicionalmente, o que Ricoeur (1975) denomina de “*vivido do tempo*”⁵⁰, nos calendários indígenas do rio Negro, vem historicamente promovendo um manejo adequado do território e permitindo que a selva funcione em equilíbrio (CABALZAR, 2010).

No campo do diálogo intercultural, a noção de *manejo do mundo* vem sendo evocada para tratar do tema do calendário. Sob uma perspectiva indígena, o tema do manejo, traz à tona a salvaguarda deste “*vivido histórico*” e o próprio calendário (*idem*). Manejo do mundo, segundo Cabalzar, é assunto abrangente e, no rio Negro, o termo resulta das pesquisas realizadas no âmbito da experiência alternativa de formação superior indígena. Surgiu das experiências cotidianas e rituais das comunidades, no que se denomina *rede compartilhada do rio Negro* ou *sistema rio negrino*, ao longo do ciclo anual, no manejo apropriado dos peixes, animais da terra, aves, insetos, das atividades de agricultura, pesca, caça e coleta e, sobretudo, das doenças de cada tempo. Compreende também procedimentos diversos, cotidianos e cerimoniais que são relacionados ao calendário astronômico (passagem das constelações), classificações de diversidade, observação dos ciclos de vida, da fenologia das plantas, práticas de usos e lugares. Além disso, também faz referência a comportamentos relativos à formação do corpo e da pessoa, práticas de processamento e consumo alimentar, procedimentos de proteção e prevenção de doenças.

Segundo Cabalzar, a perspectiva indígena de manejo difere da perspectiva ambiental. A primeira entende que cabe à sociedade mediar sua relação com os outros seres e “gentes”, seja através de procedimentos rituais e xamânicos, seja através de restrições no uso de locais ou moderação no consumo e nos comportamentos relativos à formação do corpo e da pessoa; a segunda, ocidental, concebe o meio ambiente como recursos, mais ou menos escassos, a serem usados adequadamente a partir de certos critérios econômico-ecológicos.

A perspectiva indígena, no entanto, trata o conhecimento do calendário e dos ciclos produtivos da floresta como parte da garantia de boas colheitas, mas trata também os benzimentos de proteção como fundamentais para a realização dos trabalhos condizentes a cada época do ano. Os mais velhos conhecedores do assunto afirmam a importância de realizar benzimentos de proteção conforme as épocas e os trabalhos inerentes aos ciclos temporais. Daí a importância das cerimônias de cada época, elas protegem da especificidade de cada mal ou doença que pode vir a atingir as pessoas que se dedicarão ao trabalho.

⁵⁰ O termo utilizado por Ricoeur (1975) refere-se à maneira como a dimensão histórica ocorre na linguagem, quando da realização de exegese de uma narrativa. “A narrativa tem o caráter único de se referir ao Princípio: “<<num princípio o tempo se pôs em movimento e, depois, a história avança irresistivelmente>>”.

Segundo eles, se não fizerem assim, as pessoas podem sentir-se doentes, com a alma e o coração agitados (VALLE *in* CABALZAR, 2010).

Dentre as épocas cerimoniais, a época da roça de mata virgem, milenarmente conhecida pelos povos amazônicos e, entre os Desâna, no Tupé, um dos costumes ainda remanescentes, já em risco de ser extingüido, pelo desinteresse dos mais jovens, é um exemplo ou “*vivido histórico*” de ciclos produtivos do calendário que estão relacionados à mitologia e aos verões que ocorrem entre julho e janeiro. Segundo Valle, estes são verões apropriados para fazer roça e são acompanhados de benzimentos de proteção. O trabalho acontece em etapas e cada verão corresponde a uma parte do trabalho de preparo da roça de mata-virgem. O benzimento de proteção é feito para começar a fazer a roça, no verão que acontece em julho. Depois desse benzimento, inicia-se em agosto o trabalho de roçar a mata virgem. Geralmente isso dura um mês, depois de roçar o mato baixo, começa-se a derrubada dos paus grandes que demora um ou dois meses. No total, pode levar dois a três meses para roçar e derrubar uma roça, sob os benzimentos de proteção.

Abe é uma palavra Desâna que designa o Sol associado, assim como nas culturas chinesa e hindu, com as representações da vegetação. (LARRE *in* RICOEUR, 1975: p. 42) afirma sobre o termo correspondente na cultura chinesa, *Che*⁵¹- termo que evoca o tempo geral, uma duração qualitativa do tempo – que “faz brotar os germes da vida contidos na terra”. O tempo, segundo Larre, para os chineses seria isto: um conjunto de sopros ativos produtores da vida. Larre afirma que, nas civilizações agrárias arcaicas, a noção de tempo se confunde com a mais concreta e diversificada noção de *estações*. Há muito tempo, os observadores do céu relacionam as estrelas com eventos meteorológicos que aconteciam na terra ao longo do ano, com períodos de estiagem ou de chuva e de calor ou de frio. Esses eventos são associados à biodiversidade local. Astrônomos de diversas culturas antigas descobriram que as estrelas visíveis no céu noturno variavam com a hora, o dia e o local da observação. Afonso, (2011) afirma que foi assim que passaram a conhecer a posição do Sol em relação às estrelas em cada época do ano. Isso permitiu marcar a passagem do tempo e construir um calendário anual, baseado no movimento das estrelas.

O autor afirma que o que hoje chamamos de constelações é o reconhecimento do que diversos povos antigos imaginaram como desenhos no céu, formados por grupos de estrelas aparentemente próximas. “Certas pinturas rupestres indicam que as constelações já eram objeto de representação há cerca de 16,5 mil anos”. Há pesquisas arqueológicas sobre a arte

⁵¹ Etimologicamente, o caráter, onde aparece claramente o radical Sol, era associado com o conjunto típico dos traços que representam a vegetação. (RICOEUR, 1975, p.42).

rupestre que revelam que, no Brasil, diversos povos indígenas pré-históricos também observavam estrelas e constelações. Toda a astronomia antiga associa eventos meteorológicos ao fenômeno das *estações* e aos ciclos econômicos produtivos. Segundo ele, um exemplo disso, no rio Negro é a época da reprodução do jaraqui, que ocorre nos meses de novembro a março. No céu, afirma, “existe um grupo bem brilhante de estrelas azuis. Em diversas culturas, este grupo é associado aos fenômenos da natureza”.

Em noites de céu limpo, sem lua e em locais afastados da iluminação artificial, podemos ver facilmente, a olho nu, sete dessas estrelas. Na astronomia ocidental, esse grupo de estrelas é chamado de Plêiades. (AFONSO, conversa pessoal, 2011).

Os Desâna, que habitam o alto rio Negro, na linha do Equador, chamam estas estrelas de *Nekaturu*⁵², que é traduzido por Sete-Estrelas e também, segundo *Kísibi-Kumu*, dá nome ao calendário Desâna. O desaparecimento dessas estrelas, no lado Oeste, ao anoitecer, logo depois do pôr do sol, marca o começo das chuvas pesadas. Período do ano em que a comida é abundante e quando ocorrem muitas visitas e festas (*dabucuri*).

Outro exemplo, entre os Desâna, é a visão do desenho de uma surucucu⁵³, no céu. Do período em que as estrelas que formam esse desenho⁵⁴ desaparecem, logo depois do pôr do sol, acontece uma sequência de enchentes que faz as serpentes saírem de suas tocas em busca de alimentos (Afonso, 2011). O autor afirma que os registros escritos mais antigos sobre estas constelações datam de aproximadamente 5.000 anos. Mas, há pinturas em pedras que indicam que os homens já criavam esses desenhos há muito mais tempo.

As Plêiades (o grupo de estrelas), e o Escorpião ou Surucucu, ocupam lados opostos do céu, Leste ou Oeste. Quando as Plêiades estão desaparecendo, o Escorpião começa a aparecer. E vice-versa. Esses dois conjuntos de estrelas estão

⁵² Os habitantes da Babilônia, berço da astronomia ocidental, situado na Mesopotâmia, atual Iraque, chamavam as Plêiades de Mumu, que é traduzido como “Estrela de Estrelas”. Há cerca de 5.000 anos. O primeiro aparecimento da Estrela de Estrelas, no lado Leste, logo antes do nascer do Sol, acontecia no começo da primavera e marcava o início do ano para os Babilônios. (AFONSO, 2010, p.42).

⁵³ A palavra *Añafoi* traduzida para o português como jararaca (*Bothrops jararaca*), em todas as publicações conhecidas atualmente. No entanto, estudos recentes (AFONSO, FERNANDES, NADAL, SILVA, 2010), sugerem que a constelação de *Aña* deveria ser associada à surucucu (*Lachesis muta*), maiores serpente peçonhenta do continente americano, que habita a floresta amazônica e a mata atlântica e que pode atingir até 4m de comprimento, com presas de 3,5 cm. Ao contrário da jararaca, essa espécie é ovípara (a fêmea põe ovos, dos quais nascem os filhotes). O que, para os autores, parece incorreto nessa nomenclatura é que há uma parte da constelação que representa os ‘ovos de *Aña*’ e a jararaca é vivípara, os filhotes saem do corpo da mãe já formados. Não vamos entrar no mérito desta questão, mas apenas assinalar que, em nossa pesquisa, por tratarmos dos termos Desâna, a denominação da constelação permanecerá Constelação da Jararaca, conforme a denominam Diakuru & Kísibi, (2006).

⁵⁴ Nessa mesma região do céu em que os Desâna vêem uma surucucu, os Babilônios imaginaram um escorpião. Porque na época em que essas estrelas eram vistas perto do horizonte Leste, pouco antes do nascer do Sol, muitos escorpiões eram encontrados nessa região (AFONSO, 2011, p.42).

relacionados a condições de vida opostas na terra: saúde ou doença, fartura ou escassez de alimentos. (AFONSO, Conversa Pessoal, 2011).

Segundo ele, a leitura das estrelas permitiu que diversos povos antigos associassem os ciclos da natureza com as suas constelações. Segundo *Kísibi-Kumu*, para os indígenas, a terra nada mais é que um reflexo do céu. Na Amazônia, perto da linha do Equador, a vida é regulada pela chuva e estiagem. Os Desâna dividem as diversas constelações relacionando-as a determinados tipos de chuvas, e determinados tipos de estiagem. Há cerca de mais de treze tipos de chuva e o mesmo número de estiagens, observadas em seu calendário. *Aña*, por exemplo, começa a desaparecer no céu, em meados de novembro, época em que o rio Negro está no seu nível mais baixo e falta peixe.

Segundo Claude Larre (1975), que discorre sobre a percepção do tempo no pensamento chinês, a noção de *estação* indica a *sucessão de tempos*, assim, o que caracteriza as *estações* é o fato de se sucederem. O autor afirma que, na China, as *estações* eram entendidas como mandamentos sazonais, determinando que a qualidade dos “sopros do tempo” devem ser observadas. “O céu e a terra observam os seus mandamentos sazonais”. Na china antiga, os imperadores faziam a máquina do Estado funcionar sob os cuidados para que a relação entre o Céu e a Terra fosse sempre resguardada de influências más e sempre em conformidade com a qualidade exigida pelo momento do ano, estação, mês, período solar em que se estava.

É notória a semelhança entre algumas concepções relativas ao tempo em diversas culturas arcaicas. As concepções ameríndias não diferem tanto quanto parece das concepções chinesa ou hindu, de acordo com a abordagem de Larre e Panikkar in Ricoeur (1975). O tempo Desâna é dividido por *estações*, marcadas pelas constelações, com a diferença de que as *estações*, na região, são marcadas por períodos de seca e estiagem, e de que algumas constelações condensam mais de uma estação, como é o caso de *Aña puïro*, a constelação da jararaca. O termo Desâna que corresponde ao termo chinês *kiai*, por exemplo, e designa a divisão e a festa, é *dabucuri*. Os *dabucuri* regulam o sistema produtivo observado segundo a qualidade da energia e o “conjunto de sopros” que variam de acordo com a *estação*. A música, entre os Desâna, como para os chineses, está intimamente relacionada ao tempo e aos *dabucuri*. Ela é um elemento fundamental que acompanha todos os tipos de *dabucuri*, ao longo das *estações* do ano. Para os chineses, as estações, a música e os comprimentos dos tubos - instrumentos musicais que consistem numa coluna de ar, entre os Desâna, chamados Yapurutu, Yurupari e Tubo de Ritmo - constituem uma só e mesma realidade: “a vibração de uma coluna de ar num tubo constitui um compêndio do universo” (LARRE, 1975, p. 46).

A observação das alternâncias entre os períodos de chuva e estiagem, entre os Desâna, os quais observaram com riqueza de detalhes os pequenos verões que ocorrem entre as grandes enchentes e, as pequenas enchentes, que ocorrem entre os grandes verões, é um aspecto de convergência importante. Segundo Larre, para os chineses, o mais importante na vida é perceber os *começos das transformações*.

Os começos são quase sempre imaginados como o desenvolvimento de um germe, a exalação de um vapor: *yi*. Tempo e começo principiam simultaneamente e terminam ao mesmo tempo: quando um ser desaparece, aquilo que era regressa ao Indistinto e acaba e, com ele, termina o seu tempo. Este é o princípio chinês denominado *Yin e Yang*. (LARRE, in RICOEUR, 1975, p. 48)

Esses aspectos referentes à existência de *estações* dentro de *estações*, no calendário Desâna, revelam um tipo de observação capaz de identificar, tal qual vemos na cultura chinesa, o jogo das influências Yin e Yang⁵⁵ ou o que os chineses chamam de Yang no Yin e Yin no Yang⁵⁶. A noção de tempo chinesa é relacionada com o princípio vital entre “o Céu que fecunda e a Terra que recebe em seu seio”. Larre afirma que, para este povo, o percurso regular do Sol, da Lua, e das estrelas parece menos importante que o conjunto dos “Sopros” que circulam no decurso e se distribuem por intermédio das *estações*.

A noção de tempo Desâna é relacionada à noção de nutrição e alimentação estas são relacionadas à *fontedaordemnatural esocialcontemporânea* que é *opassadoancestral*, osaberatravés do mito. Segundo Hugh Jones (1979), em seus estudos sobre processos espaço-temporais no rio de Leite⁵⁷, o *passadoancestralé* também *umaspectoalternativodopresente*, quepode sercontactadoatravés doxamanismo e do ritual.

⁵⁵ Para os chineses, a noção de energia é definida como a primeira manifestação da criação do universo sensível, a primeira manifestação do *Tao*, a unidade que se dicotomiza, se divide em dois, no que se chama Culminação Suprema da energia, enquanto *Tao* indistinta de definições, pois que o *Tao* é indefinível e o *Tao* que pode ser chamado de *Tao* não é o eterno *Tao*. Quanto ao tema, Lao Tsé afirma <<o nome que pode ser nomeado não é o eterno nome. Sem nome é o princípio do Céu e da Terra, e com nome é a mãe de todas as coisas. (SUSSMANN, 1972:p.49).

⁵⁶ Este processo é relacionado à lei da polaridade complementada pelo princípio da mudança, fácil de ser entendida a partir do exemplo da evolução de um dia do ano. Quando o Sol se levanta, no horizonte, o dia na verdade começou muito antes; mas o trajeto (aparente) do sol do horizonte até o zênite será chamado de **Iang Supremo** ou **Iang no Iang**. Ao chegar o meio-dia, o sol culmina em seu esplendor, porém – atenção! – este é também o começo do seu declínio.(...) Ao período que decorre do meio-dia ao pôr-do-sol de **Iang Mínimo** ou **Inn no Iang**. Aqui a noite começou justo ao meio-dia. (...) Do pôr-do-sol à meia-noite, quando o sol se encontra no nadir, é o período que chamamos **Inn Supremo** ou **Inn no Inn**. Note-se que o quando sol chega no nadir, isto é, à meia-noite, quando a obscuridade é mais completa, é também o momento em que a noite começa a declinar e, como ponto de oposição ao meio-dia, é o momento em que terá começado o novo dia. Da meia-noite até a saída do sol transcorre o período que chamaremos de **Inn Mínimo** ou do **Iang no Inn**. (SUSSMANN, 1972: pgs., 52,53).

⁵⁷ Como também é denominado o rio Negro no noroeste amazônico, de acordo com a seu sistema mítico.

O universo é tratado como uma construção conceitual que contém a atividade e a energia associadas com a criação ancestral. A fim de manter contato com essa realidade alternativa, as pessoas têm de transpor o sistema do universo, com seus processos criativos para os sistemas concretos que eles são capazes de controlar através de ações práticas. Para fazer isso, eles constroem suas casas para representar o universo. Eles também concebem seus corpos, seus sistemas sexuais reprodutivos, seu ambiente natural, seu saber, através da experiência direta e da estrutura dos seus grupos patrilineares, de tal forma que elas também correspondem à estruturado universo. Assim, o mundo concreto é derivado do "imaginário", o mundo ancestral, mas também fornece o caminho para ele. (HUGH-JONES, 1979, p.235).

As periferias Leste e Oeste do sistema espacial da maloca, também representado como intestino ou útero -estão associadas à oposição de elementos do sexo feminino e masculino. A porta Oeste, que dá fluxo aos jardins de mandioca e à floresta, é a porta das mulheres e corresponde às unidades familiares, à parte inferior do corpo e do útero, considerada como a sede do poder criativo feminino. A porta Leste corresponde aos núcleos patrilineares, relacionados à ancestralidade e ao tempo, os ossos do corpo, o tronco de ramificação de uma árvore, o corpo da anaconda dividido em *sibs* – que são, segundo Hugh-Jones, exemplos diretos de tempo, de formas diferenciais associadas com os homens ou à patrilinearidade. A terra, composta de partículas indiferenciadas, a clareira do jardim redondo e, as partes arredondadas de carne do corpo são associadas com as mulheres e com a nutrição.

A fonte e a energia da criação ancestral, no sistema exposto por Hugh-Jones do modelo rio da terra, é o Sol primordial, cujo ancestral maior é representado pela sucuri ancestral. A chegada da sucuri ancestral determina a ordem de dispersão dos grupos hierárquicos, no sistema rio negrino, também denominado rio de leite⁵⁸, berço da ancestralidade espiritual dos grupos que lá habitam. O interessante é notar que o *Kana*, cipó que faz a ligação ancestral do céu com a terra, também representa a sucuri ancestral, sendo também considerado uma planta mestra do sistema. Segundo Hugh-Jones, o céu é uma manifestação do úteroancestral de *RomiKumu*⁵⁹, que se opõe ao útero sinistro do submundo da terra e é sexualmente associado como Sol, que dá vida à Biosfera do invés do verme mortal⁶⁰,

⁵⁸As diferenças entre as localizações à montante e à jusante do rio servem para diferenciar as populações Tukano que vivem no meio da terra, eles também estão associados aos tipos de diferença de poder sobrenatural, situadas para além dos povos no extremo Leste e Oeste. A foz do rio de leite é a fonte de origem da cultura humana, de onde os antepassados e todos os aspectos da cultura vieram, enquanto as florestas são o lar das cabeceiras dos espíritos canibais, no qual as características corporais e alguns processos normais são invertidos. (HUGH-JONES, 1979).

⁵⁹A mulher benzedora que tirou argila e fez um forno de cerâmica, assentando-o sobre três suportes também de argila. Ela fez fogo para esquentar o forno, mas esse ficou tão forte que trincou os suportes e o forno caiu no chão, afundando-o. Assim o que era essa terra, tornou-se o mundo subterrâneo [...] trecho do Mito da Criação Barasana (igarapé Colorado). (CABALZAR, 2005, p.53).

⁶⁰No modelo dos sistemas móveis e imóveis das categorias de espaço-tempo, da placenta ancestral enterrada, que ilustra propriedades do universo como útero, se levanta um enorme verme branco que perfura as camadas do

habitante do submundo. Reichel-Dolmatoff (1971), afirma sobre a subida vertical da sucuri ancestral, que ela sobe quando duas constelações Desâna se encontram no céu, uma chamada "Camarão" (*nahsi kame*) – que é designada como o Mestre da Estação das Chuvas, pois anuncia a chegada das chuvas – impede que a outra constelação, chamada "Corte de Camarão" (*nahsi kámë túru*) - que é o Mestre da Estação Seca –surjano horizonte, um pouco antes das chuvas pararem. Segundo o autor, a sucuri sobe verticalmente na água para ver o firmamento e certificar-se da mudança das estações.

(...) o céu é também sede da *Romi Kumu*, que deu origem a todo o Povo do Céu original. Os indígenas dizem que a chuva é o seu sangue menstrual, o vento é a sua urina, o céu é a sua grelha de mandioca e ela é as Plêiades que regem a alternância das estações principais secas e molhadas, o tempo de *Hewi*⁶¹. Portanto, o céu é mais uma manifestação do útero ancestral de *Romi Kumu*, que se opõe ao útero sinistro do submundo e é sexualmente associado como Sol que dá vida ao invés de o verme mortal. Este céu útero é representado pela cera da cabaça usada durante *He wi*, que, como vimos, faz o contato sexual com *He*, os instrumentos ou ossos do Sol. (HUGH-JONES, 1979, p.253).

Segundo Stephen Hugh-Jones (1979), o conceito de *He* refere-se às flautas e trombetas sagradas. *He*, segundo o autor, é uma palavra provavelmente relacionada com *hea* (fogo, lenha), por extensão, madeira morta em geral. Hugh-Jones afirma que a associação com o fogo e a madeira são sugeridos, em parte, pelo material de que os instrumentos são construídos e, também, pelo facto de que os instrumentos foram criados pela queima do corpo de um herói mítico, a mandioca-pau-anaconda⁶². Ela foi queimada (identificada com os instrumentos *He*), e estes se tornaram os registros queimados de um jardim de mandioca, criado por derrubada e queimada floresta. Em conversa com não-índios, os Barasâna se referem a esses instrumentos como *Yurupari*.

Hugh-Jones explica que a palavra *He* também é usada em um sentido mais amplo, como um conceito que abrange coisas como o sagrado, o outro mundo, o mundo espiritual e o mundo do mito.

Utilizada neste último sentido, a palavra é muitas vezes adicionada como um prefixo para outra palavra. Assim, *He* rio (*Heriaga*) ou *He* caminho de água (*He oko ma*), é o rio até que a anaconda ancestral (*Yeba Meni* Anaconda) nadou para dar à luz para a humanidade, *He* as pessoas (*He masa*) que são os antepassados

universo, até que o Sol Primal queima sua cabeça fora. Por contado incêndio, ele é chamado um sem cabeça (*RihoaMangu*), um personagem que é retratado em outros contextos, como um homem sem cabeça, o marido da *Romi Kumu*. A relação sexual entre *Romi Kumu* e um decapitado é, portanto, transposta para escala cósmica: o hemisfério inferior é como um útero contendo a placenta podre, e o eixo vertical, o pênis ou uma criança, é feito pela passagem vertical do verme. O verme está claramente relacionado com os vermes do sepulcro: ele é contrário ao raio criativo vertical do Sol Primal e se move na direção oposta. (HUGH-JONES, 1979, p.269).

⁶¹ Flautas sagradas (S. HUGH-JONES, 1979, p.134).

⁶² O mito faz referência ao surgimento da roça de mandioca. (HUGH-JONES, 1979).

representados pelos instrumentos *He*, ou as pessoas que participam de *He Wi'i*; *He* possessões (*Hegaheuni*) são os objetos e itens de vestimenta cerimonial usados em bailes. (...) *He* pertence ao mundo dos mitos. Este mundo é eterno e imutável e persiste como um outro aspecto da existência cotidiana. Todos os seres vivos têm seus homólogos *He* que vivem em casas de pedra, nas corredeiras dos rios e nas montanhas e afloramentos de rocha. Os seres humanos também têm seus homólogos *He* ou espíritos que vivem em casas de pedra chamando o despertar das pessoas (casas *masayuritivi*). (S.HUGH-JONES, 1979, p.149)

O mundo *He* é tratado por Hugh-Jones como tendo sido criado no passado distante, mas que persiste como um outro aspecto da realidade. Os Barasâna, à medida que as gerações se sucedem, visualizam-nas, empilhando-se umas em cima das outras, como as folhas no chão da floresta (S.Hugh-Jones, 1979). Para Hugh-Jones, os seres humanos estão em perigo de perder o contato com o início, a fonte de vida, o mundo do mito ou com a história das gerações.

3.1 A questão do “retorno”⁶³ às estruturas

Viveiros de Castro, (1996); Arhem, (1981); Hugh-Jones, (1979); Reichel-Dolmatoff, (1971); Ribeiro (1995); Pissolato, (2007) abordam o conhecimento ancestral e o saber tradicional ameríndio a partir de uma perspectiva etnológica amazônica, para a qual o parentesco e os múltiplos sentidos da categoria afinidade são, por excelência, campo de exploração dos ameríndios. O modelo cosmológico espaço-temporal do rio Negro ou rio de Leite, como é denominado entre os indígenas, é representado pelo sistema Cobra-Grande, mito que inaugura a Criação, na Gênese, sendo o Mito da Criação da Humanidade, no bojo da Cobra-Canoa (RIBEIRO, 1997). Ele organiza e representa a divisão em *sibs*⁶⁴ ou clãs. Hugh-Jones (1979) e Chernella (1987) *Apud* Ferreira (1997) tratam do tema da teoria da ocupação territorial e hierarquização dos sibs, a partir desta visão da sociocosmologia ancestral rio negrina.

⁶³ Estamos usando este termo não em sentido literal, pois que, na verdade, o que esta palavra expressa aqui não significa um retorno *ipsis litteris*, o qual seria impossível, dado o dinamismo da cultura como processo, mas, sim no sentido de afirmar uma retomada de aspectos estruturantes essenciais, dos quais não podem abrir mão nem o *novo*, nem o antigo, pois que trata-se do que é identitário entre os Desâna.

⁶⁴ (GOLDMAN, 1963, p.92 *Apud* FERREIRA, 1987) estabelece diferenciação entre sibs, tribos e frátrias, referindo-se a tribo como uma identidade comum de língua, descendência e costumes; a *sibs* como a grupos de descendência unilinear, cujos membros se consideram descendentes de ancestrais comuns, mas não podem estabelecer uma relação genealógica real; e frátrias são confederações de *sibs*, ligados por regra de exogamia, pela residência comum, ao longo do mesmo rio, por uma tradição de origem e descendência comuns, por uma ordem de hierarquia que confere a cada sib seu lugar na escala social e, finalmente, por uma série de cerimônias, tanto solenes quanto seculares.

Chernella (1987) Apud Ferreira (1997) afirma a ocupação de territórios estratégicos de acordo com a acessibilidade de alimentos (a pesca) e a origem mitológica. Os estudos referentes a grupos Tukano no Brasil e na Colômbia fazem referência à *anaconda* (*eunectes murinus gigas*) como modelo analógico espaço-temporal do sistema rio da Terra, e forma de organização social dos sibs, ao longo do rio, de montante à jusante.

Viveiros de Castro (1996) também trata a perspectiva etnológica amazônica a partir da exploração, pelos ameríndios, dos múltiplos sentidos da categoria afinidade. Sua inspiração é estruturalista, para a qual o valor simbólico da alteridade, atua como operador sociocosmológico. Podemos dizer, quanto à forma social incorporada pelos Desâna, de modo contemporâneo, no Tupé, que repete, no nível da memória, o modelo afirmado por Berta Ribeiro (1995) sobre os *Ēmëkho Mahsá* (universo - ou dia - gente), que são descendentes em linha direta de *Ēmëkho Mahsãn (Bóreka)*, o ancestral mítico, porque “assim foi desde a saída da Canoa da Transformação” (Cobra-Canoa).

Diakuru & Kísibi (2006) afirma, sobre Bóreka, que foi o chefe de avós, isto é dos rezadores e ou sacerdotes (*kumu*) e dos guardiões dos enfeites cerimoniais e instrumentos musicais sagrados, cabendo a eles as funções de proteção e de cura das doenças por meio de rezas, tarefas efetuadas a pedido dos antigos chefes de malocas.



Foto 07 :Kísibi-Kumu Raimundo Vaz no roçado de maniwa
Fonte: BELOTA, Juliana (2011).

Segundo *Kísibi-Kumu*, Raimundo Vaz, Bóreka é o chefe que chegou primeiro, aí vieram os irmãos menores e o mesmo se repete hoje em dia. Os filhos de Bóreka, o primeiro

chefe Desâna, depois da saída de *Pamurĩgobe*, o buraco da transformação, são a primeira geração do clã Desâna, se é mulher, o nome dela é Bórekapo, se é homem, é Bóreka. Aí depois, os outros descendentes já vem começando com Diakuru, Wahari, Dihputiriniami, Kísibi, Tolamãn, Mirupu, Guy e Bora. Quando a quantidade de filhos chega ao final do ciclo de nomes da geração de antepassados, volta de novo para o começo.

Kísibi-Kũmu, Raimundo Vaz, teve cinco filhos, dois homens: Diakuru (José Maria Fontes Vaz) e Mirupu (Régis Fontes Vaz); e três mulheres: Miriõn (Míriam Fontes Vaz), Diakapiró (Jucy Fontes Vaz) e *Umusĩ-pó* (Gisele Fontes Vaz), os femininos são correspondentes dos masculinos citados acima. *Kísibi-Kũmu*, Raimundo Vaz, exerce, na RDS do Tupé, a função da figura do *pajé*, de modo equivalente ao que vemos entre as descrições existentes sobre os pajés Desâna, no plano da organização sociopolítica, no Rio Negro (RIBEIRO, 1995). Exerce principalmente as funções de cura, do Kũmu que domina ritos propiciatórios das crianças, das defesas dos iniciados, de previsão e prevenção de malefícios, do bayá, definido como mestre de canto e cerimonial, acumulando as funções do tuxauau capitão, antigo dono de maloca, atual chefe de um povoado, de investidura hereditária.

Sobre Bóreka, e a sacralização do calendário demonstrativo de ritos, no Tupé, no âmbito do turismo, ele afirma: “Bórekaé nosso Deus. E desde que a gente nasce, nosso pai diz que o seu pai falava que Bóreka é o deus dos Desâna, a gente acredita que é um único Deus do mundo inteiro”. Para ele, vem de Bóreka o poder de curar as doenças, através das rezas tradicionais e qualquer ritual é feito em nome de Bóreka, pedindo bênçãos e cura. Nesses ritos, afirma que o centro medicinal é o tabaco que o pai quem sopra. A fumaça é um veículo de conexão com *Bóreka* para pedir o que se está necessitando e agradecer. (*KÍSIBI-KŪMU*, conversa pessoal, 2010).

Ele afirma que o mesmo tabaco, a mesma reza que faz para proteger e guardar sua família faz para os turistas, não para todos, mas, para aquelesque pedem bênçãos. Para estes, faz rezas individuais, invocando o poder de *Bóreka*. Para ele há uma distinção, quanto à questão de um *retorno* às práticas e conhecimentos tradicionais, em sua atuação xamânica e a prática de turismo, com o grupo, no Tupé. A diferença que afirma é da pessoa, pois apresenta um fragmento de cultura, uma música, uma reza, uma dança, como um ritual de boas vindas ao turista, mas o conhecimento é para quem procura.

É verdade que, como afirma Fortunato & Silva (2011), o turismo indígena é responsável por grandes ambivalências: por um lado, exalta o modo de vida primitivo e, por outro, com a constante visita de grupos para assistir as danças e rituais, ocupa todo o tempo da comunidade, não restando tempo suficiente para que se dediquem às poucas atividades

tradicionais passíveis de realização no Tupé, são realizados cerca de cinco rituais por dia, com cerca de 30 minutos cada, e mais 20 minutos de negociação para venda de produtos artesanais e ainda se tem que considerar as cerca de 1h30 que utilizam para preparar-se com pinturas e roupas - mas, também é verdade que as práticas Desâna, no Tupé, oferecem um resumo do histórico do mundo tradicional (cosmológico) indígena, por meio de algumas apresentações que envolvem a música, a dança, o grafismo e parte das estórias, não própria e exclusivamente as estórias do calendário, elas estão inseridas, ou melhor, referenciadas e/ou ressignificadas a partir de elementos contidos neste resumo histórico, sendo eles instrumentos, cantos, danças, relatos de *dabucuri*⁶⁵.

Hugh-Jones (1979) propõe como modelo cosmológico de onde deriva os processos espaço-temporais Tukâno, o entendimento do universo como uma construção conceitual que contém a atividade e a energia associadas com a criação ancestral e que mantém contato com essa realidade alternativa. *A casa é o universo, com a porta do sexo masculino na posição da porta da água; a casa é um homem que vive, quando há pessoas lá dentro; o grupo exogâmico é derivado do corpo de uma sucure ancestral que tem tanto a forma humana como de anaconda; o principal rio da terra é o intestino do universo com a sucure ancestral como vermes intestinais; o universo é um útero.* Essas frases indicam, sobre a sociocosmogonia Tukâno Oriental, que suas analogias correspondem a um sistema funcional vital, que compreende o universo como estrutura lógica e simbólica, e é a partir delas que vamos analisar a questão de um retorno às estruturas, no universo Desâna do Tupé.

Em seu modelo, Hugh-Jones identifica cinco estruturas espaciais análogas conceituais que correspondem à forma de organização social Tukâno: o universo, a casa, o corpo anaconda, (com sua divisão em funções especializadas segundo os sibs), o corpo humano e oútero. A estas, a autora adiciona uma sexta que ela denomina de *configuração da maloca*, que compreende o espaço diferenciado da maloca, dentro do qual a vida produtiva e social da comunidade é vivida, ou seja, a sua subsistência. Ferreira (1997) afirma que os Tukâno dividem-se em unidades de filiação patrilineares, essencialmente diferenciadas pela língua, pela localização territorial, por uma especialização artesanal e são unidos por laços matrimoniais. (RAMOS *Apud* FERREIRA, 1997) afirma que os grupos indígenas ribeirinhos apresentam uma organização social caracterizada por um sistema de sibs hierarquizado, agrupados em frátrias. (GOLDMAN *Apud* FERREIRA, 1987).

⁶⁵ Festas do calendário Desâna que se definem como sistema de prestação total regulado pela noção de dádiva tal qual afirma Marcel Mauss no *Potlatch* (1950, 2003).

A trajetória das famílias Desâna até o Tupé é caracterizada como uma trajetória de mobilidade territorial no mesmo rio, sendo resultado histórico da sujeição desta e de outras tribos do rio Negro à invasão colonialista, que exerce três séculos de domínio sobre as culturas indígenas na região. Em nossa contemporaneidade, esta mobilidade pode também ser vista como parte da busca dos indivíduos por lugares e contextos de vida variados, busca de satisfação pessoal e familiar, como observa Pissolato, (1997), sobre os Guarani *Mbya*, afirmando que representa um modo de relação entre parentes, onde o “animar-se” e o “ficar alegre” é referência para o convívio.

Entendida a mobilidade territorial Desâna como espelho e reflexo do processo civilizador que assolou a prática cotidiana destes povos, que habitam a região do rio Negro, na atualidade, inserida em outro contexto – o cenário atual do rio Negro configura-se num mercado social de busca de autonomia política que, muitas vezes, é marcada por um tempo-espaço contextualizado fora da casa-de-reza - vamos passar a pensar o retorno do grupo, após trinta anos de ruptura causada pela expropriação do espaço-tempo de vivência de seu calendário, anos de peregrinação e luta pela sua sobrevivência - uma sobrevivência multifacetada e fragmentada, enquanto atua de modo interdependente com a sociedade envolvente - para as estruturas cosmológicas identificadas por Hugh-Jones (1979), em especial, no caso Desâna do Tupé, a casa-de-reza tradicional, espaço contemporâneo que, no “tempo moderno”, como fala o *Kísibi-Kumu*, é espaço de representação do passado mítico e de projeção de um “futuro”, presente *continuum* da manutenção do grupo.

Béksta (1984) afirma que a maloca-grande-casa-comunitária é elemento central da cultura Tukâno. Koch-Grümberg *in* Béksta (1984) publicou desenhos ornamentais sobre o significado da maloca no mundo dos pajés e sobre os objetos de uso em seu interior - banquinho, lança-ritual, peneiras, etc. O autor afirma que *todo seu edifício resiste ao vento e ao tempo (...) mantém-se coesa por meio de amarras e cipós, não se podendo negar a admiração*. A maloca é morada ontológica dos *Wahari Dihputiro Põrã* - Filhos de Cabeça Chata - grupo do qual descende *Kísibi-Kumu*, Raimundo Vaz, e subunidade (*sib*) do ancestral fundador *Bóreka*. Ela representa no Tupé, o espaço de memória configurado em torno da figura do pajé, sujeito de um processo que ainda está em curso. Deste, o que se pode prever é que compreende o *tempo moderno* da vida que está em *entendimento*, entre as concepções do que por ora é *ancestral*, mas também *contemporâneo* para este povo remanescente da cultura tradicional Desâna, do modo como estão estabelecidos.

A propósito do processo em curso no Tupé, Labate (2004) afirma uma nova categoria que denominade *neonativo*, referindo-se a uma metáfora inerente ao seu inverso semântico -

brancos que formulam novas religiosidades a partir do arcabouço do xamanismo indígena e situa a figura do *neoxamã* como um subgrupo do universo Nova Era⁶⁶. Segundo a autora, os centros urbanos são hoje consumidores de aspectos das culturas nativas consideradas portadoras de saberes ancestrais. A ressurgência de xamãs urbanos ao lado de *neonativos* abre passagem para uma relação de troca, de complementaridade, e até mesmo de dependência. Como afirma Labate, por um lado, há índios (ou supostos indígenas) dispostos a serem reconhecidos em determinados ciclos e camadas urbanas (para além de uma eventual legitimidade em seus locais de origem); e, por outro, brancos em busca de indígenas ou outros métodos e recursos capazes de diplomá-los como xamãs.

Ainda quanto à questão de um retorno às estruturas cosmológicas, no tempo Desâna atual do Tupé, há uma pergunta de Sahlins (1997) sobre *que povo haveria de conceber a si mesmo como remoto?* As respostas de *Kísibi-Kũmu*, Raimundo Vaz, sobre o que é *igual* no tempo atual e no tempo antigo reafirmam o conceito de que falamos no início do texto, *wahtortire*: as mudanças, e ao gênese bíblico.

Hoje eu posso explicar uma coisa, mas amanhã já está mudando outra, então, se eu estou observando esta constelação pra fazer uma coisa que planejo fazer, por exemplo, num ciclo anual, mas, daqui a pouco ela já está mudando, então, isso é com a cultura branca, com a cultura indígena, com a religião, todas as coisas sofreram e sofrem mudanças. (*KÍSIBI-KŪMU*, conversa pessoal, 2011).

Para *Kísibi-Kũmu*, a mudança faz parte porque assim como os brancos não vivem como no tempo do gênese, os indígenas também não tem que viver como no tempo antigo. A vida moderna apresenta novas realidades. A manutenção dos ritos de passagem a seus filhos, assim como todos os conhecimentos tradicionais, ele afirma existir até os dias atuais, mas depende do interesse deles realmente aprender e ser um *kũmu* ou *yaiwa*. Quanto ao futuro do grupo étnico afirma: “quero que meus filhos saibam quem eles são, de onde vieram, mesmo sem respostas quanto ao que serão no futuro, a memória quem trás é o *kahpi*”.

O *Kahpi* não é alucinação, para mim, não existe isso. Eu falo de miração, não é uma bebedeira. Se a pessoa tem uma alucinação, no outro dia, ela não vai realizar, mas se tem uma miração, ela vai nas seis casas-de-reza tradicionais. Essas seis casas é que fazem a natureza ser *viva* pra nós. A natureza tem vida igualzinha a tudo que é vivo: pedra viva, água viva, tudo vivo. Quando a gente toma *Kahpi*, trabalha com isso, vai se concentrar na natureza. Eu tenho aqui estes cipós, pra tomar o cantor, o artista, o curandeiro e o pajé. (*KÍSIBI-KŪMU*, conversa pessoal, 2011).

⁶⁶ Camurça (1996) *Apud* Labate (2004) define o termo *Nova Era* como um tipo de religiosidade de caráter difuso. Para ele, a nova era é uma inspiração oriental do ramo do hinduísmo. Algumas de suas propriedades gerais são o seu fundamento no “holismo”, no “místico”, a idéia oriental de que “tudo é um” e de que o “espírito é o interior de todas as coisas”.

Sahlins, (1997) caracteriza sociedades que mantem-se em mobilidade territorial, centradas na terra natal, como sociedades transculturais, que são unidas por contínua circulação de pessoas, idéias, objetos, e até dinheiro, como é característica dos Desâna, no Tupé, que promovem intercâmbio, trazendo diversas famílias do alto rio Negro, que já passaram pela comunidade e continuam passando. Algumas pessoas retornam, outras vem de lá pra cá, sempre trazendo objetos e, especialmente, sementes, que são introduzidas aqui. Raimundo Vaz conta que uma vez recebeu um turista que disse: “andei no rio Negro e não encontrei uma casa-de-reza como esta sua aqui, entre os Desâna lá”. Isto serve para pensarmos se os Desâna, no Tupé, não estão reterritorializando a maloca, extinta a última que havia entre os Desâna, segundo o relato de Nimuendaju (1927), naquele momento histórico, sob os mandos de João Padre.

Sobre sua expansão no mundo atual, por que não tomarmos como exemplo a passagem de Sahlins (*idem*) sobre seu personagem tonganês Epeli, Hau’ofa, ao afirmar que “os polinésios tinham sua própria estrutura de ampliação do mundo desde muito antes de os europeus tentarem isolá-los e exilá-los em pequenas ilhas longínquas”. Mesmo na perspectiva de que a cultura possa tornar-se mercadoria, relativa ao fator mercado, do qual ninguém escapa no mundo globalizado, o turismo praticado pelos Desâna, no Tupé, é percebido como oportunidade para melhoria das condições de vida do grupo e de desenvolvimento local. Na fala dos índios, “vivemos para nossa cultura e ela vive para nós”. É este o sentido da ressignificação do calendário de ritos, mesmo em caráter demonstrativo, onde a cultura, como propulsora da atividade turística, revela aspectos da vida tradicional indígena.

As estruturas, para as quais, com certeza, retornaram no contexto do turismo e da etnoconservação no Tupé, estão representadas, primordialmente, pela maloca, espaço onde acontecem as manifestações musicais, onde se dá o aprendizado dos jovens indígenas sobre rituais, festas, e a estrutura mesma da maloca, esteios, amarrações em cipó, grafismo, etc., lugar onde a trílice relação maloca-homem-cosmos se estabelece.

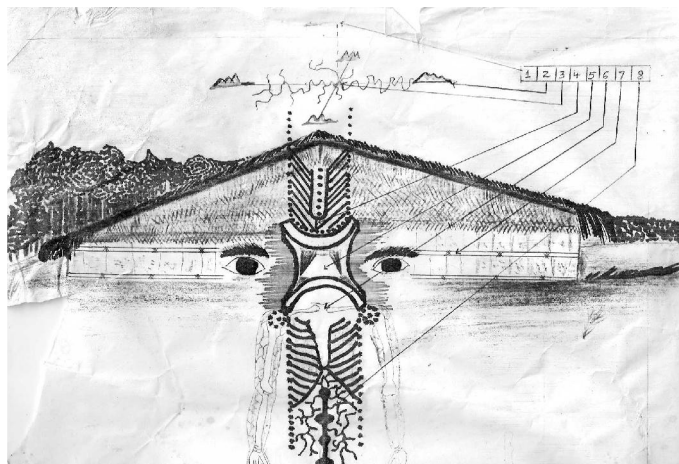


Figura 06: Iconografia da maloca
Fonte: acervo Gabriel Gentil

Franco de Sá (2011) afirma que a maloca, para além de representar o cosmos, representa o corpo do criador, assim, é a partir dela que acontece a comunicação do cosmos com Ele e dos homens com os espíritos dos animais e seres de outros planos dimensionais, através das flautas e trompetes sagrados de Jurupari. Sobre a música, o autor também afirma que o corpo físico, o psiquismo e a alma, através dos estados de transe atingidos durante a execução musical, sofrem efeitos.

Segundo ele, a música segue a observação das constelações, pois que determinados gêneros musicais são relacionados a certas conformações estelares. Assim, cada constelação, é caracterizada pela execução de gêneros musicais específicos. Segundo *Kísibi-Kumú*, mesmo curtos, os encontros no Tupé, são contemplados pelas execuções dos gêneros musicais relativos aos *dabucuri* e *gapiwayá* - cerimônias principais do calendário religioso Desâna, as quais ocorrem nos entremeios das atividades relativas ao plantio e a colheita da Maniwa, base da alimentação dos Desâna, em períodos que vão do verão ao inverno.

Nos ritos vivenciados, atualmente, conforme o calendário de recepção turística que estabeleceram, no Tupé, as principais *performances* são a dança do *Gapiwayá*, a dança do *Yapurutu* ea dança do *Carysso*, além das boas-vindas ao turista. As *performances* fazem referência ao calendário Desâna, um calendário agrícola que tem, na Maniwa, a espécie que é a raiz básica do sistema alimentar Desâna, mas que também se regula por ser, nas palavras de *Kísibi-Kumú*, um calendário das águas, marcado pelos períodos de pesca e de caça, na floresta. Vale salientar que, na Amazônia, embora o calendário siga o movimento de expansão e de contração das estações climáticas do hemisfério Sul, as estações climáticas se definem basicamente por períodos de cheias e estiagens. O período da enchente dos rios ocorre no

verão e, o período de estiagem, no inverno. Para os Desâna, como vimos anteriormente, a percepção de cada constelação é nuançada, pois como afirma *Kísibi-Kumú*, cada uma tem seu tempo de “água” e de “verão”. Vale também observar que o ano Desâna tem início na primeira lua nova, após o solstício de inverno, e termina na última lua minguante, após o equinócio de outono, isso faz com que o ano Desâna fique intercalado, em relação ao calendário oficial do Brasil, que segue o calendário colonial, do hemisfério norte.

Estes dados não influenciam diretamente as vivências do calendário demonstrativo no Tupé. Elas são uma síntese das dinâmicas das festas de *dabucuri* – festas dos períodos de colheita e abundância de caça, pesca e/ou frutos do mato, e não seguem as *estações*, são apresentações diárias. Porém, entre as pessoas da família, embora os *dabucuri* não ocorram com duração de três dias, como tradicionalmente ocorria no alto rio Negro, pequenos *dabucuri* podem ocorrer, conforme a fartura de uma ou outra espécie. Com um calendário mais voltado aos aspectos poéticos, artísticos, estéticos e xamânicos, o que interessa discutir, quanto aos Desâna, no Tupé, é a questão da autenticidade destas experiências, no campo do turismo.

Azevedo (2002) *Apud* Fortunato & Silva (*idem*) trata do tema levando em consideração que as relações interculturais, caracterizadas pela ideia de autenticidade, são de grande relevância, na atualidade, na medida em que configuram novas alternativas econômicas para as comunidades indígenas, visando o “fortalecimento” da sua identidade. “Deste modo, a cultura torna-se um bem econômico para o desenvolvimento local do turismo”.

3.2 PERCEPÇÕES E CLASSIFICAÇÕES ACERCA DO CALENDÁRIO DESÂNA, NO TUPÉ

A comunidade Desâna, no Tupé, é formada por sete famílias, que compõem um total de trinta e duas pessoas, migrantes desaldeados, recém-instalados, a partir dos anos 2000, na RDS do Tupé. Dois centros culturais criados pelos próprios indígenas funcionam no local, com intenção de preservar o patrimônio de cultura imaterial da tradição Desâna. Nossos estudos estão centrados em um destes centros, onde atuam cinco das famílias, com representantes das etnias Desâna, Tukâno, Tuyuka, Wanâno e Tatuyo. A ocupação Desâna, na área, se deu a partir da chegada da extensa família do casal anfitrião, há dez anos, vindos originariamente do Igarapé Urucu, afluente do rio Papuri, que deságua no rio Tiquié, afluente do Uaupés, no noroeste amazônico. O campo, realizado nesta comunidade, observou os

elementos etnológicos que dão suporte a uma visão de “manejo” do “patrimônio” cultural imaterial envolvido no sistema de ritos utilizados, no calendário turístico baseado no turismo e na etnoconservação vigente no baixo rio Negro.

É sob este suporte que o retorno do grupo a um “tempo” de vivência ritual do calendário Desâna pode ser pensado como amálgama de uma série de ideologias que perpassam o cotidiano Desâna, na comunidade, e que são inerentes à sua realidade atual. Especificamente, o campo pretende descrever as percepções da comunidade sobre os elementos do sistema calendário constantes nessa nova configuração ritual, vivenciada pelo grupo de um modo demonstrativo, em caráter profissional ou função de “trabalho”, que tem, entre outros fins, o da inclusão social do grupo. A realização de um calendário de ritos sintetizado, voltado para o turismo, com as performances musicais, corporais e o grafismo indígena corporal e artesanal - especialmente utilizado no fazimento de instrumentos Desâna - está relacionada atualmente, no Tupé, a um ciclo econômico que garante a sobrevivência do grupo e, esta, não está, sob nossa hipótese, de nenhuma forma distante do seu sistema mítico de origem.

A vivência do calendário ritual realizada, atualmente, pela comunidade Desâna, no Tupé, parece ter mais a ver com a própria visão indígena de um sistema calendário do que muitos de nós poderíamos pensar, num primeiro contato com a prática demonstrativa de ritos. Um conceito indígena que pode nos abrir caminho para o entendimento e, também, ilustrar isto é o conceito Tuyuka *Wahtortire* – a divisão dos tempos, a divisão dos dias.

a divisão dos tempos, a divisão dos dias, quer dizer, Wahtortire são dias que inundam com as passagens das constelações ao pôr-do-sol. Então, essa passagem de tempo ao pôr-do-sol acontece como fenômeno e é isso que a gente chama de Wahtortire - as mudanças. Mas, Wahtortire, para hoje em dia, também para nós, embora seja o calendário astronômico, referente às estrelas, às constelações que passam, no entanto, a gente tem, também, que a astronomia é econômica e cultural. Por que cultural? Por que econômica? Porque, em cada passagem, acontecem fatos fenomenais: a época da subida de peixes, a migração de animais, a revoada de formigas, o tempo de fazer roça, o tempo de plantar, o tempo de queimar, o tempo de colher, então, isto é chamado Wahtortire: a divisão dos tempos produtivos economicamente, que é estabelecida pelas passagens dos ciclos. Esta é a base da observação de Wahtortire, a produção de infinitos calendários. (HIGINO TUYUKA, conversa pessoal, 2011).

Ao relacionar a noção de *Wahtortire* com a vivência atual Desâna no Tupé, observamos que a prática demonstrativa de ritos insere-se, como mecanismo de ação global, no mercado turístico, e é o que determina o tempo produtivo da comunidade, hoje. Fortunato & Silva (2011) afirmam que a prática do turismo vem se tornando uma realidade cada vez

mais presente na vida de comunidades tradicionais que não vislumbravam a possibilidade de ter neste tipo de atividade uma fonte de recursos para sua sobrevivência. Os autores analisam a construção de um novo segmento do mercado turístico, que trabalha as potencialidades dos povos originários tornarem-se reconhecidos como importantes na sociedade contemporânea.

Vamos começar por esclarecer que, para os Tukâno, o universo é espaço-temporalmente multidimensional. Este conhecimento é guardado pelos *yaiwa*, *bayaróá* - mestres de música e cerimônia - e os *kumuã* - conhecedores de plantas, mitos, músicas, rezadores, benzedores (categoria onde se insere Kisibi-Kumu, Raimundo Vaz) - ouvem as canções que são emanadas por *Mirĩ*⁶⁷ e, em suas práticas, acessam não só a música, mas outros planos do universo e seres de outras dimensões.

Ao promover os ritos d'onde constam desde o grafismo indígena, a música, as danças tradicionais, além de parte importante dos relatos da tradição oral Desâna, os indígenas passam a atuar no campo do significado do turismo indígena. Fortunato & Silva (2011) chamam a atenção para o fato de que este significado deve ser analisado tanto para quem recebe e organiza a atividade, como para aqueles que a praticam. Os autores partem da premissa de que este turismo é capaz de beneficiar o desenvolvimento local, valorizando o patrimônio natural e cultural da tradição.

Na RDS do Tupé, do ponto de vista das potencialidades endógenas do território e dos atores que o compõem, estas não são menores que no turismo que é desenvolvido em Terra Indígena, mas devemos levar em conta que a limitação fundiária do grupo é um fator de diferenciação. Esta é uma das razões pelas quais o Sr. Raimundo Vaz afirma que o calendário astronômico, que determina o calendário de ritos, tal qual foi observado no tempo antigo, pelos avós *Wahari Dihputiro Porã*, não pode ser praticado, na RDS. Na modernidade indígena do Tupé, as coisas vão diferentes não só na natureza da ocupação que fazem da área, já que não é propriamente uma Terra Indígena como, também, há mudanças relacionadas às *vivências* do grupo, hoje mais voltadas para um *ciclo produtivo* que é gerado pelo *tempo cartesiano*, do relógio, que opera no ritmo das visitas turísticas.

Para iniciarmos uma análise da percepção dos indígenas sobre o uso do seu calendário no Tupé, e sobre uma classificação dos elementos tradicionais que são reavivados em sua vivência, vamos começar por esta observação espaço-temporal do *Kumu*. Esta é uma das principais percepções de *Kisibi-Kumu*, Raimundo Vaz, o forte vínculo do turismo com a sua realidade atual. Em sua experiência vivida se, por um lado este vínculo com o real é

⁶⁷O mesmo Jurupari (denominação em Nheengatu) ou o instrumento que leva seu nome (flauta e trompete). O mito Tukâno da criação considera *Mirĩ* a música. (FRANCO DE SÁ, 2010).

estabelecido pelo *tempo* do comércio com o turismo, por outro, seu produto turístico expressa práticas e linguagens que são socialmente diversificadas e oriundas de contribuições artísticas, religiosas, mitológicas, entre outros, provenientes da cultura Desâna.

Quanto às referências que os Desâna, no Tupé, guardam do seu sistema calendário, há consistentes formas de identificação e classificação etnológica dos elementos que compõem sua vivência, no atual “tempo” e “espaço” em que convivem, tanto relacionados à plataforma de modernidade, sob a qual se estabelecem de modo translocal, no Tupé, quanto relacionados aos ciclos de conhecimentos que determinam, sobretudo, num calendário indígena, a relação dos deuses e dos homens (SANTOS, 2002). Estudioso de calendários mesoamericanos, o autor situa qualquer ação humana como enquadrada nestes ciclos. Para ele, o problema da busca da harmonia entre a ação individual e os ciclos temporais, própria dos calendários indígenas, que dão origem a diversos tipos de “prognósticos”, é que estes foram extirpados sob a ótica cristã.

As diversas esferas da vida regidas por estes ciclos, desde as antigas festas até as práticas idolátricas, foram extintas da Mesoamérica à América do Sul pelo projeto missionário do calendário festivo cristão. (SANTOS, 2002, p. 312)

A casa de reza, no contexto Desâna do Tupé, é ela mesma uma referência às seis casas-de-reza tradicionais, por onde passam os Desâna, em sua viagem na barriga da Cobra-Canoa, durante a sua transformação em seres humanos, quando os *UmurĩMahsã* - Gente do Universo - passam a se chamar *Pumerĩ Mahsã* - Gente da Transformação. As casas-de-reza tradicional correspondem a diferentes dimensões do universo que são acessadas na Maloca com o *Kahpĩ*⁶⁸, a música e a reza tradicional.

A pintura corporal é um dos aspectos rituais mais representativos dos rituais de dança, realizados para os turistas, no Tupé. Para os Desâna, explica *Kísibi-Kumu*, ela representa o nascimento do *Kahpĩ*, que jazia nos ossos dos *Umurĩ Mahsá* - Gente do Universo - antes da transformação. Foi para consegui-lo que os líderes supremos resolveram comer a carne e os ossos de seu irmão caçula *Wanani gôãmu* (DIAKURU & KÍSIBI, 1996). Este foi levado para a roça sem relutar, pois lhe foi dito por seus irmãos que teria um trabalho importante a fazer para o bem de todos os *Umurĩ Mahsá*. Seus irmãos lhe deram onome de *Mirupu* e disseram que seria, mais tarde, o dono das flautas sagradas. As irmãs da criação *Wihsu* e *Yugupó* estavam na roça trabalhando, quando os irmãos passaram com *Mirupu*, dizendo a elas que

⁶⁸ A vinha torcendo o *Yagé*, o *Kana* ramificado como cordões umbilicais, que são concebidos todos como “caminhos” (*ma*), situados como fonte da vida e crescimento (HUGH-JONES, 1979).

iriam comer abius. Eles escondem Mirupu dentro de uma das frutas da árvore e transformam seu corpo em espermas, para que uma das duas, ao dentar a fruta, saísse gestante. Assim nasceu o *Kahpí*, em Desâna *Gahpí-dá*, como humano todo tatuado, e junto com ele a vagina. O líder supremo dos *Umurĩ Mahsá*, como *Wihsu* não tinha vagina, abre-lhe uma, no porto da maloca *Temedá Wi'i*⁶⁹, com seu brinco de pedra preciosa e a forquilha de cigarro de tabaco. *Sĩgãbu Mahsu* ou Gente Caapi, o nenê, saiu da vagina dela e seu corpo continha todas as variedades de Caapi conhecidas até hoje em dia. Por isso, ao cortar seu cordão umbilical, fazendo jorrar sangue, todos ficam muito inebriados pelo efeito do Caapi.

Seus irmãos o limpam e pintam todo com carayuru e o colocam em cima das peneiras tecidas de uarumã e enfeitadas com pinturas e diferentes tipos de desenhos. Assim que foi levado para dentro da maloca, todos perderam o controle de si, até que o avô de todos os *Yepá - Mahsá (Suña Ñehku)* começou a devorá-lo. Os líderes dos *Umurĩ Mahsá*, então, se precipitaram também para perto da criança para comê-la. De *Sĩgãbu Mahsu* ficou somente o tronco em forma de pênis humano. Segundo Diakuru & Kísibi (1996), as flautas *miña*, ou flautas de Jurupari são o símbolo do pênis. É por isso que elas são sagradas e não podem ser vistas pelas mulheres. O nome *miña*, que designa as flautas sagradas vem de *Mirupu*. A criança disparou pelo ar e foi se esconder no universo na casa do Trovão, envergonhada de ter ficado na forma de um pênis e ele foi pedir ao Trovão seus venenos mais fortes, para se vingar dos irmãos. O tronco de Mirupu disparou pelo ar, levando consigo o ritmo dos instrumentos musicais. E de fato o tronco de Mirupu era o instrumento musical das flautas *miñapõrã*. Essa era sua vingança, mas seus irmãos o convencem a tomar conta dos jovens. Ele passa, então a chamar-se *Miñapõrã Mahsu* e toma conta dos jovens até que estes desobedecem a seu regulamento comendo a fruta uacum escondidos. Ele se vinga dos jovens, fazendo alagar a terra e abrindo seu ânus em forma e pau oco, onde os jovens entram para se abrigar. A partir daí passa a se chamar *Gãmoyeri Wãhti*⁷⁰.

⁶⁹Localizada no rio Negro, é também conhecida como maloca dos Adultos (*Koásoropa Wi'i*), Maloca dos conjuntos de *Kahpí (Sĩgãbu Wi'i)* ou Maloca dos Enfeites (*Bayabuia Wi'i*), sendo mais conhecida como *Diá Wi'i* (Maloca do Rio).

⁷⁰Ver Diakuru & Kísibi (1996, p.148). Dolmatoff (1971) afirma que, das descrições precedentes do *uãhti*, pode-se deduzir que havia marcado caráter sexual geralmente fálico, embora às vezes apareçam conceitos femininos. O morcego, o companheiro do *uãhti*, é um símbolo da vagina e da descrição de alguns *uãhti* barrigudos como também sugerem um conceito feminino. Pode ser possível interpretar a imagem *uãhti* como representação de uma situação exogâmica, um encontro entre duas culturas diferentes (zarabatana x arco), a cultura arco-homens participando no sexo feminino do outro grupo. Em outro nível, *oboráro*, bem como *ouahí* são seres que vivem nas profundezas da floresta, e sua associação mítica com a época do *caos* faz pensar que eles são personificações relacionadas ao medo do desenfreado, dissociando a sexualidade que, em um estado latente, continua a existir em uma esfera de escuridão e de ansiedade (REICHEL-DOLMATOFF, 1971, p.91).

O Mito do *Kahpi* é importante para pensarmos sobre as possíveis percepções atuais do público e dos próprios Desâna, acerca dos elementos rituais que perpassam a atividade turística no Tupé. A pintura, afirma Vaz, “nasceu do *Kahpi*, por isso, quando se faz o rito, tem que ser pintado. Quando se toma *Kahpi*, é a pintura que dá a visão, enquanto o mundo gira como pião” e acrescenta:

vindo esse efeito do *Kahpi*, as casas, caibros, esteios que ficam dentro da maloca ficam sombreados, sombreia tudo, quando vai dando isso, todas as coisas pintadas são a miração que a gente vê e realiza. O *Kahpi* dá tudo na mente. Isso vem nascendo e funcionando assim. (*KÍSIBI-KUMU*, conversa pessoal, 2011).

Como vimos em Hugh-Jones, o *Kahpi* e a Maloca estão entre as principais representações espaço-temporais estruturantes das relações sociais, entre os Tukano. Estas regulam os ciclos vitais e as formas tradicionais de produção. Assim, podemos dizer que, no Tupé, continuam sendo fator estruturante das relações sociais do grupo Desâna, embora o grupo vivencie essas estruturas em um contexto multilocal e turístico.

A casa de reza, no contexto Desâna do Tupé, é ela mesma uma referência às seis casas-de-reza tradicionais, por onde passam os Desâna, em sua viagem na barriga da Cobra-Canoa. Os ritos realizados pela família do casal anfitrião são referentes, principalmente, aos ciclos de festas do calendário Desâna *dabucuri* e *gapiwayá*. São realizados com performances de canto, música e dança. *Kísibi-Kumu* realiza, com determinados turistas que manifestam interesse pelas cerimônias do *Kahpi*, um pernoite na selva. Os elementos rituais são, em geral, relacionados à música e à cosmologia da região do alto rio Negro. Os cantos mais apresentados são as poesias espontâneas dos *dabucuri*⁷¹, e os *gapiwayá* – cantos/dança do *Kahpi*. Há originalmente dois tipos de *dabucuri*: o *Dabucuri* comum, chamado em Desâna, *Poo birari* – festa na qual os homens, mulheres, rapazes, moças e crianças participam até o fim; e o *dabucuri* com *Miriáporã* – uma festa dançada com flautas sagradas, onde somente os homens e os rapazes iniciados participam do início até o fim. Estes são reproduzidos com informações sintetizadas, de acordo com o tempo da visita turística.

⁷¹Também chamados *poori*, fazem parte dos *Bueri Kãdiri Maririye* – os ensinamentos que não se esquecem e são as festas de trocas dos *Umurĩ Mahsã* (DIAKURU & KÍSIBI, 2006).



Figura 07: Deus Jurupari tocando as *miriá porã*.
Fonte: Acervo: Séríbhí Teñuari, Kumu, Gabriel Gentil.

Sobre as flautas sagradas, *miriá porã*, S.Hugh-Jones (1979) afirma que, no canto, as flautas *He* são chamadas de *Minia*, uma palavra que significa aves e animais de estimação também. Em Tukâno, os *Yurupari* são chamados *Miriá Porã* e em Desâna, *Miniapoari*. De acordo com ambos Bruzzida Silva e Reichel-Dolmatoff *Apud* Hugh-Jones (1979), a raiz *mini* (Pirá-Tapuio) ou *miriye*(Tukâno), significa *para submergir* ou *ir debaixo de água*. Bruzzida Silva (1962: p.337) *Apud* S. Hugh-Jones (*op.cit*) argumenta que isso indica que os *Yurupari* são segredo, oculto e escondido e, portanto, "submerso". Para o autor, a interpretação mais óbvia é que os *Yurupari* são "submersos" precisamente porque eles são mantidos escondidos sob a água.

Segundo Reichel-Dolmatoff (1971: p.171) *Apud* Hugh-Jones (*idem*), o Pirá-Tapuio compara a relação sexual ao ato de "submergir em água" e acrescenta que *poari* significa "*cabelo de cabelo, púbico*". Esses fatos são usados como prova, em seu argumento, de que as flautas têm um caráter sexual e que os homens que jogam "representam aqueles que estão afogados", aqueles que cometeram o pecado (do incesto⁷²), o *culto do Yurupari*, sendo

⁷²Em primeiro lugar, parece que o sol e a lua celestes eram gêmeos, cada um representando um aspecto da energia sexual, o Sol a sublime fertilidade, e seu irmão a lua, a sexualidade carnal. Mas este par de irmãos não tem nenhuma relação de parentesco com o Sol Criador. O sol e a lua formam uma dupla representação, diurno e noturno, o Criador, mas eles não são parentes do criador. Quando a Filha do Sol Criador é introduzida e com ela o tema do incesto, a abdução dela pela lua reflecte, obviamente, uma nova situação social que continua a causar grande ansiedade. É a luta entre o dia e a noite, a oposição entre o divino "legal" amor e profano "ilegal" amor, que é exemplificado neste relacionamento, posando eternamente este problema para o homem. Até agora, como a filha do Sol está em causa, é provável que estamos lidando aqui com o planeta Vênus; alguma informação nos dá a entender que o Sol "Cometeu um erro" e não percebeu que ele estava cometendo incesto com sua própria filha. Este divino "erro", provavelmente entre Vênus Matutina e Vespertina Vênus, é o tema de vários mitos da América do Sul.

interpretados como um aviso contra o pecado do incesto e uma exortação a obedecer a regras de exogamia.

O uso da flauta de Jurupari, no contexto do calendário demonstrativo de ritos, no Tupé, é um fator de diferenciação do uso sagrado, “regulamentado” segundo estas regras, e o uso para efeito de difusão cultural do patrimônio de cultura imaterial, no qual *Kisibi-Kumu* apresenta o instrumento num tempo de cinco minutos e, em seguida, os rapazes tiram seu som começando a soprá-lo, depois, a dançá-lo gestualmente. Nas referências faladas pelo *Kumu*, são citadas as festas em que se toca o instrumento, se é época de colheita ou preparo da terra, a constelação em que isto se passa. Quanto à validade da experiência, do ponto de vista da atemporalidade do gestual como *hierofania* do grupo, Franco de Sá (2011) afirma que “o instrumento por si só e pelo som que dele emana referencia o rememorar do primeiro som da existência e o contato direto com a terra e o deus Sol ou Sol primordial”.

Quanto ao uso que faz da flauta de *Yurupari*, no contexto turístico do Tupé, *Kisibi-Kumu*, Raimundo Vaz, afirma que é sagrado também. “É sagrado também porque para nós, a origem deste instrumento nasceu igual como nós humanos. Uma mulher teve um filho, origem deste *Kahpi*”.

Então, quando ele nasceu foi igual como uma roupa, todo pintado o corpo inteiro. Mas, ele era uma semente pra plantar. Então, quando eles quebraram tudo, as mãos deles, a cabeça, eles plantaram e quando ela nasceu, foi assim cipó e paxiuba. Então por isso que é sagrado, com esta pintura mesmo vem a miração. Nós Desâna, quando fazemos o rito, a gente se pinta, o que simboliza esse poder e fazemos a flauta. Tá tudo representado, então, pra quem estudou, todas as coisas que eu faço na abertura dos ritos, tudo está explicado, agora pra quem não sabe, que não estudou isso, pensa que eu estou brincando, não estou brincando, não. (*Kisibi-Kumu*, conversa pessoal, 2011).

Okaapiwaiá é também conhecido como canto/dança dos caminhos ou do *Kahpi*, é uma referência ao *caminho*, à *viagem* percorrida pelos Desâna sobre a terra, a transformação em seres humanos, sua saga original até a terra que lhe foi destinada por *Bóreka*. Há a apresentação de música instrumental com as flautas e trompetes sagrados de *Jurupari*, o *Yapurutu*, a *flauta cotia*, o *Carysso*, além de tambores, tubos de ritmo, *mbaracás* e chocalhos. A música para os Desâna leva os *yaiwa*, *bayás* e *kumuã* a adentrarem as diversas *camadas do universo*, contactando, assim, com os planos do universo de onde advém a música. Franco de Sá (2010) afirma que a dança e a música tornam-se formas de socialização entre comunidades. “Essa socialização musical cria um espaço social naturalizado, onde humanos interagem com não-humanos”. A música por si só proporcionaria à vida uma complexidade

de eventos, comunicações, interações e relações a serem percebidos e compreendidos em sua profundidade e perspectiva.

Em um contexto mais amplo, há um modo de comunicação sonora que abrange a grande sociedade cósmica envolvendo seres humanos, animais, vegetais, astros, seres de outras dimensões, espíritos da floresta e ancestrais, conformando uma imansa teia de relações em constante interação. (FRANCO DE SÁ, 2010, p. 47).

A nosso ver, a vivência Desâna, no Tupé, ao revigorar todas estas práticas, ainda que de modo demonstrativo, reaviva um estado de *ser* e um modo de *estar* que são próprios da cultura Desâna. Ainda que *Kisibi-Kumu* não tivesse a possibilidade de autoabastecer-se dos enteógenos, instrumentos, etc., o que na atualidade ele tem, embora no contexto de sua sobrevivência, no Tupé, só o fato de ter-se colocado e à sua família numa condição de contato com este *continnum* tradicional-moderno, certamente uma nova realidade, isto já proporciona ao grupo o contato com a atemporalidade da tradição, contato que afirmamos ser proporcionado aos turistas. Cabe à solicitação da demanda uma experiência mais profunda, a qual passa pelo contato com as plantas (medicinas) do vegetalismo amazônico. Nestes casos, a comunidade oferece cerimônia de *Kahpi* com pernoite na casa-de-reza ou na mata. Além disso, a maloca está relacionada à música como o espaço onde acontecem as manifestações musicais e onde se dá o aprendizado de jovens indígenas sobre música, dança, rituais e festas. Franco de Sá afirma que nela se encontram os esteios de recebimento de músicas, os quais são como antena, onde são recebidas músicas de outras dimensões do cosmos. A maloca, assim como o calendário que, nela é realizado, também podem ser visto como amálgamas de relações que perpassam a música e a organização social. “Os gêneros musicais são executados de acordo com a lua, o mês e a constelação na qual um evento aconteceu, no tempo mítico”. (FRANCO-DE-SÁ, 2010).

Quanto à memória guardada do tempo antigo, *Kisibi-Kumu* afirma que a guarda e repassa, conforme o interesse de cada um, a seus filhos, mas, segundo a vontade deles próprios. “Atualmente, não se faz tudo como se fazia antes. A cultura branca e a cultura indígena estão misturadas”, diz. Mas, a lembrança, segundo ele, pra quem conhece é clara.

O *Kahpi* traz a memória através das seis casas-de-reza tradicionais. Elas são da natureza, tem o poder de concentrar na natureza. A natureza tem energia igual como os humanos, o pajé concentra nisso, na vida da floresta que é viva. Ele vê toda floresta viver, através da miração, ele convoca a natureza, e ela responde (*KÍSIBI-KUMU*, Conversa pessoal, 2011).

É por esta razão que *Kisibi-Kumu* não acredita que a natureza possa ter um fim. Os Desâna, segundo ele, não tem a visão de um “fim”, pois entendem que a natureza, concebida como fonte geradora e nutridora da humanidade, nunca se acabará. Refletindo sobre sua tradição, ele afirma que a humanidade sim, pode precisar a qualquer momento embarcar em novas “Canoas de Transformação”,

para reencontrar os “buracos de transformação”, nas nascentes e cachoeiras que correspondem à sua ancestralidade espiritual.



Foto 08: *Kísibi-Kumu* com seu filho Wahari tirando as cascas do *Tuirim* para feitiço da flauta de *Yurupari*.
Fonte: BELOTA Juliana

Quanto ao problema da relação moderno-tradicional na vida de populações transurbanas, Sahlins (1997) pergunta: que povo haveria de conceber a si mesmo como “remoto”? A nós nos interessa mais pensar as continuidades, segundo as quais, de um ponto de vista estrutural, nas aldeias ou nas cidades, as comunidades podem ser consideradas partes de um único sistema social e cerimonial (BRUNER, 1961; 1959 Apud SAHLINS, *op. cit.*). Sobre a capacidade dos povos de criar novas formações, chamadas por Sahlins sociedades transculturais⁷³, sociedades similares à condição atual Desâna, no Tupé, o autor afirma que:

Essas sociedades não se secularizam; o indivíduo, nelas, não está isolado, as organizações de parentesco não são rompidas e, tampouco, as relações sociais, no meio urbano, se tornam impessoais, superficiais ou utilitárias. (SAHLINS, 1997, p.112).

Eliade (2002) define como a principal função do mito a de revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas como: alimentação, casamento, trabalho, etc. Assim, os ritos ainda que apresentados numa síntese ritual, para efeito de demonstração do gestual, da dança, da execução de um gênero musical, etc. mantém com o mito uma relação de retroalimentação, sendo ele a fonte de imaginação e ação que os reintegra à energia da Criação, ao *Prahna* (energia vital), entre os hindus, ou ao Cosmos, ao som primordial do Universo ou a *Yurupari*, entre os Tukâno.

⁷³ O termo é utilizado por Sahlins (1997) para descrever novas formas de deslocamento e adaptação entre tonganeses e samoanos, em circulação de pessoas, idéias, objetos e dinheiro, entre polos culturais urbanos, estrangeiros e indígenas. (SAHLINS,1997, p. 110).

É importante, para pensarmos a validade do rito, no contexto moderno-tradicional do Tupé, visualizarmos o que Eliade propõe sobre a diferença entre mito e história. O autor afirma que, embora o homem moderno se considere constituído pela história, e o homem das sociedades arcaicas se proclame resultado de um certo número de eventos míticos - que se passaram nos tempos míticos e constituem histórias sagradas, com personagens que não são humanos, mas entes sobrenaturais:

o primeiro não se sente obrigado a conhecê-la em sua totalidade, o homem das sociedades arcaicas é obrigado não somente a rememorar a história mítica de sua tribo, mas também a reatualizá-la periodicamente em grande parte. (ELIADE, 2002, p. p.17)

A situação do campo passa, assim, pelo reavivamento de práticas que, de outro modo, estariam “vivas” somente no campo da memória, já que o *kumu* é por excelência quem, dada a quase extinção da figura do *pajé*, na região do alto rio Negro, guarda os conhecimentos ancestrais. A situação do campo reflete, então, sobre relações, contextos e disposições, às quais são próprias dos contextos de multilocalidade. Pissolato (1997) situa, em seus estudos sobre a multilocalidade Guaraní, como resultado provisório de uma situação de multilocalidade, a prática de deixar e buscar lugares e contextos variados de vida, como própria da modernidade. O turismo comunitário indígena realizado no Tupé, sob o signo do desenvolvimento local, pode ser interpretado como “a procura por *novos contextos* onde o *animar-se* e o *estar alegre*, no convívio com parentes, é uma das formas variadas de atualização de práticas” que, de acordo com Pissolato, podem ampliar as oportunidades de estender suas relações.

Assim, é a partir da inserção da síntese ritual das festas, seja no contexto cultural da sobrevivência do grupo, na modernidade, ou seja, no contexto do que se entende como contexto de um habitat tradicional Tukano, o qual contém: a floresta, as montanhas e os rios e as criaturas que habitam, homens, animais e "espíritos" (Arhem, 1993), que podemos afirmar que, do ponto de vista da ressignificação, tanto do saber tradicional envolvido no que fazem criativamente, como na manutenção de suas estruturas, a produção de conhecimento e “conhecimento dotado de poder” como afirma Pissolato(2007), se mantém no grupo Desâna, do Tupé.

Embora não nos proponhamos a uma análise detalhada das relações de parentesco no Tupé, no campo dos conhecimentos ancestrais reavivados pelo *Kísibi-kumu*, o contato se realiza através do xamanismo, desde o recebimento do nome ao nascer, até os procedimentos de cura usados em família, os partos rezados, preparados e feitos na própria comunidade, os

ensinamentos que se passam de pai para filhos, em conversas, juntos no dia-a-dia, no feitiço de instrumentos, na aprendizagem dos gêneros musicais e nas danças na casa-de-reza.

Embora no Tupé, os aspectos relacionados à reprodução fisiológica e espiritual do indivíduo e a reprodução da estrutura social do grupo não estejam diretamente relacionadas ao conjunto dos grupos indígenas do Alto rio negro, há uma convergência importante, a volta a casa-de-reza, espaço por excelência da prática do xamanismo Tukano. É a partir dela que o grupo vivifica a memória não só de aspectos do parentesco - o qual é mantido de alguma forma, no Tupé, onde os nascimentos são nomeados de acordo com a ordem de chegada, em relação à última geração de irmãos da criação, depois da Transformação - como de toda cosmologia Tukano, já que a maloca como processo espaço-temporal, se instaura hierofanicamente e revigora o *Ki*, para os chineses, o *Prahna*, para os indianos, a energia vital no ocidente e, para os Tukano, a palavra do *kumu*, rezador, é esta mesma força. Nas palavras do Tukano, Ângelo Brandão⁷⁴:

As madeiras do teto (cumeeira, caibros), com a palavra do *Kumu*, (rezador), são transformadas em espinhaço e costelas da *Pamüli-Pirõ* (Cobra da Transformação). (BRANDÃO *Apud* BÉKSTA, 1998, p. 49).

Assim, na maloca é vivificada não só a memória dos grupos exogâmicos, localizados por descendência patrilinear, mas todo modelo cosmológico do rio de Leite. Hugh-Jones (1979); Ribeiro (1995) *et.al*, abordam os fatos da vida biológica como fatores oriundos da ideologia e do ritual. Assim, nascimento, crescimento, menstruação, reprodução sexual e morte são fatos em consonância com a existência de grupos exogâmicos. Este é um fator de mudança que, analisando o *continuum* moderno-tradicional dos indígenas, no Tupé, podemos dizer que, da segunda geração em diante, no Tupé, houve uma ruptura com a regra do casamento entre os grupos exogâmicos, resultando nos casamentos também entre os indígenas e caboclos ou *cariuás*. Contudo, do ponto de vista da memória, mantém-se a ordem do parentesco, nos nomes-almas recebidos ainda, de acordo com a hierarquia dos *sibs* relacionados à última geração de clãs Desâna.

Quanto ao patrimônio natural no Tupé, podemos dizer que repete, em grande parte, o padrão observado por Cardoso (2010), no rio Cueiras. As distinções de paisagens vão de ambientes alagados até ambientes de platô em terra firme. No campo da agricultura indígena, no Tupé, a opção pelo turismo como fator de geração de renda, diminuiu o interesse pela agricultura indígena. Contudo, segundo Cardoso, entre os indígenas há tipos específicos de

⁷⁴Pajé “aposentado”. (BÉKSTA, 1998)

vegetação e solo reconhecidos como intimamente relacionados ao manejo humano, natural ou cultural. Cardoso trata a terminologia utilizada no rio Negro com palavras como *baixo* (área alagada), *barranco* (área intermediária), *terra alta* ou *terra firme* (platô).

Os indígenas, na comunidade São João do Tupé, ocupam com moradias e a casa-de-reza a área de barranco, possuem área alagada, que utilizam para banho e limpeza doméstica, e platô de terra firme, que utilizam para assentar o roçado. Os entrevistados, além de pontuarem a limitação fundiária do uso da área para o desenvolvimento da agricultura indígena, percebem mudanças na morfologia do solo, na vegetação e no clima, as quais limitam o crescimento vegetal e acarretam o uso de novas estratégias de uso da paisagem e dos recursos. Cardoso (2010) afirma que a percepção da variação dos tipos de solo e unidades de paisagem é colocada pelos indígenas com mais detalhe do que na literatura científica sobre a região Norte de Manaus. Segundo ele, o uso da *terra firme* para a prática das atividades agrícolas deve-se a variação das inundações e ao empobrecimento dos solos nas áreas mais baixas.

No Tupé, a percepção dos indígenas sobre a vegetação repete o padrão observado no sistema de paisagem composto por 22 unidades paisagísticas reconhecidas pelos indígenas no baixo rio Negro (Cardoso, *op. cit.*). O gradiente da paisagem é ordenado pelos indígenas de forma não-hierárquica, indo da paisagem mais “bruta” ou “virgem”, até uma paisagem mais domesticada, a exemplo das roças. Nos espaços *baixos*, distingue-se a *campina*, a *restinga*, a *praia*, o *igapó* e o *chavascal*. O autor situa a *campina* como correspondente aos campos de gramínea, com pequenos e troncados arbustos de até dois metros e que são alagados periodicamente.

Cardoso (2010) afirma que as regiões de *igapó*, são também chamadas de *várzea* e alagam durante as cheias dos rios. Os indígenas não plantam no igapó, pois o solo não é bom, sendo formado por *barro enlameado*. Os igapós são regiões utilizadas para a caça, a pesca e a extração de madeira ao longo do ano. As *restingas* são as partes de vegetação mais alta, dez a quinze metros que as *campinas*. Podem ser divididas em *restinga alta* e *restinga baixa*. A primeira tem a vegetação mais fechada e, a segunda, mais aberta, sofrendo alagação nas enchentes. Os *chavascals* são áreas de charco, permanentemente alagadas. Estão situadas às margens dos igarapés, em locais próximos às cabeceiras. A vegetação é baixa e aberta, diferente da mata alta. As subunidades da paisagem são chamadas *palhau*, *buritizal*, *bussuzal*, e *patauzal* (*idem*). De solo arenoso e enlameado o chavascal alagado e seus córregos são o ambiente preferido para caçar antas (*Tapirus terrestris*) e pacas (*Agouti paca*) (*idem*). O

chavascal não é bom para agricultura, mas os indígenas costumam transplantar espécies para os quintais e roças, tais como o buriti.

Cardoso afirma que a *terra alta* ou *terra firme* possui como unidades de paisagem a *caatinga*, a *campina alta*, a *mata alta* ou *mata virgem*, a *capoeira*, a *roça*, o *sítio* e o *quintal*. Embora tendo semelhanças com os *chavascals*, a *caatinga* possui solos mais arenosos, que não prestam para a agricultura. Sua vegetação é de menor porte com árvores finas, sendo o *umiri*, as *samambaias* e *bromélias* as espécies indicadoras da paisagem. A *campina alta* possui semelhanças com a *campina baixa*, sendo a vegetação predominante a gramínea e os arbustos baixos de até dez metros. A mata virgem ou mata altapredomina na RDS do Tupé, sendo sua estrutura vegetal mais fechada. Esta é a área onde se desenvolve a agricultura.

Oliveira (2009) afirma que a RDS apresenta uma diversidade muito grande de mamíferos (*o macaco Guariba*, *o macaco Aranha*, *a preguiça-Bentinho*, *o macaco-Prego* e *o já citado*, *sauim de Manaus* e etc.), e de aves (*Sovi*, *Biguá*, *Pato-do-Mato*, *Arara-Canindé*, *Tucano* e etc), com funções ecológicas de dispersão, disseminação, predação de sementes e polinização de flores e muitas espécies de peixes de valor comercial e ornamental (*Matrinxã*, *Aracú*, *Tucunaré*, *Acará Açú*, *dentre outras espécies*) (SEMMA, 2009).



Foto 09: Roça do casal anfitrião, Raimundo e Aurora Vaz, no Tupé, localizada em área de terra firme, às margens do lago da comunidade São João do Tupé, no sítio da família.
Fonte: BELOTA, Juliana, 2012

Utilizamos estudo realizado por Terra & Rebêlo (2005) para uma comparação das estratégias de subsistência, nas comunidades São João do Tupé e Colônia Central. Segundo os autores, nas comunidades, são utilizadas 50 etnoespécies: 22 de pesca, 14 de caça e 23 animais como medicinais (oito etnoespécies tem mais de um uso). Os recursos mais utilizados, foram o jaraqui (*semaprochilodus sp.*), o tucunaré (*Chicla*), o cará (*Cichlidae*), a cutia (*Dasyprocta agouti*) e a sucuriçu (*Eunectes murinus*). O lago do Tupé e os igarapés são

os lugares preferidos para a pesca. A caça é menos praticada que a pesca, mas também contribui para o consumo protéico das duas comunidades. Os répteis são mais utilizados como medicinais, sendo suas banhas as frações mais utilizadas para tratar as enfermidades.

Segundo *Kísibi-Kumu*, Raimundo Vaz, das estratégias de sobrevivência citadas com alto sucesso – o plantio de mandioca e as técnicas especializadas de caça e pesca para lidar com a baixa reprodutividade – ele utiliza, nos dias de hoje, o plantio da mandioca em apenas um terço da economia do grupo, o qual não sobrevive apenas da atividade de roça e da pesca. Esta última é desenvolvida no primeiro braço do lago, que margeia a comunidade São João do Tupé, onde habita cerca de 31 famílias, em média, 290 pessoas. A caça é mais realizada nas comunidades Colônia Central e Tatulândia. A renda da maioria das pessoas da comunidade provém do trabalho na escola da comunidade, do serviço público e do turismo. A renda da família provém do turismo. O calendário ritual Desâna realizado, na comunidade do Tupé, é vivenciado de modo focado nos ciclos econômicos produtivos relacionados não só às constelações propriamente ditas, mas, antes, a uma memória dos aspectos rituais, nos elementos que guardam sua ressignificação e “recuperação”, sendo esta memória, ela mesma, parte essencial do “capital” ou “patrimônio”, que assegura e rege o ciclo econômico-produtivo desta população. A atividade do turismo, na RDS do Tupé, é apontada por diversos estudos como causadora de forte aumento da pressão antrópica, na região (BIOTUPÉ, 2003 *Apud* BIOTUPÉ, 2005).

3.3 DINÂMICAS DE CICLO ANUAL DE FENOLOGIA DAS ESPÉCIES VEGETAIS, FAUNA E ICTIOFAUNA, NO BAIXO RIO NEGRO.

Kísibi-Kumu afirma que o calendário Desâna é um calendário das águas, embora cada constelação tenha seu tempo de água e de verão. No verão, é época de abrir o roçado de capoeira e mata virgem, pra queimar em novembro e dezembro. Os ciclos produtivos são sazonais. Janeiro é para plantar. Há espécies de maniwa que ele denomina de maniwa brava (colhe com um ano) e de maniwa mansa (colhe com seis meses). No verão, há produção de abundantes espécies de frutas e de pesca e *dabucuri* de frutas, peixe assado e semente da mandioca. A carne também tem algumas que dão nesse tempo. O inverno é para derrubar – atividade que leva, em média, quatro dias com machado, queimar e plantar até o final de janeiro.

Utilizamo-nos de tabelas comparativas para análise das dinâmicas de fenologia de espécies vegetais, da ictiofauna e fauna, na região do baixo rio Negro, identificadas pela

Empresa Brasileira de Agropecuária (EMBRAPA) – tabela de frutos e espécies vegetais - e pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA/Bio Tupé) – tabelas de caça e pesca – para construir uma tabela segundo os dados analisados pelo *Kísibi-Kumu*, Raimundo Vaz, a fim de analisar as semelhanças e diferenças entre as amostras representativas dos estudos científicos e a observação do dia-a-dia da comunidade, segundo os indígenas. Os peixes foram identificados pelos indígenas com uso de material bibliográfico ilustrado (SOARES & YAMAMOTO, 2005).

Atividade Agrícola

Segundo *Kísibi-Kumu*, o mês de preparo para desmatar é de janeiro em diante. O tempo das plantações depende do tipo de estaca de maniwa. Há estacas de cinco, seis meses (árvore). Estas em junho já tá colhendo. Se passar muito, fica fofa, em seis meses tá no ponto. Tem outras estacas que são de ano, tem duração de doze meses para colher, mas, esta dura mais e pode até passar de três a quatro meses de um ano para colher. A outra não, se passar, perde.

Segundo *Kísibi-Kumu*, durante o verão se faz a derrubada e a limpeza do terreno (replanteio da mandioca mansa). No verão, não queima bem, é bom para cortar e limpar. Aí vem a coivara, o tempo de queimar, aí é que vai plantar. No roçado da família, afirma que planta além da maniwa, a seringa, o cunuri, o wacu, o ucuqui, o inajá, a bacaba, o açaí e o buriti. “Nem tudo dá numa data certa, às vezes muda a data marcada. A abacaba, por exemplo, ano passado não deu. Esse ano deu pouco, mas, ano que vem pode dar muito e tem temporada que pode dar por igual. De tempos em tempos muda”, afirma.

Em comparação com o alto rio Negro, *Kísibi-Kumu* acredita que as coisas, no Tupé, são mais difíceis. “Muita coisa que fazia lá, aqui não existe, primeiro porque a lei não permite e segundo porque tem que adubar. O roçado é uma delas. Se botar roça um ano dá, mas, no outro já tem que adubar. A família, hoje, mantém apenas um roçado. “É proibido derrubar e plantar, então, como podemos fazer isso? A preservação do meio ambiente não permite”. O resultado disso é uma mudança na disposição para o que antes eram os hábitos de subsistência da família. *Kísibi-Kumu* afirma que, hoje, comem de modo misto: uma parte comida típica dos índios e uma parte comida dos brancos. Quase tudo é comprado em Manaus onde, segundo ele, se encontra tudo para fazer comida indígena. Assim, mantém o alimento tradicional comprado mais do que plantado.

Trabalhei dois anos, parei por causa da fofoca na SEMMAS que não deixa. Mas, sempre eu mantenho uma rocinha pouca pra não perder a semente. Esse ano de 2012 quero fazer duas quadras de 200m. A SEMMAS liberou ano passado, mas

agora a gente tem que ter a carteira de agricultor. É uma burocracia, mas, daqui a frente, eu vou começar de novo a plantar. (*KÍSIBI-KUMU*, conversa pessoal, 2011).

Muitos produtos da roça, como a farinha e a goma, assim como frutos de palmeira, a família compra da comunidade Colônia Central, mas *Kísibi-Kumu* afirma que leva um dia de viagem pra colher e trazer da roça permitida, onde tem a terra firme até a margem do rio onde habita a família, na comunidade São João do Tupé. A Várzea, segundo ele, não é boa pra plantar, ali. O cupuaçu foi uma espécie que deu muito, mas a vassoura de bruxa acabou. As palmeiras, segundo ele, na comunidade São João do Tupé só dão se plantar.

Atividades de caça e pesca

A diversidade de animais utilizados na caça é muito similar entre as comunidades contíguas São João do Tupé (encosta do rio) e Colônia Central (terra firme) (TERRA&REBÊLO, 2005). Segundo os autores, as espécies animais de mais fácil acesso na São João do Tupé são os peixes (jaraquí e tucunaré), a sucuriju (entre os animais que vivem em ambientes semiaquáticos) e o tatu (entre os animais que vivem em áreas perturbadas). Na Central, o maior acesso se dá com os animais de caça de grande porte (porco do mato) e os peixes de igarapé (traíra e cará). Pude presenciar, na casa de *Kísibi-Kumu*, por mais de uma vez, a vinda de visitantes da Central com produtos para comércio. Os mais consumidos pela família são o porco do mato e a goma de tapioca.

Quanto aos peixes, a pesquisa identifica que os pescadores de ambas as comunidades usam o mesmo local de pesca (lago do Tupé). Jaraquí, tucunaré, cará, matrinchã, pacu, traíra, jandiá, piranha, tambaqui, curimatã e jacundá são espécies identificadas pelos pesquisadores como espécies comuns pescadas pelas duas comunidades. Aracu, orana, pacu-galo, sorubim, bararuá e bodó são espécies pescadas exclusivamente por moradores da São João, no igarapé da Terra Preta. Jeju, bodó, jatuarana, mapará, peixe liso e sardinha são pescados pelos moradores da Central, nos igarapés Julião, Caniço, Pavão, entre outros. A caça é bem menos utilizada em ambas as comunidades. Os pesquisadores afirmam que existem caças comuns para ambas (cutia, tatu, porco do mato, paca, veado, tucano e nambu). Entre os mais caçados pela Central estão, o jabuti e o gavião. E, na São João, jacu, macaco de cheiro, macaco prego, onça e mucura.

Segundo *Kísibi-Kumu*, cada período, cheia ou estiagem, tem sua época de acasalar as caçarias. No verão, as aves como o mutum e o urumutum começam a cantar. No inverno aparece, mas é mais difícil. Em cada constelação, é época de caçar um animal. Em geral, a caça se dá na época da colheita das frutas que são a comida dos animais. No Tupé, caçam

cutia, porco do mato, tatu, paca, veado, jacu, tucano, jabuti, nambu, gavião, macaco de cheiro, macaco prego, onça e mucura.

A família de *Kísibi-Kumu*, segundo ele, caça muito pouco na RDS, mas compra a caça do pessoal da redondeza. A atividade do turismo não permite que se dediquem à caça. As crianças, que participaram deste momento da entrevista com *Kísibi-Kumu*, afirmaram que algumas espécies de pesca dão o ano todo, podendo-se pescar todos os dias.

Consumo alimentar

Grande parte dos alimentos consumidos na comunidade também são adquiridos em Manaus. Segundo Terra & Rebêlo (2005), os dez itens alimentares não protéicos mais consumidos na comunidade são arroz, feijão, macarrão, farofa, farinha, maionese, pão, cupuaçu, batata e cará. Desta lista *Kísibi-Kumu* consome tudo menos a maionese e o pão, com pouca frequência. Para ele, a goma de tapioca pode ser inserida nesta lista dos dez itens básicos. Entre os itens protéicos de origem animal, os pesquisadores identificam cinco de maior importância: o peixe, a galinha/frango, a carne de gado, a caça e os ovos. No universo de alimentos mais consumidos pelas comunidades, 57% não são de origem animal. Os alimentos mais consumidos são arroz, café, peixe, feijão, galinha/frango, e os produtos derivados da mandioca (farinha, tapioca, beiju, pé de moleque e chibê). A comunidade São João do Tupé compra a maior parte dos produtos que consome derivados da mandioca, assim como caças da Colônia Central. O restante é comprado em Manaus.

Tabela 05: Espécies de fruteiras, roça e medicinais identificadas pela família na comunidade São João do Tupe na RDS do Tupé.

Espécies vegetais	Origem	Enchente	Cheia	Vazante	Seca
Colunas1	Colunas2	Colunas3	Colunas4	Colunas5	Colunas6
Abacate	cultivada	floração	produção	produção	produção
Abacaxi	cultivada	floração	produção	produção	produção
Mamão	cultivada	produção	produção	produção	produção
Banana	cultivada	produção	produção	produção	produção
Laranja	cultivada	N/D	N/D	N/D	N/D
Ingá-cipó	cultivada	N/D	N/D	N/D	N/D
Abacate	cultivada	variante	variante	variante	variante
Cucura	nativo	floração	produção	produção	s/produção
Abacaba	nativo	s/produção	floração	produção	s/produção
Cupuaçu	cultivada	floração	produção	s/produção	s/produção
Manga	cultivada	s/produção	s/produção	floração	produção

Espécies vegetais	Origem	Enchente	Cheia	Vazante	Seca
Abiu	cultivada	N/D	N/D	N/D	N/D
Caju	cultivada	produção	s/produção	s/produção	floração
Urucum	cultivada	produção	s/produção	s/produção	floração
Tangerina	cultivada	N/D	N/D	N/D	N/D
Limão	cultivada	N/D	N/D	N/D	N/D
Araçá-boi	cultivada	s/produção	s/produção	floração	produção
Côco	cultivada	N/D	N/D	N/D	N/D
Açaí	nativa	s/produção	s/produção	produção	produção
Ucuqui	nativa	N/D	N/D	N/D	N/D
Tucumã	nativa	s/produção	s/produção	floração	produção
Jatobá	nativa	floração	produção	s/produção	s/produção
Pataré	nativa	floração	produção	s/produção	s/produção
Inajá	nativa	floração	produção	s/produção	s/produção
Buriti	nativa	s/produção	s/produção	floração	produção
Genipapo	nativa	s/produção	floração	produção	produção
Uxi	nativa	s/produção	s/produção	floração	produção
Pupunha	nativa	s/produção	s/produção	floração	produção
Cacau	cultivada	N/D	N/D	N/D	N/D

Roça	Origem	Enchente	Cheia	Vazante	Seca
Colunas1	Colunas2	Colunas3	Colunas4	Colunas5	Colunas6
Girimum	cultivada	s/produção	s/produção	floração	produção
Maniwa braba	cultivada	s/produção	s/produção	s/produção	produção
Maniwa mansa	cultivada	s/produção	s/produção	floração	produção
Medicinais	Origem	Enchente	Cheia	Vazante	Seca
Colunas1	Colunas2	Colunas3	Colunas4	Colunas5	Colunas6
Amor crescido	cultivada	produção	produção	produção	produção
Crajiru	cultivada	produção	produção	produção	produção
Chacrona	cultivada	floração	produção	s/produção	s/produção
Capim Santo	cultivada	produção	produção	produção	produção
Coeirama	cultivada	produção	produção	produção	produção
Ipadu	cultivada	produção	produção	produção	produção
Jagube	cultivada	floração	produção	s/produção	s/produção

Obs.: há um projeto de expansão do jardim medicinal até 2014. Há espécies de sementes que são trazidas por *Kisibi-Kumu* do alto rio Negro, tais como de maniwa, abacaxi, pupunha, cucura, jagube e ipadu.

Tabela 07: Tabela de caças na Comunidade São João do Tupé e Colônia Central, da RDS do Tupé

TABELA 07: CAÇAS CITADAS PELOS MORADORES DAS COMUNIDADES SÃO JOÃO E CENTRAL DO TUPÉ ENTRE MAIO E NOVEMBRO DE 2003				
Nome popular	Nome científico	São João	Central	Total
Cutia	<i>Dasyprocta agouti</i>	7	5	12
Porco do mato	<i>Tayassu</i> spp. (1)	1	7	8
Tatu	<i>Dasypus kappleri</i>	5	1	6
Paca	<i>Agouti paca</i>	1	4	5
Veado	<i>Mazama americana</i>	1	3	4
Jacu	<i>Penelope jacquacu</i>	3	0	3
Tucano	<i>Ramphastos</i> spp. (2)	2	1	3
Jabuti	<i>Geochelone</i> spp.	0	2	2
Nambu	<i>Tinamus major</i>	1	1	2
Gavião	<i>Accipitridae</i>	0	1	1
Macaco de cheiro	<i>Saimiri sciureus</i>	1	0	1
Macaco prego	<i>Cebus apella</i>	1	0	1
Onça	<i>Pantera onca</i>	1	0	1
Mucura	<i>Didelphidae</i> (3)	1	0	1
TOTAL:.....		25	25	50

Fonte: projeto Bio Tupé/INPA

Tabela 8: Tabela de caças na comunidade São João do Tupé Colônia Central, da RDS do Tupé

TABELA 8: CAÇAS CITADAS PELO KÍSIBI-KUMU, RAIMUNDO FONTES VAZ, NA COMUNIDADE SÃO JOÃO E CENTRAL DO TUPÉ ENTRE MAIO E NOVEMBRO de 2012					
Nome Vulgar	Nome científico	Enchente	Cheia	Vazante	Seca
Anta	<i>Tapirus terrestris</i>	X			X
Caititu	<i>Tayassu tacaju</i>	X	X	X	X
Cutia	<i>Dasyprocta agouti</i>	X	X	X	X
Macaco de cheiro	<i>Saimiri sciureus</i>		X		
Macaco prego	<i>Cebusapella</i>		X		
Paca	<i>Agouti paca</i>	X	X	X	X
Porco	<i>Tayassu</i> spp. (1)		X		X
Tatu	<i>Dasypus kappleri</i>	X	X	X	X

Fonte: *Kísibi-Kumu*, conversa pessoal, 2011

Peixes

Segundo *Kísibi-Kumu*, a primeira enchente do ano faz cardume de piracema de peixe pequeno como aracu, pacu, jaraqui. Os peixes fazem cardume nos rios grandes e nas praias. Os cardumes vão subindo pras cabeceiras, nos igarapés, rios pequenos, dentro do igapó. Não tem praia, há desova e faz cardumes quando o rio enche. Agora, pode acontecer um pouco antes ou um pouco depois do tempo. O restante do tempo, segundo, ele, no verão, dá menos pra pescar. O começo da enchente é bom, mas quando alaga, os peixes se espalham e somem. Quando seca tudo, os igapós, só fica o rio, aí é bom pra pescar de novo, pois os peixes não tem onde se esconder. No Tupé, segundo ele, não tem muito peixe.

Tabela 9: Espécies de peixes capturadas nos períodos de enchente, cheia, vazante e seca no Lago do Tupé

TABELA 9. LISTA DAS ESPÉCIES CAPTURADAS NOS PERÍODOS DE ENCHENTE, CHEIA, VANZANTE E SECA NO LAGO DO TUPÉ						
ORDEM, FAMÍLIA, GÊNERO E ESPÉCIE	NOME VULGAR	ENCHE NTE	CHEIA	VAZANTE	SECA	
CLUPEIFORMES						
Pristigasteridae						
<i>Pellona flavipinnis</i> (Valenciennes, 1836)	apapá amarelo, sardinhão	2 (0,3)	3 (1,1)	10(6,9)	1 (01)	
<i>Llisha amazônica</i> (Miranda Ribeiro, 1920)	apapá	1 (0,2)	5 (1,9)			
Engraulididae						
<i>Lycengraulis batesii</i> (Günther)	manjuba	9 (1,6)	37(14,2)			
CHARACIFORMES						
Erythrinidae						
<i>Hoplias malabaricus</i> (Bloch, 1974)	traíra		2 (0,8)		24(1,8)	
Ctenoluciidae						
<i>Boulengerella lucius</i> (Cuvier, 1816)	pirapucu	32(5,5)	8 (3,1)		22(1,7)	
Anostomidae						
<i>Schizodon vittatum</i> (Valenciennes, 1850)	aracú			9 (6,2)		
<i>Schizodon fasciatus</i> Agassiz, 1829	aracú	1 (0,2)			1 (0,1)	
<i>Anostomus</i> sp	aracú	1 (0,2)	2 (0,8)		23(1,8)	
<i>Anostomus taeniatus</i> (Kner, 1858)	aracú	2 (0,3)				
<i>Rhytiodus argenteofuscus</i> (Kner, 1858)	aracú, pau-de-nego	1 (0,2)				
<i>Rhytiodus</i> sp.	aracú, pau-de-nego				7 (0,5)	
<i>Leporinus affinis</i> (Günther,	aracú, flamengo	2 (0,3)			6 (0,5)	

TABELA 9. LISTA DAS ESPÉCIES CAPTURADAS NOS PERÍODOS DE ENCHENTE, CHEIA, VANZANTE E SECA NO LAGO DO TUPÉ						
ORDEM, GÊNERO E ESPÉCIE	FAMÍLIA,	NOME VULGAR	ENCHE NTE	CHEIA	VAZANT E	SECA
1864)						
<i>Laemolytasp.</i>		aracú, caneta				6 (0,5)
Hemiodontidae						
<i>Anodus elongatus</i> Agassiz, 1829		orana, charuto	5 (0,9)	1 (0,4)	10(6,9)	
<i>Anodus orinocensis</i> (Steindachner, 1887)		orana, charuto	1 (0,2)			
<i>Hemiodus gracilis</i> Günther, 1864		orana branca	15 (2,6)	23 (8,8)	2 (1,4)	59
<i>Hemiodus immaculatus</i> Kner, 1858		orana, cubiu	9 (1,6)	38(14,6)	2718,6)	79(6,0)
<i>Hemiodus</i> sp.		orana		5 (1,9)		109(8,3)
<i>Hemiodus goeldi</i> Steindachner, 1908		orana	2 (0,3)			
<i>Micromischodus sugilatus</i> (Roberts, 1971)		orana colarinho				3 (0,2)
Prochilodontidae						
<i>Semaprochilodus insignis</i> (Jardine &Schomburgk , 1841)		jaraqui escama grossa	1 (0,2)	7 (2,7)		19(1,5)
<i>Semaprochilodus taeniurus</i> (Valenciennes, 1817)		jaraqui escama fina	1 (0,2)	9 (3,4)		8 (0,6)
Curimatidae						
<i>Curimatella meyeri</i> (Steindachner, 1882)		branquinha				5 (0,4)
<i>Curimata vittata</i> (Kner, 1858)		branquinha				53 (4,1)
<i>Curimatasp.</i>		branquinha		1 (0,4)		
<i>Potamorhina altamazonica</i> (Cope, 1878)		branquinha cabeça lisa			2 (1,4)	1 (0,1)
<i>Potamorhina latior</i> (Spix, 1829)		branquinha peito-de-aço			2, (1,4)	
<i>Psectrogaster rutiloides</i> (Kner, 1858)		branquinha cascuda	1 (0,2)		5 (3,4)	
<i>Cyphocharax abramoides</i> (Kner, 1859)		branquinha	13 (2,2)	1 (0,4)		48(3,7)
<i>Curimatopsissp.</i>		branquinha			3 (2,1)	
Cynodontidae						
<i>Hydrolycus scomberoides</i> (Cuvier, 1816)		peixe-cachorro			1 (0,7)	
<i>Cynodon gibbus</i> Spix & Agassiz, 1829		zé-do-ó		1 (0,4)		
Acestrorhynchidae						
<i>Acestrorhynchus falcirostris</i> (Cuvier, 1819)		peixe-cachorro	41 (7,1)	1 (0,4)	1 (0,7)	578 (44,2)

TABELA 9. LISTA DAS ESPÉCIES CAPTURADAS NOS PERÍODOS DE ENCHENTE, CHEIA, VANZANTE E SECA NO LAGO DO TUPÉ						
ORDEM, GÊNERO E ESPÉCIE	FAMÍLIA	NOME VULGAR	ENCHE NTE	CHEIA	VAZANT E	SECA
<i>Acestrorhynchus microlepis</i> (Schomburgk, 1841)		peixe-cachorro, dente de cão	32 (5,5)		1 (0,7)	
Characidae						
<i>Catoprion mento</i> (Cuvier, 1819)		piranha				2 (0,2)
<i>Serrasalmus elongatus</i> Kner, 1860		piranha mucura	1 (0,4)	2 (1,4)		
<i>Serrasalmus rhombeus</i> (Linnaeus, 1766)		piranha preta				1 (0,1)
<i>Serrasalmus</i> sp.		piranha			1 (0,7)	
<i>Agoniatès anchovia</i> Eigenmann, 1914		cruzador			1 (0,7)	2 (0,2)
<i>Brycon melanopterus</i> (Cope, 1872)		matrinchá	1 (0,2)	4 (1,5)		1 (0,1)
<i>Ctenobrycon hauxwellianus</i> (Cope, 1870)		piaba			5 (3,4)	
<i>Holobrycon</i> sp.		piaba		3 (1,1)		
<i>Moenkhausia lepidura</i> (Kner, 1858)		piaba		23(8,8)		9 (0,7)
<i>Moenkhausia intermedia</i> Eigenmann, 1908		piaba	167 (28,8)			
<i>Moenkhausia</i> sp.		piaba		2 (0,8)		2 (0,2)
<i>Tetragonopterus</i> sp.		piaba				47 (3,6)
<i>Bryconops</i> sp.		piaba				5 (0,4)
<i>Lonchogenys</i> sp. 1		piaba	51 (8,8)			
<i>Lonchogenys</i> sp. 2		piaba	63(10, 9)			
GYMNOTIFORMES						
Hypopomidae						
<i>Brachyhypopomus</i> sp.		sarapó	2 (0,3)			
Rhamphichthyidae						
<i>Rhamphichthys</i> sp.		sarapó				1 (0,1)
SILUFORMES						
Pimelodidae						
<i>Hypophthalmus edenlatus</i> Spix & Agassiz, 1829		Mapará	1 (0,2)	6 (2,3)	35(24,1)	1 (0,1)
<i>Hypophthalmus fimbriatus</i> Kner, 1858		Mapará	3 (0,5)		2 (1,4)	
<i>Hypophthalmus marginatus</i> Valenciennes, 1840		Mapará		26(10,0)	2 (1,4)	1 (0,1)
<i>Pimelodus blochii</i> Valenciennes, 1840		Mandi	3 (0,5)	1 (0,4)		
<i>Sorubim lima</i> (Bloch &		bico de pato				16(1,2)

TABELA 9. LISTA DAS ESPÉCIES CAPTURADAS NOS PERÍODOS DE ENCHENTE, CHEIA, VANZANTE E SECA NO LAGO DO TUPÉ						
ORDEM, GÊNERO E ESPÉCIE	FAMÍLIA	NOME VULGAR	ENCHE NTE	CHEIA	VAZANT E	SECA
Schneider, 1801)						
Auchenipteridae						
<i>Ageneiosus vitattus</i> Steindachner, 1908		mandubé	25 (4,3)	1 (0,4)		
<i>Ageneiosus brevifilis</i> Valenciennes, 1840		mandubé		1 (0,4)		
<i>Ageneiosus sp.1</i>		mandubé	1 (0,2)			1 (0,7)
<i>Ageneiosus sp.2</i>		mandubé	1 (0,2)			
<i>Auchenipterus sp.</i>		Mandi		13(5,0)		
<i>Centromochlus heckelii</i> De Filippi, 1853		mandi peruano	21 (3,6)		11(7,6)	19(1,5)
<i>Parauchenipterus galeatus</i> (Linnaeus, 1766)		Camgati			4 (2,8)	4 (0,3)
<i>Tatia sp.</i>		Mandi	31 (5,4)	2 (0,8)		9 (0,7)
<i>Auchenipterichthys thoracatus</i> (Kner, 1858)		Mandi	26 4,5)			19(1,5)
Callichthyidae						
<i>Hoplosternum littorale</i> (Hancock, 1828)		Tamoatá			2 (1,4)	
Doradidae						
<i>Hassarsp.</i>		Botinho		1 (0,4)		
<i>Scorpiodoras sp.</i>			1 (0,2)			9 (0,7)
<i>Oxydoras niger</i>		cuiu-cuiu	1 (0,2)			
Loricariidae						
<i>Ancistrus sp.</i>		Bodó	2 (0,3)	2 (0,8)		
<i>Rineloricaria sp.</i>		cachimbo		1 (0,4)		5 (0,4)
PERCIFORMES						
Cichilidae						
<i>Acarichthys heckelii</i> (Müller &Troschel, 1849)		Acará				4 (0,3)
<i>Cichia temensis</i> Humboldt, 1821		Tucunaré	5 (0,9)	6 (2,3)		27(2,1)
<i>Cichia monoclus</i> Spix & Agassiz, 1831		Tucunaré				1 (0,1)
<i>Cichia sp.</i>		Tucunaré				2 (0,2)
<i>Geophagus sp.</i>		Acará, Papa-terra				6 (0,5)
<i>Astronotus ocellatus</i> (Agassiz, 1831)		Acará-açu		1 (0,4)		
<i>Satanoperca sp.</i>		Acará		2 (0,8)		27 (2,1)

TABELA 9. LISTA DAS ESPÉCIES CAPTURADAS NOS PERÍODOS DE ENCHENTE, CHEIA, VANZANTE E SECA NO LAGO DO TUPÉ						
ORDEM, GÊNERO E ESPÉCIE	FAMÍLIA	NOME VULGAR	ENCHE NTE	CHEIA	VAZANT E	SECA
<i>Satanoperca</i> (Heckel, 1840)	<i>acuticeps</i>	Acará				14 (1,1)
<i>Crenicichla</i> sp.		Jacundá		2 (0,8)	1 (0,7)	1 (0,1)
<i>Uaru</i> <i>amphiacanthoides</i> Heckel, 1840		Acará Bararuá		1 (0,4)		2 (0,2)
<i>Acaronia</i> <i>nassa</i> (Heckel, 1840)		Acará	1 (0,2)			10 (0,8)
<i>Chaetobranchius</i> sp.		Acará prata				2 (0,2)
<i>Heross</i> sp.		Acará preto				1 (0,1)
Sciaenidae						
<i>Plagioscion</i> <i>squamosissimus</i> (Heckel, 1840)		Pescada branca	1 (0,2)	18(6,9)	5 (3,4)	
<i>Pachyurus</i> sp.		Pescada, Corvina				2 (0,2)
<i>Pachyop</i> sp.		Pescada, Corvina				2 (0,2)
TOTAL.....			125	84	63	185

Fonte: Projeto BIO/Tupé/INPA.

Tabela 10: Espécies de peixes capturadas nos períodos de enchente, cheia, vazante e seca no Lago do Tupé

NOME VULGAR	NOME CIENTÍFICO	ENCHENTE	CHEIA	VAZANTE	SECA
Aracú	<i>Schizodon vittatum</i>	piracema	desaparece	aparece	desaparece
Jaraqui	<i>Semaprochilodus insignis</i>	piracema	desaparece	aparece	desaparece
Tucunaré	<i>Cichia temensis</i>	piracema	desaparece	aparece	desaparece
Matrinxã	<i>Brycon melanopterus</i>	piracema	desaparece	aparece	desaparece
Pacú	<i>Piaractus mesopotamicus</i>	piracema	desaparece	aparece	desaparece
Dourado	<i>Salminus maxillosus</i>	piracema	desaparece	aparece	desaparece
Tambaqui	<i>Colossoma macropomum</i>	piracema	desaparece	aparece	desaparece
Surubim	<i>Pseudoplatyoma coruscans</i>	piracema	desaparece	aparece	desaparece
Piraíba	<i>Brachyplatystoma filamentosum</i>	piracema	desaparece	Aparece	desaparece

Fonte: Conversa Pessoal *Kisibi-Kumu*

OBS.: A constelação Aña Puiro entra no fim da cheia quando não há nem caça e nem peixes, pois ela vasculha, limpa tudo. Na transição da cheia para seca não tem piracema, mas é bom pra pescar porque os peixes aparecem mais, se reúnem no centro do lago e do rio. Os peixes observados em maior abundância são o jaraqui e o tucunaré tanto no Rio quanto no Lago.

3.4 MITOS DE ORIGEM DAS CONSTELAÇÕES DESÂNA

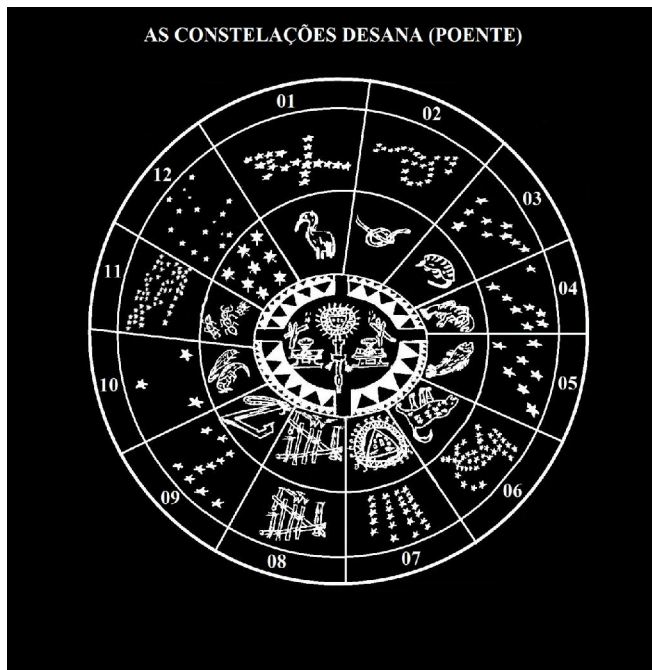


Figura 08: Roda do Calendário Desâna. Ilustração: *Diákara* (Jaime Moura Fernandes); Adaptação: Germano Afonso. Representação das constelações e da cosmologia Desâna⁷⁵.

Fonte:

Os indígenas possuem sua “poesia celeste”, como Byron Apud Kock-Grümborg (2009) denomina as constelações. O autor afirma que o céu é povoado pela “fantasia” dos indígenas com pessoas, animais, personagens míticos e objetos de sua vida diária. Kock-Grümborg afirma que as estrelas no noroeste amazônico são fortemente relacionadas aos mitos e que os indígenas têm especial interesse nelas. “Elas servem para medir o tempo e para orientá-los no caminho”. Kock-Grümborg também observa que é pela relação das constelações entre si, que eles calculam as *estações* do ano e que estabelecem o *tipo de trabalho* nas suas plantações. As histórias das constelações que vamos analisar foram gravadas, em 1995, pela antropóloga Dominique Buchillet do IRD (*Institut de Recherche pour Le Developpement*, França), por ocasião do seu trabalho de campo na comunidade Cucura.

⁷⁵As referências para construção da Roda de Constelações Desâna foram retiradas do livro *BueriKâdiriMarîriye: os ensinamentos que não se esquecem*. (CASTRO FERNANDES & MOURA FERNANDES, 2006). No centro, a lança ritual faz a ligação do céu com o submundo e a superfície da terra, criada a partir da forquilha que representa os aspectos masculino e feminino da energia vital do universo, sendo a forquilha relacionada ao aspecto feminino e o cigarro de tabaco, ao aspecto masculino. As medicinas do tabaco, do *Kahpí* e do *Ipadú* são os alimentos da criação, no banco dos criadores, na Casa da Terra. (*Séribhi*, Gabriel Gentil, 2000).

Dos quatro capítulos do livro, analisaremos, neste capítulo, somente o primeiro referente ao calendário astronômico. Segundo ela, as estórias foram gravadas em Tukâno por Durvalino e por ele traduzidos em pequenos cadernos escolares. Os narradores, *Diakuru* (Américo Fernandes), e *Kísibi* (Dorvalino Fernandes), são descendentes da cabeceira do igarapé do Cucura. Segundo *Diakuru & Kísibi* (2006), os Desâna *Wahari Dipuhtiro Porã* acompanham as estações do ano através das constelações e do tempo de amadurecimento das frutas.

De acordo com esse grupo, “o ano começa com a enchente chamada em Desâna *Yahi Puiro* (enchente da garça), que recorda a chegada da *Pamurĩ Yukusiru* (Canoa da Transformação), em *Siriduri* (Cachoeira de Ipanorê)”. (DIAKURU & KÍSIBI, 2006: p 17).

As estações do ano do Calendário Desâna são as seguintes:

- a) *Yahi puiro* (enchente da garça)
- b) *Ihãmurã weri bohori* (verão de lagartas)
- c) *Aña dupuru puiro* (enchente da cabeça da jararaca)
- d) *Aña opamu puiro* (enchente do corpo da jararaca)
- e) *Aña diaba puiro* (enchente dos ovos da jararaca)
- f) *Aña bohotari bohori* (verão do intervalo da jararaca)
- g) *Pomo goãm duka puiro* (enchente do pedaço de osso do tatu)
- h) *Pomo opamu puiro* (enchente do corpo do tatu)
- i) *Mere weri bohori* (verão da ingá)
- j) *Nasikamu puiro* (enchente de camarão)
- l) *Muha puiro* (enchente de jacundá)
- m) *Uri weri bohori* (verão de pupunha)
- n) *Ye disika poari puiro* (enchente da barba de onça)
- o) *Ye opamu Puiro* (enchente do corpo da onça)
- p) *Mu weri bohori* (verão de umari)
- q) *Nekaturu puiro* (enchente sete-estrelas)
- r) *Yohoka dupupuiro* (enchente do cabo de enxó)
- s) *Wai kaya puiro* (enchente do jirau de pesca)
- t) *Diayoá puiro* (enchente de lontras)
- u) *Ñamia puiro* (enchente da formiga de fogo)
- v) *Pu puiro* (enchente da folha)
- x) *Pu weri bohori* (verão de folha)

Nem todas estas estações estão representadas no livro como constelação. As constelações representadas são apenas doze, referentes às enchentes. Vamos nos deter a elas, em nossa análise, pois como vemos na fala dos narradores, as constelações que os Desâna do grupo *Wahari Dipuhtiro Porã* acompanham e que indicam as mudanças de estação, vem do nascente e entram no poente, e as mudanças de constelação acontecem sempre nas enchentes.

Quando uma constelação entra no poente, na boca da noite, sempre acontece uma enchente ou inverno (*puiro*). No final da enchente, forma-se um pequeno verão, (*bohori*) de alguns dias ou uma semana. Antes de cada lua nova, sempre cai também uma pequena chuva. (DIAKURU&KISIBI, 2006, p.18).



Figura 09: Constelação da Garça. Ano novo Desâna. (Meados de Agosto a Meados de Setembro)
Fonte: Diakuru & Kísibi (2006), adaptação gráfica: Adriano Queiroz

Segundo os autores, para o grupo, o ano começa na segunda quinzena do mês de agosto, quando a constelação *Yahi* (garça) entra no poente, ao cair da tarde. Chama-se *Yahi Puiro* (enchente da garça). *Yahi Puiro* é uma pequena enchente (Ver mapa fig.13.e desenho fig.25). A constelação corresponde, no calendário moderno, baseado no calendário Romano, dividido em 12 meses, à constelação Grus ou Grou, uma constelação do hemisfério celestial sul. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Gruis. Segundo Kock-Grümborg, a garça seria uma interpretação do corvo.

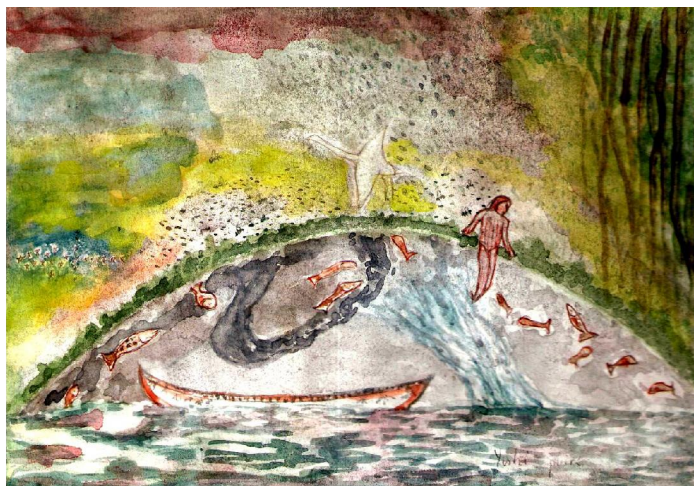


Figura 10: Iconografia da dinâmica ambiental da floresta, durante o período da constelação. A piracema de peixes comemora a transformação dos *Umuri Mahsá* em seres humanos.

Fonte: ilustração Rejane Marques⁷⁶. *Yahi Puiro* (Enchente da Garça), final de agosto e meados de setembro.

Este mito narra o aniversário da chegada da Canoa da Transformação em Ipanoré Cachoeira – o buraco da transformação. Este é um episódio mítico referente à transformação dos *Umuri mahsã* em seres humanos. Narrado por Diakuru & Kisibi (1996) o mito narra que, depois da criação, o tempo passou e os *Umuri mahsã* começaram a casar-se com qualquer bicho da natureza. “As crianças tomavam a forma da mãe – se fosse filho de cutia, virava cutia, de ave, virava ave, de peixe, virava peixe, e assim por diante”. O mestre da Natureza, *Buhsari gôãmu*, o quarto irmão da criação⁷⁷, estava cansado de ver que os *Umuri mahsã* estavam se acabando porque viravam animais ao se casar com mulheres-animais.

Antes de iniciar a transformação, ele entrou em contato com o avô do universo - *Umurĩ ñehku*, que lhe explicou algumas coisas.

Primeiro, que somente aqueles que tinham sangue de Gente do Universo iriam se transformar em seres humanos; segundo, que haveria duas cuias de transformação preparadas e benzidas por ele, uma no universo, a outra na terra; terceiro, que a transformação em seres humanos iria se iniciar na cuia do universo e de lá até a cuia da terra, através do *cipó tōpa*; quarto, que se precisava de uma canoa grande para viajar até *Pamuri gobe*, o Buraco da Transformação⁷⁸, por onde a futura humanidade iria sair para pisar a terra pela primeira vez; quinto, que se devia escolher sob qual forma de seres vivos seria iniciada a transformação da humanidade; sexto, que a

⁷⁶ Rejane Marques é moradora da RDS do Tupé e especialista em aquarela botânica para desenho científico.

⁷⁷ Na criação do mundo Desâna, o avô do universo, *Umurĩ Ñehku*, era um ser que apareceu por si mesmo no universo e, cansado de viver sozinho fez os *Umurĩ Mahsá*, a “gente do universo”. (...) Depois de formada a gente do universo, ele resolveu que um deles seria líder supremo. Ao primogênito, ele determinou que seria a luz que nunca teria fim e que domina a terra inteira e o denominou Abe (Sol), ordenando-lhe que começasse o seu trabalho a ele seguiu-se seis irmãos da Criação, Deyubari gôãmu (dono da caça e da pesca), Baaribó (dono das plantações), Buhsari gôãmu (mestre da natureza), Wanani gôãmu (dono do veneno), Amo (trabalha nas nascentes dos rios e igarapés) e Yugupó (foz dos rios). (Diakuru & Kisibi, 1996).

⁷⁸ Cachoeira de Ipanoré, no Rio Ualpés. (DIAKURU & KISIBI, 1996, p.163)

transformação seria guiada pelo líder do universo, isto é, por *Buhsari gôãmu* e, por fim, que a transformação dos seres vivos em seres humanos aconteceria na Constelação do Tatu (*Pãmo puíro*), em fevereiro. (DIAKURU & KISIBI, 1996, p.163).

As duas cuias da transformação, uma no céu e a outra na terra, ligadas por um cipó apresentam similaridade com o modelo espaço-temporal de relação horizontal e vertical dos sistemas móveis e imóveis de Hugh-Jones (1979)⁷⁹. A Canoa Grande é uma referência à sucuri, de onde sai a futura humanidade. Assim, logo na primeira constelação, o começo do ano para os Desâna, o primeiro fato que anuncia a constelação é a existência do ancestral maior, de onde descende a humanidade. Como vimos em Hugh-Jones, “a viagem é concebida como a cobra-grande e a cobra-grande é concebida como viagem e esta corresponde ao “caminho do dia de sol”. Assim, vemos que o rio é tratado como fonte de energia espiritual, ligando a comunidade (maloca) com os poderes ancestrais”. (HUGH-JONES, 1979, p.236).

O mito, narrado por Diakuru & Kisibi (1996, p.166) conta que, antes de chegar o tempo da Constelação do Tatu, *Buhsari gôãmu* se reuniu com seus irmãos para escolher sob qual forma de seres vivos seria iniciada a transformação. Decidiram em conjunto pela forma de peixes.

Chegando a data marcada, o Avô do Universo abençoou a cuia do universo dizendo: bacia de pedra, bacia de encarnação da Gente do Universo, bacia de ar puro, de sangue da gente do universo. *Cipó tôpa*, cipó de fruta grande, cipó de fruta pequena, cipó de fruta branca, cipó de fruta vermelha, cipó de fruta preta, tempero com o suco das frutas essa bacia de pedra preta, de pedra branca, bacia de encarnação da Gente do Universo [...] bacia de pedra *wayuku* [...]. (DIAKURU&KISIBI, 1996, p.166).

O mito narra que o avô, então, esticou o *cipó tôpa* e ligou a cuia do universo com a cuia da terra, abençoando. Os *Umuri mahsã*, suas esposas, animais e seus filhos subiram por esse cipó até o céu. No céu, encarnando-se neste cipó, eles correram para baixo, como se fossem água desse cipó, até a cuia da terra. Lá começaram a se amamentar com o leite de mama e o mel das frutinhas do *cipó tôpa*, colocado pelo Avô do Universo através da oração. Transformaram-se, então, em peixes. Logo após, o Avô do Universo abençoou o lugar onde os *Umuri mahsã* iam morar enquanto estivessem fabricando o barco de transformação:

⁷⁹ Para Hugh-Jones, os sistemas podem ser divididos em "móveis" e "imóveis" como na figuras 35 (Ver apêndice, fig.: nos sistemas móveis, o organismo humano, o organismo anaconda e do útero-oprincipal eixo horizontal (da cabeça aos pés do corpo humano prostrado, cabeça à cauda da Anaconda e recesso para a abertura do útero) - pode ser girado a um posição vertical, assim como o ser humano pode se deitar ou levantar. Essa transformação de um eixo horizontal, a um vertical fornece a chave para o relacionamento entre os planos horizontal e

Maloca da fruta da cuiá-esfera, maloca da praia, maloca de ar puro da Gente do Universo, maloca de sangue da Gente do Universo, maloca de encarnação da Gente, maloca de leite da Gente do Universo, eu faço correr ar puro. Morando nessas malocas os *Umurimahsã*, que tinham, então, a forma de peixes, começaram a fabricar a Canoa de Transformação, *Pamuri yuhkusiru*. Essa canoa de transformação se parecia com os barcos brancos de hoje: suas costelas representam as costelas do ser humano, o quilhão do barco, o seu espinhaço, a cobertura, a sua barriga e a tampagem, a sua pele. Eles construíram o barco com a madeira da árvore abiurana do rio e pintaram-na em seguida com tintas brancas, cinzentas, e vermelhas⁸⁰. Para os *Umuri mahsã* ela era uma canoa, mas na realidade era uma cobra. (DIAKURU & KISIBI, 1996, p.169).

Por isso, segundo o mito, os antigos a chamavam também de *Pamuri pĩrõ*, isto é, "Cobra de Transformação". O barco ficou rapidamente pronto. Antes dos *Umuri mahsã* embarcarem nele para viajar, o Avô do Universo abençoou-o dizendo:

Canoa de Transformação, canoa de ar puro da Gente da Transformação, canoa de Leite, (eu) faço correr ar puro. Depois, o Avô do Universo esticou o *cipó tõpa* da Bacia de Guanabara até a Cachoeira de Ipanoré para que a Cobra-Canoa de Transformação seguisse através desse cipó. Deu-lhe o nome de *sũmu sĩa-dá*, isto é "cipó de cordão umbilical", para que esse cipó acompanhasse o crescimento da Gente do Universo, para que ela ficasse sadia. (DIAKURU & KÍSIBI, 1996, p. 198)

Deu-lhe também o nome de *ohpekõ sũmu sĩa-dá*, isto é, "cipó de cordão umbilical de leite", para que esse cipó amamentasse a Gente do Universo durante a viagem. [...] o Barco de Transformação subiu até Belém do Pará pelo mar e, de lá, entrou no Rio Amazonas⁸¹ e, em seguida, no Rio Negro⁸². Os *Umuri mahsã* pernoitaram em várias malocas. Entre elas, há cinco malocas sagradas que os velhos sempre invocam quando dão o nome de uma criança recém-nascida. A primeira maloca cerimonial é *Koásoro mome wi'i*, "Maloca das Crianças", ela fica no litoral brasileiro. É nessa maloca que a Gente do Universo tomou pela primeira vez aparência humana, em forma de crianças. Até aí tinham a forma de peixes.

O mito também narra que os *Umuri mahsã* passam por várias malocas, *Bayeriko wi'i koásoro mome wi'i* (Maloca dos Jovens), localizada no Nordeste Brasileiro; *Ñahsãpa koásoro wi'i* (Maloca das Mulheres) – onde tiveram sua primeira menstruação, próxima à Foz do Rio Amazonas; *Tẽña wi'i* (Maloca dos Cunhados), a quarta maloca mais importante para os Desãna, onde o líder fez a Gente do Universo falar várias línguas e onde ficaram como cunhados, fizeram uma grande festa, a dança de *caapi*, *Gapiwayá*. Somente o líder conservou

verticaldos sistemas imóveis. Estes sistemas imóveis são o universo, a configuração maloca e da casa, que tem seu plano horizontal central fixo, dado que é fornecido pela superfície da Terra (HUGH-JONES, 1979, p.238).

⁸⁰Respectivamente, em Desãna, *bore* "tabatinga", *nihĩ*, "cinzas" e *nug!yž*, "carayuru". (DIAKURU & KISIBI, 1996, p.169).

⁸¹ Ohpekõ sũmume, isto é, "Rio de Espuma de Leite". (Diakuru & Kisibi, 1996, p.171).

⁸² Ohpekõ diá, isto é, Rio de Leite. (Diakuru & kisibi, 1996, p.171).

a língua original, o Desâna. Com as mudanças das línguas⁸³, os *Umuri mahsã* passaram a se chamar *Pamurĩ mahsã*, isto é, Gente da Transformação. Hoje em dia essa maloca tem o nome *Temeda wi'i* (Maloca do Rio). Neste lugar, eles deixaram o resto dos animais e dos peixes verdadeiros que não iriam se transformar em seres humanos⁸⁴. Estas malocas fazem referências às seis casas de reza tradicional citadas pelo *Kísibi-Kumu*, Raimundo Vaz, como um dos pontos de intersecção entre o trabalho que desenvolve hoje, no Tupé, e o sistema mítico do calendário Desâna. Ele as acessa através do *kahpí*, da música e da reza tradicional.

O mito continua, mas nós vamos deixá-lo aqui, por ora, e voltarmo-nos para o lugar onde paramos, o mito do surgimento da constelação *Yahi puiro*. É nesta época que o episódio mítico da chegada da Canoa da Cobra-Grande em Ipanoré é relembrado e revivido ancestralmente através dos rituais, onde bebem *Kahpí* e dançam o *gapiwayá* (Canto/dança dos caminhos). Diakuru & Kísibi afirmam que “é por isso que nesse tempo chegam e encostam, em Ipanoré, todos os tipos de peixes, tais como *ugamu* (mandi), *boreka* (aracu), *waipu* (surubim), etc. Esses peixes simbolizam a chegada da Gente da Transformação nessa cachoeira”. (DIAKURU & KÍSIBI, 2006, p.18).

Como vimos os Desâna, no Tupé, dançam o *gapiwaiá*, lembrando este fato todo. *Kísibi-Kumu* afirma que dança o *gapiwayá* reduzido, mas falando de tudo, que esta dança é acompanhada do tomado do *Kahpí*, que é acompanhada de um *dabucuri* de peixe, que seus avós faziam assim. Nesta época, o rio está secando e é bom para pescar. Nas falas de *Kísibi-Kumu*, ele afirma que os instrumentos saúdamos peixes, as frutas do mato e os animais de caça. Embora com menos intensidade, também se observa, na região do Tupé, as dinâmicas ambientais citadas no alto rio Negro por Diakuru & Kísibi (2006). É época das saúvas da noite (*ñami mega*) e das rainhas das maniuaras (*mega diarã*), formigas que abrem também caminhos no chão. Os povos indígenas da região esperam elas voarem para pegá-las e comer. Segundo Diakuru & Kísibi (2006: p.20), a constelação da garça foi criada pelos *Pamurĩ mahsã*, nos primeiros dias de sua vida. “Eles estavam fabricando os enfeites de dança que se usam no *gapiwayá*⁸⁵, quando se deram conta de que as penas de pássaros eram os melhores enfeites para esse tipo de dança”, porque elas demoram para estragar.

O mito narra que um dia, eles agarraram uma garça e mataram para depená-la. Depois de terem arrancado suas penas, eles a jogaram no espaço (*umusĩ patoré*). Em seguida,

⁸³Esse é o fato que desencadeia a definição dos *sibs* ao longo do rio.

⁸⁴ Todos os animais e os peixes deixados nessas malocas subterrâneas viraram *waí mahsã*, "gente peixe". Eles têm muita inveja da gente pelo fato de não ter tido a possibilidade de também se transformar em seres humanos. (DIAKURU & KÍSIBI, 1996, p. 172).

estenderam as penas próximo ao lugar onde eles as tinham arrancado para elas secarem. A garça que eles mataram era a garça *kare yahi*⁸⁶ (garça abiu), a mais bonita de todas, considerada como o rei das garças. Por isso, conta Diakuru & Kisibi:

Chorando pelo que fizeram com ela, seus irmãos decidiram que ela não desapareceria como qualquer um. Transformaram o derrame de sangue numa chuva para relembrar a primeira morte dos seres vivos depois da criação do mundo, fazendo também o corpo dela ficar bem no centro do universo para recordar o fato de que ela era o rei das garças. (DIAKURU & KISIBI, 2006, p.20).

Hoje em dia, essa constelação é a primeira do ano para os Desâna. Afirma Diakuru & Kisibi que “enquanto os *Pamurĩ mahsã* fabricavam os enfeites, eles não podiam comer carne pesada, somente maniuaras e saúvas. Isso era para não atrair os insetos que, senão, iriam comer e estragar as penas” (*idem*). É por isso que, segundo eles, hoje em dia, as rainhas das maniuaras e as saúvas da noite voam sempre depois da chuva da garça. Os *gapiwayá* são realizados pelos Desâna, no contexto turístico do Tupé, com o gestual, da dança e os instrumentos musicais utilizados, no contexto original do alto rio Negro, porém num *tempo de duração* que é diferenciado. Os turistas e os próprios indígenas lidam com uma representação de uma manifestação da cultura imaterial Desâna, numa dinâmica e estática que, embora diferenciada, pois os *gapiwaiá* originais poderiam durar muitas horas, em festas que duravam dias, mas que está de alguma forma relacionada ao contexto original do alto rio Negro. Suas ressignificações em contexto urbano decorrem de transformações socioculturais que refletem nas performances, mas o importante, para os próprios indígenas, é a memória transmitida de geração a geração. Marlui Miranda (2005) *Apud* Franco de Sá (2008) trata esta memória a partir de uma nova categoria denominada de “tradicional renovado”, fazendo alusão ao primevo perpassado pelo contemporâneo, o qual resulta numa semiosfera em constate mudança, onde a memória convive com o meio urbano.

⁸⁵O termo *Gapiwayá* refere-se aos cantos e danças tradicionais que acompanham a tomada da bebida alucinógena *Kahpí*. (DIAKURU & KISIBI, p. 18: 1006).

⁸⁶Há vários tipos de garça: *Karẽ yahi*, a maior de todas, *Mikã yahi* (garça de biriba), *Aburi yahi* (garça de lama), *Imipa yahi* (garça de areia), *Di yahi* (garça de sangue), *Nitĩ yahi* (garça de cinza), e *Tõru* (a pequeninha). (DIAKURU & KISIBI, 2006, p. 19).



Figura 11: *Ihãmurã weri bohori* (verão de lagartas), final de agosto a meados de outubro. É um grande verão, tempo da secagem do *Kahpi* para fabricação dos paricás.

Fonte: ilustração Rejane Marques.

No fim da enchente, vem um grande verão chamado *ihãmurã weri bohori* (verão de lagartas). Ele começa no final do mês de agosto e dura até o fim da primeira quinzena de outubro. Esse verão recorda o tempo em que os *Pamurĩ mahsã* fizeram secar a goma da *Kahpi* até ela ficar como pozinho⁸⁷. Era para fabricar os paricás. Eles usaram todos os tipos de *Kahpi*⁸⁸ que conhecemos hoje em dia para fabricar os paricás. Por causa disso, formou-se um grande verão. É também o tempo dos *Ihãmurã* transformarem-se em ovos para virarem borboletas e das árvores frutificarem⁸⁹.

O *Kahpi* ou *kana* como vimos em Hugh-Jones, “é a vinha torcendo *yagé*, *okana* ramificado e os cordões umbilicais que são todos concebidos como 'caminhos' (*ma*). A característica especial de um caminho é que embora possa torcer, pode por sua vez, levar a

⁸⁷ Após descascar o cipó de kahpi, bate-se a casca com um pedaço de pau para despedaçá-la, bota-se na panela com água pra ferver e cozinha-se. A goma do kahpi assenta no fundo da panela. Aqueles que serão pajés bebem aquele caldo. Deixa-se a goma ao sol para secar. Quando ela está seca, enche-se com ela o ossinho do gavião (*ga gõã*) e dá-se para os aprendizes de pajés cheirarem. Quando estes estão embriagados, o pajé instrutor guarda o resto do paricá num frasco de tucumã (*kã dukaru*) ou numa pequena cuia (*bui kamirõ*) para ele servir para várias gerações. Ele só joga fora o caldo que sobrou. Cada frasco tem um sinal indicando a natureza do paricá, por exemplo, se “paricá de malária”, ou outro. (DIAKURU & KISBI, 2006, p.20).

⁸⁸ Isto é, *Pũ gapi* (*Kahpi* de folha), *Kuri gapi* (*Kahpi* de nós), *Merẽ gapi* (*Kahpi* de ingá), *Di gapi* (*Kahpi* de sangue): são aqueles que são bebidos quando se canta e dança os *Gapiwaya*. Há outros tipos de kahpi que servem para a formação de pajés, tais como *Nitĩ gapi* (*Kahpi* de cinza), *Bore gapi* (*Kahpi* de barro) *Nimakurigapi* (*Kahpi* de malária), *Sei Poreru gapi* (*Kahpi* do macaquinho sem rabo), *Tarobu gapi* (*Kahpi* de sapo *tarobu*). Por fim, há tipos de *Kahpi* que somente os pajés bebem: *Guruyã gapi* (*Kahpi* de carayuru) e *Witõ gapi* (*Kahpi* de penugem), os *Kahpi* bebidos durante os *Gapiwaya* não são fervidos: após ser raspada, a casca do cipó é socada num pilão para ser despedaçada; depois ela é coada numa cumatá e, por fim, guardada no camuti de *Kahpi* (*Gapi soro*). (DIAKURU & KISIBI, 2006, p.20).

⁸⁹ Nesse tempo, acontecem doenças *Inhamurã Masátai* como, por exemplo, *mesiememeri* (a pessoa tem dor de cabeça, asma, diarreia, etc. e morre logo) ou *yukuduka turimañe* (a pessoa tem dor de cabeça efêbre; a doença se parece como malária mas não é). (DIAKURU & KISIBI, 2006, p. 21).

um ponto determinado- neste caso, a fonte de vida e crescimento”. Os paricás de *Kahpi* representam, nesta constelação, a ligação com o Sol primordial, assim, com eles, os pajés têm a capacidade de “virar onça”. Este paricá é guardado num frasco chamado “pênis da Lua”⁹⁰. O verão recorda que os *Pamuri mahsã* secaram o *Kahpi* para produzir os paricás que tem essa potencialidade, entre outras. O fato mítico importante é que a onça referida nessa metamorfose dos pajés, ao inalarem o paricá, representa a ligação com o Sol primordial e com a “onça criada pelo Sol, muito grande e situada acima da natureza, dominando a fecundidade”, da qual fala Domatoff. “Quando o Sol procria com seu poder, assim, a onça-pintada é procriada, vestida com sua cor amarela. [...] A onça é, então, um animal fálico solar que toma o lugar do Sol⁹¹; ou seja, ela representa a sua energia fecundante” (Dolmatoff, 1981, p.78). O fato de as lagartas virarem borboletas e das árvores frutificarem possivelmente reflete essa realidade do contato com a energia primordial do Sol, energia da criação, *Prahna* para os indianos e *Ki* para os chineses.

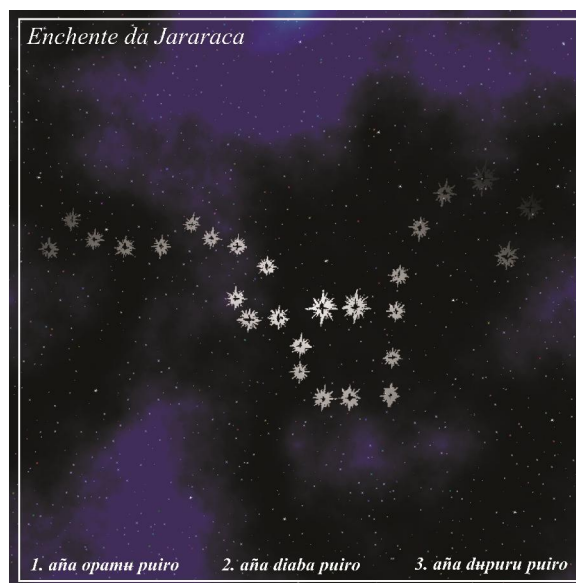


Figura 12: Constelação da Jararaca

Fonte: Diakuru & Kísibi (2006), adaptação gráfica Adriano Queiroz

Da segunda quinzena de outubro até o final da primeira quinzena de dezembro, vem o inverno chamado *aña puïro* (Enchente da Cabeça de Jararaca), que se divide em três fortes enchentes: *aña dupuru puïro* (Enchente da Cabeça da Jararaca) e *aña opamu puïro* (Enchente do Corpo da Jararaca) e *aña diaba puïro* (Enchente dos Ovos da Jararaca). Estas constelações

⁹⁰Ver DIAKURU & KISIBI, (1996, p. 180).

⁹¹ A expressão *yígēl*/ fazer, como... para tomaro lugarde...do *hpáyige* (de *dohpá/comoyiri*/ fazer é frequentemente usada pelo informante quando ele fala das invocações e dos intermediários. (DOLMATOFF, 1971, p.78).

correspondem, no calendário moderno, à constelação de Andrômeda (português brasileiro) ou Andrómeda (português europeu) (abreviação And), a princesa mitológica Andrômeda, é uma constelação do hemisfério celestial Norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é *Andromedae*; e à Constelação Pegasus, Pegasus (Peg), o Cavalos Alado, é uma constelação do hemisfério celestial Norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é *Pegasi*.



Figura 13: *Aña puïro* (Enchente da Jararaca) (meados de outubro a meados de dezembro). Tempo da grande cheia dos rios.

Fonte: ilustração Rejane Marques.

Segundo Diakuru & Kisibi (2006, p.21) “esse tempo é ruim pra pescar. Os velhos costumam dizer que todos os peixes entram no cú da jararaca⁹²”. *Aña puïro* é uma constelação que surgiu no tempo de *Deyubari gõãmu*, o segundo irmão ancestral dos *Umurĩ mahsã*, criado pelo avô do mundo *Umurĩ nehku*. *Deyubary gõãmu* é o dono da caça e da pesca, que inventou os instrumentos de caça e de pesca para que as futuras gerações se alimentassem. O mito narra que ele criou a constelação para se vingar dos seus cunhados pelo que haviam feito à sua esposa, fazendo-a ser engolida pelo matapi enquanto ela recolhia os peixes. “É um tempo em que se aproxima o inverno e *Deyubari gõãmu* espera a grande enchente dos rios, e dos igarapés, chamada *Yohoka duhpũ puïro*, isto é, ‘Enchente do Cabo de Enxó’”. (Diakuru & Kisibi, 1996, p.41). Segundo eles, é um tempo de piracema dos peixes dos igarapés. “Os velhos dizem que os pássaros descem em bandos antes da piracema”. Segundo o mito, observando estes pássaros, *Deyubari gõãmu* estranhou o seu jogo e, quando o bando vôu de

volta para o céu, ele observou onde foi que ele pousou, aproximando-se ele viu, num lugar limpo, uma mulher enterrada e ele logo se apaixonou por ela. Ele tirou um pouco de ipadu da boca e o colocou na boca da mulher. Fez em seguida uma oração⁹³ para reunir a vida dela que se havia espalhado no Norte, no Sul, no Leste e no Oeste. Depois de benzer a mulher, ele volta para o lugar onde estava tecendo o matapi. Sem demorar, a mulher chegou perto dele e perguntou o que estava fazendo? O mito segue com eles conversando, contando suas histórias, enquanto ele tece os matapis. Ao aprontar, ele a leva para sua casa, mas antes, abençoa a casa para ela não morrer. Esta mulher era *Gente-Estrela* e os dois viveram muito tempo juntos e tiveram filhos. Um dia, chegou a grande enchente dos rios da *Constelação Cabo de Enxó*. Nesses dias, a mulher *Gente-Estrela* disse para o marido: - o meu pai estará amanhã numa festa dançante na *Constelação Cabo de Enxó*. Ele respondeu: - Então, amanhã eu irei lá também. Quero pedir licença a seus pais por você ter ficado comigo. Assim, não estarei pescando para vocês amanhã. Por isso, minha esposa, sempre olhe naquele matapi que fica na beirinha do rio. Você com os nossos filhos poderá comer os peixes que entraram nesse matapi, mas, por favor, não queira se aproximar do matapi do meio. Ele é muito perigoso! Ouça o meu conselho! No dia seguinte, bem cedo, *Deyubari gõãmu* partiu para a *Constelação do Cabo de Enxó*. [...] a maloca estava cheia de *Gente-Estrela*. O pai de sua mulher era *Goropõrã bugu*, ainda conhecido como *Uwawa*, isto é, *Urubu-Rei*. Ele era o tuxaua da *Constelação do Cabo de Enxó*. Todos os tipos de aves que costumam comer coisas podres tais como os urubus, os kujubins, os jacus, os jacupembas, estavam presentes na maloca. Todos estes pássaros foram excluídos pelos *Umurĩ mahsã*, por isso não gostavam de *Deyubari gõãmu*, seu cunhado. Os parentes de sua esposa queriam embriagá-lo e eles influenciaram sua esposa, que desceu ao igarapé na boca da noite, para apanhar os peixes. Naquele momento, seus parentes que estavam na Maloca do Cabo de Enxó a fizeram pensar, através de seus poderes, em tirar os peixes no matapi do meio.

Segundo o mito, quando soube do fato, através da fala dos *Neká-Masá* (*Gente-Estrela*), na hora de tomar *Kahpí* à vontade, *Deyubari Gõãmu* quis vingar a mulher na hora. Por isso ele tirou a corda de pêlos de onça e de macacos presa nos seus cabelos e, com ela,

⁹²Muitos surtos de malária ocorrem nesse tempo por causa da secado rio. Quando chove de novo, a enchente lava a sujeira, as pedras, etc. É por isso que ocorre a malária de vez em quando. Nessa época não há nenhuma fruta. (DIAKURU & KÍSIBI, 2006, p.21).

⁹³A oração ohokari gãmeñeanyiye bayiriye é para curá-la. Esta época costuma aparecer uma doença que ataca as mulheres, *yuyuri turimaye*, que provoca febre, dor de cabeça e asma. Geralmente não tem cura. “A mulher morre sem falar e sem abrir os olhos”. (DIAKURU & KÍSIBI, 1996, p.41).

formou o corpo de uma cobra jararaca. É uma corda que aqueles que cantam e dançam os *Gapywayá*⁹⁴ - canto/dança dos caminhos - carregam nas costas. Ela fica presa na acangatará. Ele tirou em seguida o seu enfeite de canela, chamado em Desâna *waituru* e, com ele, fez a cabeça da jararaca. Tirou também um fio de tucum com o qual formou o dente da cobra. Por fim, com *Kahpi* ele fez o veneno dela. Em seguida, ele enrolou a jararaca que acabara de formar no cetro-maracá, chamado em Desâna *yegu*, e, com ele, tocou o pé do segundo e do terceiro mestres de dança (*bayá*) para a cobra mordê-los. Isto ele fez para cumprir a sua promessa, na hora de tomar *Kahpi* à vontade. O segundo *bayá* morreu na hora, enquanto o terceiro foi curado com orações e remédios do mato. Depois que a jararaca mordeu os dois *bayá* da maloca dos *Neká Masá*, *Deyubari Gõãmu* puxou-a para o seu lado, antes dependurá-la nas suas costas. Os *Neká Masá* a procuraram na maloca para matá-la, mas não a encontraram⁹⁵.

Na mesma hora, *Deyubari gõãmu* saiu correndo da maloca dos cunhados para tentar socorrer a esposa. Na viagem de volta para sua maloca, ele pegou a jararaca que carregava nas costas e atirou-a para longe dele. Depois ele foi até o lugar onde estava a esposa, mas não conseguiu salvá-la. Ele ficou viúvo. Quando ele estava dançando na Maloka dos *Neká Masá*, a corda ficou toda banhada de suor. Por isso, ela se transformou em chuva. Como *Deyubari gõãmu* jogou para longe dele a jararaca, o inverno da jararaca é comprido. Depois *Deyubari gõãmu* amaldiçoou a humanidade, escondendo os peixes no cú da jararaca para a humanidade não mais encontrar peixes e ficar triste junto com ele. Ele fez isso pra ninguém comer. É por isso que, nessa enchente, é difícil encontrar peixes.

Logo após essa enchente, vem um pequeno verão de quinze dias chamado *aña bohotari bohori* (verão do intervalo da jararaca), quando, segundo Diakuru e Kisibi (2006), há surtos de malária porque o rio está secando, deixando pequenos buracos de água. “É difícil de pescar”. (DIAKURU & KÍSIBI, 2006, p.23). Esta é a primeira vez que o calendário narra o surgimento de doenças.

⁹⁴ O termo *Gapiwayá* refere-se aos cantos e às danças tradicionais que acompanham a tomada da bebida alucinógena caapi (*banisteriopsis*). (Diakuru & Kisibi, p.18: 2006).



Figura 14: Constelação do Tatu.

Fonte: Diakuru & Kísibi (2006), adaptação gráfica: Adriano Queiroz

No final de dezembro e na primeira semana de janeiro acontece outra enchente, a Enchente de Tatu. Esta se divide em duas partes: *pamo gôã duka puïro* (Enchente do Pedaco de Osso do Tatu), no final de dezembro, e *pamo opamu puïro* (Enchente do Corpo do Tatu), na primeira semana de janeiro. Estas constelações correspondem a Boötes, Boötes (Boo), o Boieiro, é uma constelação do hemisfério celestial Norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Boötis. Sua estrela mais brilhante é Arcturus.



Figura 15: *Pamo gôã duka puïro* / *Pamo opamu puïro* (Enchente do Tatu), final de dezembro a meados de janeiro. É tempo de piracema de peixes grandes dos rios.

Fonte: Ilustração Rejane Marques.

⁹⁵Ver *A segunda mulher de Deyubari gôãmu* em Diakuru (Americo Castro Fernandes) & Kísibi (Durvalino Moura Fernandes) (op. cit., pp. 41-51)

Segundo Diakuru & Kisibi, essa enchente recorda o fato de que, no tempo da mitologia, os *Umuri Mahsá*⁹⁶ fabricaram uma corda de pelos de macacos para colocar na cabeça onde a acangatará está assentada. A estória do surgimento da constelação conta que, para ajustar a corda do tamanho da cabeça (para servir como um tipo de botão) precisava-se de um osso de animal. Mas nenhum osso de animal prestava para isso por ser comprido demais. No final, eles descobriram que os ossos de tatu eram do tamanho certo e poderiam servir como botões. Começaram a procurar o tatu para matá-lo. Quando soube disso, este fugiu até os confins do universo. Eles o perseguiram, seguindo seus rastros, até chegar perto dele. É onde está atualmente a constelação. Depois de agarrá-lo, eles o esquartejaram para tirar os seus ossos. Jogaram fora o espinhaço que não servia pra nada. Depois eles regressaram para o seu sítio, deixando lá o espinhaço e o casco do tatu. Segundo Diakuru & Kisibi (2006, p.23), “olhando-se para o céu pode-se ver primeiro o osso do espinhaço e, logo após, o casco do tatu”. A constelação do tatu é a primeira que indica uma estação do ano. O derrame de sangue do tatu transformou-se em chuva. “Os peixes gostam muito do sangue dos animais com que se alimentam”. (*idem*). É por isso que, segundo estes autores, durante a enchente do tatu, os peixes aracu e os demais fazem a sua primeira piracema do ano, para seus filhotes se desenvolverem rápido, bebendo ou manando o sangue do tatu (*idem*). Segundo eles, na enchente do tatu é tempo de piracema de peixes grandes dos rios. Nesse período, ocorrem surtos de malária e doenças da Gente da Água (*Wai Masá Dore*), tais como febre, tonteira, tumor, dor de corpo. Nessa época, as frutas pupunha e ingá começam a amadurecer. (DIAKURU & KISIBI, 2006, p.24).

Essa enchente relembra também que foi neste tempo que os *Pamurĩ masá* iniciaram o trabalho da transformação. Segundo Diakuru & Kisibi (2006, p. 166), foi antes de chegar o tempo da enchente da Constelação do Tatu que *Buhsari gôãmu*, o quarto irmão da criação e Mestre da Natureza, se reuniu com seus irmãos para escolher sob qual forma de seres vivos seria iniciada a transformação. Transformaram-se primeiro em vapor de água para subir até o *UmusiDitaru* (Lago do Céu) - segundo Diakuru & Kisibi, ainda chamado *Umusi Wi'i* (Casa do Céu) - e caíram depois no lago de mel, em forma de peixes, com a chuva da enchente – “hoje em dia o vapor de água relembra o tempo em que os *Umuri mahsá* subiram para o céu para iniciar a transformação dos seres humanos”. (DIAKURU & KISIBI, 2006, p.25).

⁹⁶Como eram chamados os pré-ancestrais da humanidade até a divisão das línguas, em *Dia Wi'i* (Maloca do Rio), no baixo rio Ualpés, depois eles passaram a se chamar *Pamurĩ Masá* (Gente da Transformação). No entanto, segundo Diakuru e Kisibi (2006), *Umurĩ Mahsá* ficou como denominação cerimonial dos desâna.

E pois, vem o verão chamado *mere weri bohori* (verão de ingá). Segundo Diakuru & Kísibi (2006, p.25), este relembra o tempo em que os *Pamurĩ masá* descascaram todas as ingazeiras que plantaram para elas secarem. Eles queriam usá-las como lenha para queimar *Gãmoyeri wãti*⁹⁷. Quando as ingazeiras ficaram secas, os *Pamurĩ masá* prepararam um caxiri temperado com aquelas batatas-doces que nós chamamos *ñapi* em Desâna. Convidaram *Gãmoyeri wãti* a vir beber desse caxiri, mas ele negou o convite, dizendo que já o havia provado. Os *Pamuri Masá* prepararam, então, outros caxiris temperados com vários outros tipos de batatas-doces, mas ele sempre se recusava a vir pelo mesmo motivo. No fim, eles prepararam um caxiri temperado com abacate. Foram de novo convidá-lo, dessa vez ele aceitou. Ele nunca havia experimentado aquele caxiri e queria prová-lo. Quando ele chegou ofereceram-lhe uma cuia cheia de caxiri de abacate. Ofereceram-lhe muito caxiri até ele ficar embriagado. Tocaram então fogo na lenha de ingazeiras e, agarrando-o, o jogaram dentro do fogo. Devido a esse fato, hoje em dia, sempre acontece o verão de ingá, nesta data. É o verão mais quente do ano. É também o único verão do ano que é acompanhado por um vento forte, isto é, é um verão próprio pra queimar as roças de mata virgem. Ele acontece no final do mês de janeiro.

Gãmoyeri Wãhti é um ser que está relacionado com a origem das flautas sagradas e do *kahpí*. Os Desâna, segundo Diakuru & Kísibi (1996, p.143), acreditam que o *kahpí* jaz nos ossos dos *Umurĩ Mahsá*, assim, afirmam que seus líderes supremos se reuniram secretamente para decidir como conseguir a planta e resolveram que precisariam comer um deles para conseguir. “Assim comendo a carne e os ossos de um dos seus irmãos, eles estariam, na realidade, tirando a planta caapi”. O mito narra que um dia convidaram seu irmão caçula, *Wanani gõãmu*, o quinto irmão da criação, dono dos venenos, pois este não havia participado da reunião secreta e não sabia nada do plano dos seus irmãos. Os líderes mentiram para ele informando-o que teria um trabalho muito importante pra fazer para o bem de todos os *Umurĩ Masá*. Ele concordou, então, eles lhe deram o nome soprado de *Mirupu*⁹⁸, para que ele fizesse esse trabalho e ficasse mais tarde como o dono das flautas sagradas.

⁹⁷ Ver *Gãmoyeri wãti acaba no fogo* (DIAKURU & KÍSIBI, p. 150-153, 1996).

⁹⁸ *Mirĩ* ou *Mirupu* também são denominações de Jurupary. (Raimundo Vaz, conversa pessoal, 2010).

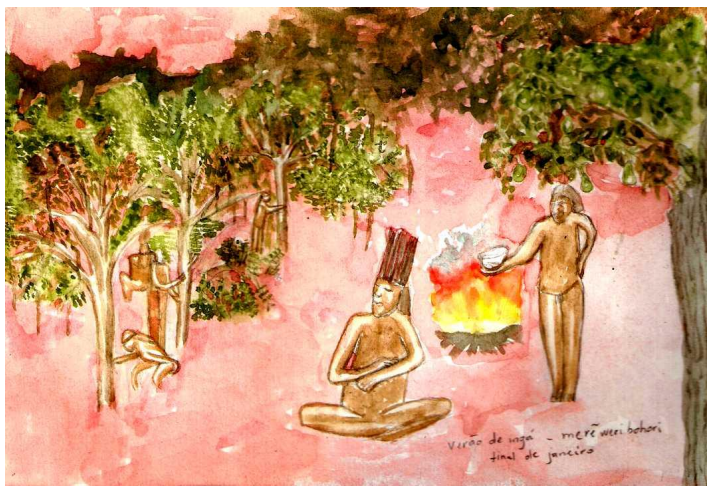


Figura 16: *Merē weri bohori* (Verão de Ingá), final do mês de Janeiro. É o tempo de secagem das ingazeiras. É o verão mais quente do ano, próprio para queimar as roças de mata virgem. *Gāmoyeri Wāti*, o guardião das flautas *miñapōrã*, é queimado com a lenha das ingazeiras, nesta época. É o mito do nascimento da paxiuba. Fonte: ilustração Rejane Marques.

O mito conta que eles o levaram para a roça, onde estavam suas duas irmãs trabalhando, *Wihsu* e *Yugupó*. Chegando lá, passaram perto delas e, através de seus poderes, fizeram com que elas perguntassem: - onde vão nossos irmãos? Ao que responderam: - comer abius. Elas pedem que eles guardem uma fruta para elas, e eles dizem que elas os esperem na volta. Chegando no pé de abiu, eles botaram *Mirupu* dentro de uma das frutas da árvore e transformaram seu corpo em esperma para que ele pudesse dar início a uma nova vida. Assim, bastaria uma das mulheres dar uma dentada na fruta para logo ficar gestante. Depois disso, eles voltaram para perto das irmãs entregando-lhes a fruta de abiu. A primeira irmã, vendo que aquela não era uma fruta verdadeira não quis morder. Mas a segunda não quis nem saber e foi logo dando uma dentada no abiu. O suco da fruta escorregou da sua boca até o seu monte de vênus⁹⁹. Neste exato momento, ela ficou grávida. Conta-se que ela ficou gestante quase um ano e, quando começaram as dores do parto, os *Umurĩ mahsá* se reuniram na maloca *Temedá wi'i*¹⁰⁰ que, a partir desse momento, fica conhecida como “maloca da tonteira do *caapi*”. [...] *Wihsu* não tinha vagina, assim como as outras mulheres daquele tempo, por isso levaram-na ao porto a fim de abrir-lhe uma vagina e limpar a criança recém-nascida do sangue do parto. Chegando ao porto, o líder supremo dos *Umurĩ mahsã* pegou o seu brinco feito de pedra

⁹⁹É por isso que as mulheres tem uma linha branca (sebo mihĩ keorama) que desce da boca a té a vagina. (DIAKURU & KISIBI, p. 144: 1996).

¹⁰⁰ Maloca dos cunhados, a quarta maloca mais importante para os desâna, antiga Tēña wi'i, onde o Barco da Transformação (Canoa da Cobra-Grande), na viagem da transformação dos *Umurĩ mahsá* em seres humanos, no momento em que eles entram no rio Amazonas, com destino à Ipanoré. Os Desâna se reuniram nessa maloca para decidir como conseguir cunhados, motivo pelo qual o líder da Gente do Universo os fez trocar as línguas. (DIAKURU & KISIBI, p. 171: 1996).

preciosa e a forquilha de cigarro e, com eles, fez um corte no lugar que seria a vagina. O sangue começou a jorrar como se fosse a cabeceira de um igarapé. Neste momento, os *Umurĩ mahsã*, que esperavam o menino dentro da maloca ficaram embriagados como nunca, começando a perder todo controle de si. Depois que a vagina foi aberta, saiu o *nenê sīgãbu mahsu* ou Gente Caapi. O seu corpo continha todos os tipos de caapi que nós conhecemos e usamos. Ao cortar o cordão umbilical, jorra muito sangue e aqueles que se encontravam dentro da maloca ficaram ainda mais embriagados pelo caapi. Depois de ter limpado o *nenê*, pintaram-no com carayuru e o colocaram em cima das peneiras de uarumã, as mesmas usadas no momento da criação, e o levaram para dentro da maloca. Assim que o menino entrou, aqueles que estavam dentro perderam todo controle de si. A maloca ficou cheia de sangue. Assim parecia aos olhos das pessoas, de modo que os *Umurĩ mahsá* não tiveram mais coragem de comer a criança recém-nascida. Todavia, um deles, *Sunã ñehku*, que iria ser o avô de todos os *Yepá mahsá*, criou coragem, correu em direção à criança, arrancou-lhe a cabeça e começou a devorar. Vendo isso, os líderes dos *Umurĩ mahsá* se precipitaram peto da criança para comê-la, mas, como haviam chegado depois de *Sunã ñehku*, somente puderam arrancar e comer os membros superiores e inferiores da criança¹⁰¹. De *Sīgãbu mahsu* ficou somente o tronco, em forma de pênis humano. Segundo Duakuru & Kisibi (1996, p. 146:), as flautas *Miña* são o símbolo do pênis. É por isso que elas são sagradas e não podem ser vistas pelas mulheres. O nome *Miña* que designa as flautas sagradas vem de *Mirupu*. O mito conta que a criança disparou pelo ar e foi-se esconder no universo, na casa do Trovão, envergonhada de ter ficado na forma de um pênis. Também foi para pedir ao trovão os seus venenos mais fortes a fim de vingar os irmãos.

De acordo com o mito, vemos que *Gãmoyeri wãhtĩ* é uma referência ao mito de origem do caapi e das flautas sagradas. O tronco de *Mirupu* disparou pelo ar levando consigo o ritmo dos instrumentos musicais. De fato, afirma Diakuru & Kisibi (1996, p. 147), o tronco de *Mirupu* era o instrumento musical das flautas *Miñapõrã*. “Os *Umurĩ mahsá* procuraram em vários lugares do universo, mas não o encontraram, eles precisavam achá-lo para poder aprender os ritmos musicais das *Miñapõrã*”. Segundo os autores, este mito também dá origem ao rito de passagem de iniciação dos rapazes. Quando os *Umurĩ mahsá* encontraram *Mirupu* perto do Trovão, eles pediram que ele lhes ensinasse os ritmos das flautas, mas ele se negou a fazê-lo, com raiva pelo que lhe haviam feito. Depois de acalmá-lo, conseguiram convencê-lo

¹⁰¹Segundo Diakuru & Kisibi (1996, p. 147), é por isso que o caapi dos tukano e dos Desâna não é muito forte e é preciso benzê-lo para ter as visões. Enquanto isso, o caapi dos *Yepá-mahsá* é muito forte (é a cabeça de *sīgãbu*

de tomar conta dos jovens que se preparam para a maturidade. Assim, o rito de passagem da iniciação dos rapazes também tem origem com *Gãmoyeri wãhtĩ*, que a partir deste momento, toma o nome de *Miñapõrã mahsu*.



Figura 17: Enchente do Camarão.

Fonte: Diakuru & Kísibi (2006); adaptação gráfica: Adriano Queiroz

Logo após vem a enchente de camarão ou *Nasikamu puiro*. Ela acontece nas primeiras semanas de fevereiro. Esta constelação corresponde a Constelação Centaurus, Centaurus (Cen), o Centaurus, é uma constelação do hemisfério celestial Sul. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Centauri.



Figura 18: *Nasikamu puiro* (enchente do camarão) (Meados de fevereiro a meados de março).

Fonte: Ilustração Rejane Marques. Recorda o mito do nascimento da paxiuba, palmeira da qual se fabrica as flautas sagradas. Nessa enchente, os peixes grandes dos rios fazem sua piracema. A sucuri ancestral faz a subida vertical ligando.

mahsu) e não precisa ser benzido para provocar visões. A partir do mito de *sīgãbu mahsu* há uma oração para benzer o caapi (*gahpi pũrĩ sãriye bayiriye*).

A constelação do camarão relembra o fato de que os *Umurĩ Masá* incumbiram o camarão de tomar conta das flautas sagradas¹⁰². Quando *Gãmoyeri Wãhtĩ* foi morto, o fogo se acalmou. Os *Umurĩ Masá* ficaram então aguardando o nascimento de uma paxiúba¹⁰³. No lugar do fogo, surgiu uma paxiubinha que iria ser usada para fabricar as flautas sagradas. *Bakamu* tentou cortar a paxiúba, mas não conseguiu. Nem o esquilo grande *wisõkã* que tentou depois dele. *Dulu* o esquilo pequeno cortou a paxiúba em pedaços do tamanho das flautas, conforme as explicações dadas por *Gãmoyeri Wãhtĩ* antes de morrer. Os *Umurĩ Masá* tiraram a carne da paxiúba, colocaram as flautas dentro da água e mandaram o camarão tomar conta delas, conservando-as sempre limpas. Mas ele acabou por se cansar, porque era um trabalho muito pesado limpá-las todos os dias. Com efeito, elas se emporcalhavam com a sujeira da água. Por isso um dia ele resolveu fazer outra coisa: ele foi procurar comida longe do lugar e decidiu limpar as flautas somente de vez em quando. Mas os *Umurĩ Masá* acabaram por descobrir a falha do camarão. Mandaram alguém chamá-lo. Quando ele chegou, pediram-lhe para cuidar seriamente das flautas. Mas ele não quis atender o pedido, resolvendo desistir de vez do cargo. Quanto mais eles tentavam convencê-lo, mais ele se negava a continuar no cargo. Perdendo a paciência, os *Umurĩ Masá* disseram, agarrando-o: lugar de preguiçoso é fora da água! Dizendo isso, jogaram-no para o alto para ele morrer seco. É por isso que, hoje em dia, ele se encontra no céu. A constelação de camarão é a quarta que indica uma estação do ano. As gotas de água que saíram do corpo do camarão transformaram-se em chuva. Nessa enchente, os peixes grandes dos rios fazem sua piracema. Como o camarão é o alimento típico dos peixes, os filhotes deles ficam mamando a água do camarão que os faz crescer rapidamente¹⁰⁴. Reichel-Dolmatoff, (1981; Hugh-Jones, 1979; Gentil, 2000, 2003, *et.al.*) afirma que é nesta constelação que as sucuris ancestrais fazem o percurso vertical da energia vital, *prahna* ou *Ki*. Concebida como caminho da energia, *PamurĩMahsá*, cobra da transformação, *Pamurĩyulkusĩru*, canoa da transformação e *Sũmu sĩgã-dá*, cipó de cordão umbilical são todas denominações do fluxo ou caminho da energia vital ou ancestralidade

¹⁰² Ver *As mulheres roubam as flautas sagradas* em *Diakuru* (Américo Castro Fernandes) e *Kisibi* (Durvalino Moura Fernandes) (*op.cit.*, pp. 153-155).

¹⁰³ Trata-se de *umuku muruño* “paxiúba do universo” (*iriartea exorrhiza*). É a mais fina de todas. Outras paxiúbas que servem para fabricar as flautas *miriá porã* e que nasceram do fogo são as seguintes: *wera muruño* (paxiúba de goma), *yuku buya muruño* (paxiúba que cresce na casca da paxiúba), *deko muruño* (paxiúba de água), *sei muruño* (paxiúba de piaba), *sai muruño* (paxiúba de jandiá), *waña muruño* (paxiúba de acará). (FERNANDES, 2006, p.26).

¹⁰⁴ Nesse tempo amadurecem bacabas, patauí, etc. É a continuação da piracema dos araracus, surubins, etc. dos rios. Ocorrem muitas doenças do tipo *Wai Masá Doré*. (FERNANDES, 2006, p. 27).

espiritual Desâna. Dolmatoff afirma que as sucuris sobem verticalmente para ver o firmamento e certificar-se das mudanças das estações¹⁰⁵.

Quando essas duas constelações aparecem, as sucuris enormes sobem verticalmente na água para ver o firmamento e certificar-se da mudança das estações. Assim, as sucuris sabem quando deve subir ou descer os rios, para reunir e dançar, e procriar. Outras constelações parecem estar relacionadas com os animais da floresta. Eles são de alguma maneira réplicas celestes que anunciam ao caçador uma determinada espécie de caça. (REICHEL-DOLMATOFF, 1971: p.74).

Por este período estar relacionado com a fecundidade da biosfera é que as sucuris fazem o percurso vertical de ligação da terra com o céu, ambos representantes das abóbadas inferior e superior da superfície terrestre, relacionadas respectivamente com a lua e o sol¹⁰⁶,¹⁰⁷.

Em primeiro lugar, parece que o sol e a lua celestes eram gêmeos, cada um representando um aspecto da energia sexual, o Sol a sublimar a fertilidade, e seu irmão a Lua, asexualidade carnal. Mas este par de irmãos não tem nenhuma relação de parentesco com o Sol Criador. O sol e a lua formam uma dupla representação, diurna e noturna, do Criador, mas eles não são parentes do criador. Quando a Filha do Sol Criador é introduzida e com ela o tema do incesto, a abdução dela pela lua reflete, obviamente, uma nova situação social que continua a causar grande ansiedade. É a luta entre o dia e a noite, a oposição entre o divino "legal" amor e profano "ilegal" amor, que é exemplificado neste relacionamento, posando eternamente este problema para o homem. (REICHEL-DOLMATOFF, 1981, p.71).

A lua, para os Desâna, é chamada *nyamiabé*, ou "sol noturno". Segundo Reichel-Dolmatoff, este nome sugere que dois aspectos do mesmo ser são envolvidos. A lua seria parte do Sol, uma parte negativa, o mal. A relação entre o bem e o mal, entre os Desâna, é relacionada ao surgimento da filha do sol (planeta Vênus) e ao pecado do incesto entre Vênus matutina e vespertina Vênus.

O Sol se arrependeu de seu pecado e fez-lhe uma peça central de sua lei moral, mas a lua, quando ele seqüestrou a filha do Sol, não mostrou arrependimento e, desde então, tem continuado a ser um sedutor e adúltero noturno. À noite, os Desâna dizem, a lua desce em forma de um homem coabitar com as mulheres durante o sono. Ele é um pesadelo celeste que persegue as mulheres em seus pesadelos, incitando-as à sexualidade e adultério¹⁰⁸. (REICHEL-DOLMATOFF, 1981, p.73)

¹⁰⁵ (REICHEL - DOLMATOFF, 1971, p. 74, *loc.cit.*)

¹⁰⁶ Dolmatoff (1981), sobre a relação entre o sol e a lua, afirma que às vezes não são muito claras. "Parece que estamos lidando com uma esfera de pensamento mítico que é de profunda importância para a cultura, mas, por causada própria temática, tem-se mantido um pouco reprimido e dificilmente aparece na tradição oral".

¹⁰⁷ Vários irmãos casados vivem geralmente em uma única maloca, o que provoca adultério e sérios conflitos (DOLMATOFF, 1971, p.71)

¹⁰⁸ Entre os *yabarana* da Venezuela, um irmão incestuoso é alterado para a lua (Wilbert, 1961, p. 156). A lua como incubus também aparece entre os Cubeo (GOLDMAN, 1963, p. 180, 181 *Apud* DOLMATOFF, 1971, p. 71).

Este, segundo o autor, é o tema de vários mitos da América do Sul, que parece constituir a base para um modelo celeste de um fato social¹⁰⁹. “Certamente, o ‘erro’ que aparece no tema mítico do *caos*”. O momento em que as sucuris fazem este percurso do universo é o momento também em que predomina o modelo simétrico ou espelho-duplo de fluxo e circulação da energia (HUGH-JONES, 1979). Quando os fluxos de Leste e Oeste confluem para o Centro da Terra e que de Sul e Norte também. Momento em que podemos fazer referência a uma unidade de fluxo entre todas as camadas e dimensões do universo.

Voltemos à história do camarão. Depois que o camarão foi morto, o jacundá assumiu o cargo. O jacundá sempre quis tomar conta das flautas sagradas e, por isso, ele vivia brigando com o camarão. Mas, conforme vimos, os *Umurĩ Masá* deram preferência ao camarão. O jacundá somente assumiu o cargo depois da morte deste último¹¹⁰. Nesse tempo aparece uma pequena chuva: chama-se *muha puiro* (enchente do jacundá). Esta constelação corresponde à Constelação Cassiopeia. Cassiopeia é o nome de uma constelação próxima do pólo Norte celeste, com cerca de 30 estrelas visíveis a olho nu. Cassiopeia (Cas) é uma constelação do hemisfério celestial Norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Cassiopeiae.

O jacundá vivia dentro das flautas. Mas como ele ensinou as mulheres a tocarem as flautas, os *Umurĩ Mahsá* não gostaram¹¹¹. Eles o pegaram e o jogaram para fora das flautas sagradas, empurrando-o para o alto, ao lado do camarão, como lembrança do fato de que os dois são traidores. Há uma enchente porque ele morava dentro das flautas sagradas. Com efeito, quando os *Umurĩ mahsá* o tiraram de lá, a água das flautas transformou-se numa enchente. É por isso que, hoje em dia, a constelação do jacundá fica meio escondida ao lado da constelação do camarão¹¹².

O fato mitológico importante referido nesta constelação é o roubo das flautas pelas mulheres. O mito narra que o líder dos *Umurĩ Mahsá* tinha duas filhas, *Wihsu* e *Yugupó*, e o filho caçula delas, *Wahori*. Quando este completou a maioridade, o líder resolver transmitir-lhe o seu poder, por isso um dia ele disse ao menino onde encontrar as flautas sagradas, no pé da árvore *omamu*, afirmando que ele aprenderia a tocá-las com seus auxiliares que o estariam esperando. Mas as filhas ouviram tudo e, quando chegou a madrugada, o caçula dormia profundamente, e as irmãs acordaram ao ouvir opai chamá-lo sem sucesso. Pediram a seu pai

¹⁰⁹ Ver Reichel-Dolmatoff 1951, 2:26–27.

¹¹⁰ É por isso que hoje em dia, o jacundá come camarão.

¹¹¹ Ver *Asmulheres roubam as flautas sagradas* em *Diakuru* (Américo Castro Fernandes) e *Kisibi* (Durvalino Moura Fernandes) (*op. cit.*, pp.153-155).

¹¹² No tempo das enchentes do camarão e do jacundá continua a piracema dos peixes nos rios. As maniuaras (*megã*) e as saúvas da noite (*ñamika*) fazem seu último vôo. Elas costumam viver no pé das paxiúbas. As saúvas

a tocha e desceram ao igarapé para procurar as flautas. As flautas, ao verem elas se aproximarem do lugar indicado, foram se esconder em cima da árvore *omamu*, mas as moças subiram atrás delas e, finalmente, as agarraram. As duas irmãs tentaram obrigar os mestres das músicas a ensiná-las a tocar. Mas o pacu se negou, assim como o aracu e o aracu pintado. A pescada também se negou a ensinar para as mulheres a música das flautas. Elas jogaram, então, pedras em cima da sua cabeça. Segundo Diakuru & Kisibi (1996, p.155) é por isso que a pescada tem hoje em dia, pedras brancas na cabeça. As mulheres, por fim, agarraram o jacundá, obrigando-o a ensiná-las a tocar as flautas *miñapõrã*, com medo que algo de ruim pudesse acontecer. Com as flautas em seu poder, as mulheres viraram os líderes dos *Umurĩ Masá* e passaram a mandar em todos os seres vivos do universo. Desgostoso, o uirapuru, que era o coração, a alma das flautas, saiu delas e foi morar separado no universo. Segundo o mito, se um homem tivesse pegado as flautas, estas tocariam sozinhas, não seria necessário soprar, bastaria segurá-las e elas já estariam zoando, mas como as mulheres se apoderaram das flautas, o uirapuru saiu e, desde este dia, precisa-se soprar nas flautas para que elas toquem.

O mito revela que há uma ligação entre o submundo das águas e o som sagrado das flautas. Em Tukâno, os *Yuruparis* são chamados *MiriaPorã* e em Desâna, *Miniapoari*. De acordo com ambos Bruzzida Silva, Reichel-Dolmatoff *Apud* S. Hugh-Jones (1979), a raiz *mini* (Pirá-Tapuio) ou *miriye* (Tukâno), significa *para submergir* ou *ir debaixo de água*. (Bruzzida Silva 1962, p. 337 *Apud* S. Hugh-Jones, 1979, p. 140) argumenta que isso indica que os *Yuruparis* são sequeiro, oculto e escondido e, portanto, "submerso". A interpretação mais óbvia é que os *Yuruparis* são "submersos" precisamente porque eles são mantidos escondidos sob a água. Segundo Reichel-Dolmatoff (1971:171 *Apud* S. Hugh-Jones *op. cit.*), o Pirá-Tapuio compara a relação sexual ao ato de "submergir em água" e acrescenta que *poari* significa "cabelo de cabelo, púbico". Esses fatos podem ser usados como prova em seu argumento de que as flautas têm um caráter sexual e que os homens que

jogam" representam aqueles que estão afogados", aqueles que cometeram o pecado (do incesto), o culto do *Yurupari* sendo interpretado como um aviso contra o pecado de incesto e uma exortação a obedecer a regras de exogamia. O fato de os peixes serem os mestres das músicas revela sua ancestralidade e patrilinidade - os *Umurĩ Mahsá* antes da transformação em seres humanos, primeiro se transformaram todos em peixes. Homens, peixes e flautas tocam sem a intervenção humana através da alma do uirapuru, que se retira do instrumento,

do dia tais como *biãporã* e *diputirã*, começam a voar. Elas moram na capoeira, no campo. (DIAKURU & KISIBI, 2006, p. 28).

em protexto ao roubo das mulheres. O que o mito revela é que todos estes seres são parte de uma organização patrilinear do universo, sendo os homens o portal da ancestralidade espiritual, ligado com a alimentação dessa energia no sistema. Às mulheres é destinado o portal de alimentação da energia dos alimentos, da floresta e dos jardins de mandioca.

Nas últimas semanas de fevereiro e nas primeiras de março, vem o verão de pupunha, ou *uri weri bohori*. Esse verão recorda o fato de que um *Umurĩ Mahsá* casou um dia com uma mulher *Wai Mahsó* (Gente-Peixe). Essa mulher não comia peixes, nem aves ou animais. Somente insetos. Um dia, ela resolveu visitar seus parentes. O Marido dela coletou vários tipos de insetos e colheu também frutas do mato, tais como cunuri, jenipapo, uacu, etc. Era para dar de presente aos cunhados e ao sogro. Quando as frutas e os insetos ficaram secos, os dois foram visitá-los. Chegando lá ofereceram as frutas e os insetos que levavam consigo. Dentro da maloca do sogro moravam aves, animais e peixes. Eles tinham chegado no tempo das pupunheiras darem frutas. O *Umurĩ Mahsá* queria comer pupunhas. Ele experimentou e gostou. Por isso, antes de voltar para a sua maloca, ele resolveu roubar um caroço de pupunha, para plantá-lo aqui nessa terra. Transformou-se, então, no pássaro *yeoro*, voou até o cacho de pupunha, pousou e começou a roer até chegar ao caroço. Colocou o caroço dentro da boca e o escondeu debaixo do queixo¹¹³. Depois disso, ele ficou ainda vários dias na casa do sogro. O caroço guardado no escuro começou a secar. É por causa da secagem do caroço que se formou um verão. O verão de pupunha é muito escuro, o céu é cheio de nuvens escuras e há pouco vento. Isso se deve ao fato de que o caroço de pupunha ficou muito tempo guardado no escuro e imobilizado debaixo do queixo. É o tempo de amadurecer as frutas do mato, tais como canuri, uacu, ucuqui, umari, uirapixuna, etc. Este é o último verão e o último tempo de pupunha do ano¹¹⁴. Depois desse verão, somente vem enchentes por causa das constelações que entram no poente, umas atrás das outras.

¹¹³ No lugar onde o *Umuri Masá* escondeu o caroço, ficou um tumor para a humanidade: chama-se em Desâna *uri ye bihiribu* (tumor do caroço de pupunha). Há uma oração para curar essa doença. Essa doença acontece no tempo de amadurecimento da pupunha e pode afetar qualquer um. É a doença do verão de pupunha. Há outro tumor debaixo da orelha que se chama *gãmiro doka maharõ bihiribu*. (*DIAKURU & KÍSIBI*, 2006, p.29).

¹¹⁴ Nesse tempo, não há doenças específicas. Há dois tempos da pupunha: a pupunha verdadeira amadurece no final de dezembro/início de fevereiro; a pupunha da água (*deko uri*) amadurece em julho e agosto. Come-se também essa pupunha. (*DIAKURU & KÍSIBI*, p. 29:2006)



Figura 19: Iconografia da dinâmica ambiental do *uri weri bohori* (verão de pupunha) (final de fevereiro). É tempo da pupunha, um fruto trazido do submundo das águas por um *Umurĩ Mahsá* que, o traz para a terra, junto com a mulher-peixe com a qual se casa, através do roubo de seu caroço que seca e, por isso, dá origem a uma doença relacionada ao aparecimento de tumores na humanidade. (Fonte: MARQUES, 2010).

Este verão faz referência ao mito de origem da pupunha, ao aspecto transformacional dos seres e ao aparecimento de doenças. Segundo Diakuru & Kísibi, ela recorda o fato de que um dia, um *Umurĩ Mahsá* casou-se com uma mulher-peixe, do submundo das águas. O fato revela o ciclo completar: a gente do universo, que surge com o Sol primordial, e habita a superfície da terra, tem complementaridade com o submundo do rio, regido pela lua. A pupunha sendo uma pupunha oriunda das águas, foi roubada e trazida e no lugar onde seu caroço foi posto, o castigo de aparecer uma tumor para a humanidade. Também relembra aspectos da vingança dos peixes que não se transformaram em seres humanos¹¹⁵.

¹¹⁵ Ver Diakuru & Kísibi (1996).



Figura 20: Enchente da onça (*Ye Puiro*).

Fonte: Diakuru & Kísibi (2006); adaptação gráfica: Adriano Queiroz.

Em seguida vem *ye puiro* (enchente da onça) que acontece nas últimas semanas de março e na primeira quinzena de abril. Esta constelação corresponde às Constelações Ursae Majoris. Ursa Major (UMa), a Ursa Maior, é uma grande e famosa constelação do hemisfério celestial Norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Ursae Majoris; e a Constelação Lynx, Lynx (Lyn), o Lynx, é uma constelação do hemisfério celestial Norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Lyncis (o lince).

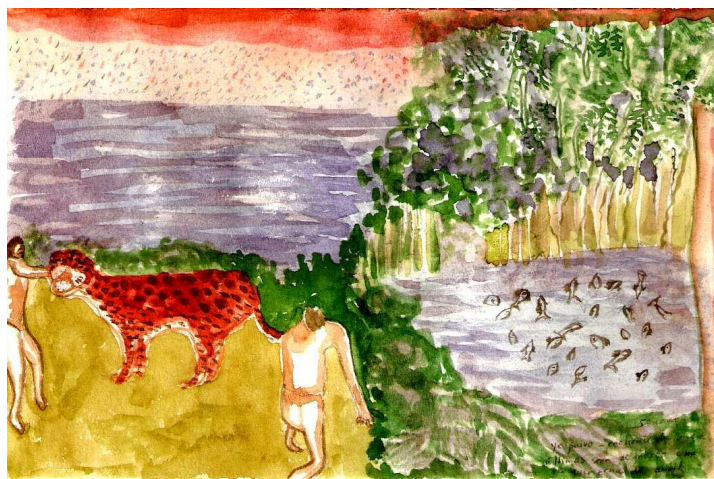


Figura 21: Iconografia dinâmica ambiental de *ye puiro* (enchente da onça) (meados de março a meados de de abril). A morte da onça e retirada de pêlos e dentes para enfeite fazem referência ao *Gapiwayá* (canto/dança dos caminhos). É tempo de chuva e os peixes pequenos fazem piracema nos igarapés, comemorando o surgimento dos enfeites dos *Umurî Mahsá* no mundo.

Fonte:

Este inverno é muito comprido devido à constelação da onça ser comprida. Esta constelação relembra o fato de que os *Umurĩ Masá* estavam procurando dentes de animais para completar os enfeites de dança dos *gapiwaya*, isto é, para enfeitar os cintos, as cordas e os colares. Um dia, eles procuraram uma onça. Quando a encontraram, eles a agarraram e mataram. Depois, arrancaram-lhe os pêlos e os dentes. Jogaram por fim o corpo dela bem longe para ninguém saber o que eles haviam feito com ela. Mas os parentes da onça morta o descobriram e, desde então, ficaram inimigos dos *Umurĩ Mahsá*. *Ye puiro* é a quinta constelação que indica uma estação do ano. A saliva e o sangue da onça transformaram-se em chuva. *Ye puiro* compreende duas enchentes fortes: *ye disika poari puiro* (enchente da barba da onça) e *ye ohpamũ puiro* (enchente do corpo da onça). Durante essa enchente, os peixinhos dos igarapés fazem sua piracema para comemorar a data de aparecimento dos enfeites dos *Umurĩ Mahsá* no mundo. A piracema dos peixes grandes acaba nessa enchente. É o tempo dos últimos vôos das saúvas do dia, tais como *biaporã*, *diputirã*, *duhusã*, etc¹¹⁶.

Mais uma vez vemos que o surgimento da constelação é relacionado aos ciclos de complementaridade da vida entre a superfície da terra e o submundo do rio, pois os peixes comemoram o aparecimento dos enfeites da Gente do Universo, que dança o *Gapiwayá* – canto e dança dos caminhos - sobre a superfície da terra. A origem dos enfeites vinda da onça faz uma referência ao ancestral primordial, o Sol, que alimenta a superfície da terra, representando a ancestralidade espiritual. Essa enchente é seguida de um verãozinho de três ou quatro dias chamado *mũ weri bohori*. É o tempo da fruta Umari. É nesse tempo que as saúvas da noite *mũrũmarã* e *ñami megã* voam.

Logo após vem *nekaturu puiro* (enchente sete-estrelas). Ela começa nas duas últimas semanas de abril e se prolonga até as duas primeiras semanas de maio. *Nekaturu puiro* corresponde à Constelação Gemini. Gemini, Gêmeos ou Gémeos, é uma constelação do zodíaco. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Geminorum. Em Gemini encontram-se também Geminga, uma estrela de nêutrons, e a Nebulosa do Esquimó (NGC 2392), uma nebulosa planetária.

¹¹⁶ Nesse tempo ocorrem surtos de malária, doenças do tipo *Wai Masá Doré*, etc. É a primeira enchente do ano em que os igarapés começam a estocar água. É nessa época que as frutas do mato amadurecem, tais como ingás,



Figura 22: Constelação Sete-Estrelas (*nekaturu puuro*).
 Fonte: Diakuru & Kísibi (2006); adaptação gráfica: Adriano Queiroz.

Essa constelação relembra o que aconteceu com os *Neká Mahsá*, no começo do mundo¹¹⁷. *Abe* (Sol) queria que os *Neká Masá* que apareceram junto com ele fossem considerados como os irmãos supremos dos *Umurĩ Mahsá*, mas estes últimos, que saíram da Cuia de Transformação, não aceitaram. Eles queriam que eles fossem os seus servos. Por isso *Nekamu*, o irmão de *Abe*, que era o líder supremo das estrelas, sofreu muito, porque ele queria ser o chefe dos *Umurĩ Mahsá*, junto com seu grupo. Ele nunca conseguiu. Depois de casar com *Burpu Mago* (Filha do Trovão) ele morreu. *Burpu Mago* o matou. Com sua morte, seus irmãos perderam todos os direitos. Depois de muita briga, acabaram ficando como servos dos *Umurĩ Mahsá*. Durante muito tempo, as estrelas viveram como escravos. Mas eram bem tratados. Chegou o tempo em que os *Umurĩ Mahsá* e os *Neká Mahsá* tiveram filhos, mas os filhos dos dois não se davam bem. Só viviam brigando uns com os outros. Um dia, os filhos dos líderes e dos servos inventaram um tipo de brinquedo feito com a fibra enrolada da folha de buriti, que chamamos novelo de folha de buriti¹¹⁸.

(*boreka mere, bi mere, dupia mere, kai mere*, etc.), ucuquis (*poe*), uirapixuna (*toa*), jápurá (*bari*), etc. (FERNANDES, p.31:2006).

¹¹⁷ Ver *Os Umuri Masá não aceitam as estrelas como seus líderes A inveja de Buhpu, o Trovão em Diakuru* (Américo Castro Fernandes) e *Kisibi* (Durvalino Moura Fernandes) (*op.cit.*, pp.27 e 27-29).

¹¹⁸ *Nepu buari ye* em desâna. Precisa-se de vários metros de fibra. Enrola-se o fio para formar uma bola ou novelo. Para brincar, a gente segura a ponta final do fio enrolado e joga o novelo na direção do colega até alcançá-lo. Depois, torna a enrolar o fio. (DIAKURU & KISIBI, p.32:2006).

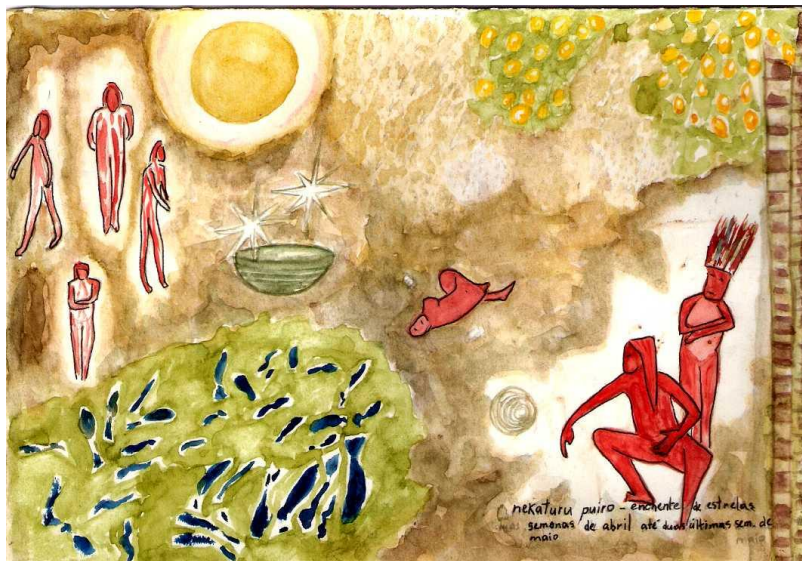


Figura 23: Dinâmica ambiental em *Nekaturu puíro*(enchente sete estrelas) (meados de abril a meados de maio). É o tempo da piracema dos peixinhos dos igarapés da família dos jejus (traíra-pixuna), sarapós (peixe-espada), etc ¹¹⁹.(Fonte:MARQUES, 2010)

Mas os filhos dos líderes abusavam desse jogo, fazendo os filhos dos servos chorarem. Sendo escravos, os pais destes últimos não podiam reclamar. Ficavam ofendidos com esse tipo de brincadeira. Por isso, um dia, os *Neká Mahsá* resolveram partir para um lugar bem distante para viver independentes. O jogo do novelo estava ficando cada vez pior. O líder dos *Neka Mahsá* chamou o seu filho para enrolar o fio, transformando, por meio de uma oração, o novelo numa pedra. A partir deste momento, o novelo virou uma pedra, embora na verdade, parecesse ser um simples novelo de fio. Ele mandou o seu filho atirar no filho mais atrevido dos *Umurĩ Mahsá*. Este o lançou na direção das costas dele. A bola de fio penetrou bem nas costas, saindo acima do umbigo¹²⁰. O menino morreu na hora. No mesmo momento, os *Neká Mahsá* saíram da maloca dos líderes dos *Umurĩ Masá* e foram para um lugar distante. Para impedir os *Umurĩ Mahsá* de persegui-los, eles fizeram cair muita chuva. Mas, mesmo assim, eles ficaram esperando a vingança dos líderes. As mulheres e as crianças choravam, com medo que os líderes matassem a todos. Como ninguém apareceu, cada grupo dos *Neká Mahsá* escolheu um lugar próprio para morar. Um deles foi na constelação *yohoka dupu* (constelação do cabo de enxó), os outros ninguém sabe. Segundo *Kísibi-Kumu*, *Nekaturu* nomeia o calendário Desâna e a constelação recorda o momento em que os *Neká Mahsá* se amontoaram

¹¹⁹Devido a esse fato, os velhos Dessana acreditam que há seres vivos nos outros planetas. Eles pensam que os *Neká Masá*fugiram para outros planetas. (DIAKURU & KISIBI, p.33:2006).

¹²⁰ É por isso que, às vezes, pode aparecer por si só, no homem ou na mulher, uma bola em cima do umbigo. Chama-se em desana *gãmi yaru*. (DIAKURU & KISIBI, p. 32:2006).

para fazer sua guerra de independência em relação aos líderes dos *Umurĩ Mahsá*. As lágrimas das crianças e das mulheres transformaram-se em chuva. É o tempo da piracema dos peixinhos dos igarapés da família dos jejus, sarapós, etc¹²¹.

Esta constelação faz referência ao momento da criação, quando surge a Gente do Universo, criada por *Umurĩ ñehku*, tendo como filho primogênito Abe (Sol), que surge poucos minutos antes de *Neká Mahsá* (Gente-Estrela). Os irmãos de abe, os outros seres da criação, não aceitam as estrelas como seus primogênitos, e as tornam seus escravos. A constelação revela que as estrelas lutam para não serem escravas da gente do universo e, por isso, se retiram para um lugar distante no universo. As gerações de filhos dos *Umurĩ Mahsá* e dos *Neká Mahsá* permaneceram inimigas, em relação de escravidão e abuso. A chuva cai porque os *Neká Mahsá* ao se distanciarem fugindo dos *Umurĩ Mahsá*, ficam com medo da perseguição. O choro das mulheres e das crianças com medo da vingança, se transforma em chuva, para que eles não os alcancem e para que o fato sempre seja lembrado. A fuga e independência das estrelas.

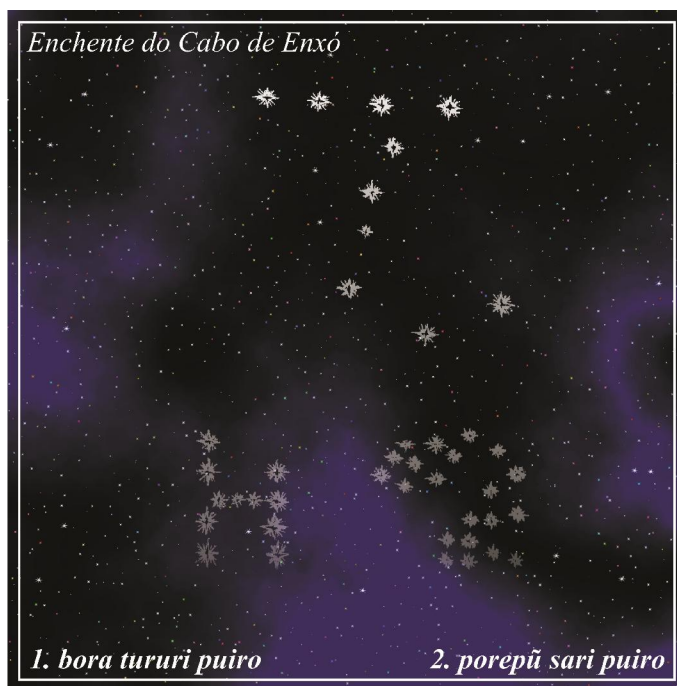


Figura 24: Constelação Enchente do Cabo de Enxó.

Fonte: Diakuru & Kísibi (2006); adaptação gráfica: Adriano Queiroz.

Logo depois vem *Yohoka dupu puíro* (enchente do cabo de enxó). Ela acontece nas duas últimas semanas de maio. Esta constelação corresponde às constelações Lepuse

¹²¹Devido a esse fato, os velhos Dessana acreditam que há seres vivos nos outros planetas. Eles pensam que os *Neká Masá* fugiram para outros planetas. (DIAKURU & KISIBI, p.33:2006).

Monocerus. Lepus (Lep), a Lebre, é uma constelação do hemisfério celestial Sul logo ao Sul do Equador celeste, abaixo da constelação de Orion, e possivelmente representando uma lebre sendo caçada por Orion, o caçador; a Constelação Monocerus, Monoceros (Mon), o Unicórnio, é uma constelação do Equador celeste. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Monocerotis. A Constelação e Aglomerado de Órion, Orion, Oríon, Órion ou Oriente, o caçador Órion, é uma constelação do equador celeste. As estrelas que compõem esta constelação podem ter como elemento do seu nome o genitivo "Orionis". Órion é uma constelação reconhecida em todo o mundo, por incluir estrelas brilhantes e visíveis de ambos os hemisférios.



Figura 25: Dinâmica ambiental no período da Constelação *Yohoka dupu puiro* (Enchente do Cabo de Enxó) (meados finais de maio). É tempo de dançar o *Gapiwayá* e reunir-se para tomar o *Kahpie* dos *caxiris*. É o último período da piracema dos peixinhos dos igarapés. É o tempo do açaí ficar maduro, das piabas passarem nas cachoeiras, nos igarapés, nos igapós e na beira dos rios. É também uma época de muita fartura. (Fonte: MARQUES, 2010).

Yohoka dupu indica a posição dos *bayá* durante as danças de *Gapiwayá*. Nessa constelação morava um grupo de *Neká Mahsá*. Quando chegou o tempo da comemoração de sua libertação dos líderes da Gente do Universo, eles fizeram uma festa, dançando os *Gapiwaya* na sua maloca. O suor dos dançadores e os *caxiris* caíram como chuva sobre a terra. Naquele tempo, os peixinhos dos igarapés já faziam suas piracemas. Certo dia, durante a festa de comemoração de sua independência, *Deyubari Gõãmu* chegou até a constelação do cabo de enxó para pedir licença aos pais de sua mulher por ter-se amigado com ela¹²². Quando ele chegou, todos fingiram recebê-lo bem, mas eles estavam muito ressentidos porque se

¹²² Ver *A segunda mulher de Deyubari Gõãmu* em *Diakuru* (Américo Castro Fernandes) e *Kisibi* (Durvalino Moura Fernandes) (*op. cit.*, pp.41-51).

lembrava do tempo passado, como servos dos líderes da Gente do Universo. Ao cair da tarde, a hora de beber *Kahpi* à vontade, eles pronunciaram certas palavras que ele não esperava. Por isso, conforme vimos, ele formou uma jararaca que jogou contra o segundo e o terceiro *bayá* da Maloca dos *Neká Mahsá*. O segundo *bayá* morreu na hora, enquanto o terceiro foi salvo com orações e remédios do mato. Os esteios nos quais eles estenderam o terceiro *bayá*, assim como o pé de chicória que eles usaram para salvar sua vida, ficaram como lembrança no céu debaixo da constelação do cabo de enxó. São as constelações *bora tururi tuiro* e *porepu sari puiro*. Os *Neká Masá* choraram muito a morte do segundo *bayá*. Por causa disso, a enchente do cabo de enxó sempre provoca uma chuva de dois ou três dias que recorda os três dias de festa. O suor, as lágrimas e os caxiris transformaram-se em chuva. Essa enchente é a mais perigosa do ano. Às vezes, as roças e as casas que ficam na beira dos rios alagam. É o último período da piracema dos peixinhos dos igarapés. É o tempo do açaí ficar maduro, das piabas passarem nas cachoeiras, nos igarapés, nos igapós e na beira dos rios. É também uma época de muita fartura¹²³.

Como vimos, a constelação *Aña puiro* surgiu no tempo de *Deyubari gōãmu* - o segundo irmão ancestral dos *Umurĩ mahsã*, criado pelo avô do mundo *Umurĩ nehku*, dono da caça e da pesca. *Aña puiro*, a constelação da jararaca tem seu mito de origem na estória de *Deyubari gōãmu* em visita aos sogros *Neká mahsá*, na constelação cabo de enxó, mas ele referencia a jararaca, criada com uma corda de pelos de onça e macaco que ele prende em seus cabelos, e forma, assim, o corpo de uma jararaca que os dançarinos de *Gapiwayá* carregam nas costas, mas ele a criou como constelação para se vingar dos seus cunhados pelo que haviam feito à sua esposa, fazendo-a ser engolida pelo matapi

Yohoka dupufaz referencia à mesma história, a visita de *Deyubari gōãmu* à constelação cabo de enxó, onde vivem os *Neká mahsá* após se libertarem da escravidão junto à Gente do Universo (*Umurĩ mahsá*), já que aqueles não foram aceitos como primogênitos surgidos junto com o Sol, pelos irmãos da criação, criados pelo avô do universo *Umurĩ ñehku*. Mas esta constelação tem como mito de origem o suor, as lágrimas e os caxiris, que caíram sobre a terra e foram liberados na comemoração da libertação dos *Neká mahsá* dos líderes da Gente do Universo. A primeira recorda a vingança de *Deyubari gōãmu*, pela morte de sua esposa, que era *Neká mahsá*. Ela foi morta pelos *Neká Mahsá* que queriam vingar-se da Gente do Universo, acabando o casamento de *Deyubari gōãmu*. A segunda recorda a libertação dos *Neká mahsá*.

Logo depois, vem *wai kaya puiro* (enchente do jirau de pesca). Acontece nas primeiras semanas de junho. Esta constelação corresponde à Constelação Triangulum Australis.

¹²³ Na enchente do cabo de enxó muitas jararacas aparecem. Como o rio alaga, as jararacas que moram nos igapós ficam encostando no mato. O *kumu*, então, pega o cigarro, cerca e esconde as jararacas debaixo das folhas

Triangulum Australe (TrA), o Triângulo Austral, é uma constelação do hemisfério celestial Sul. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é *Trianguli Australis*.

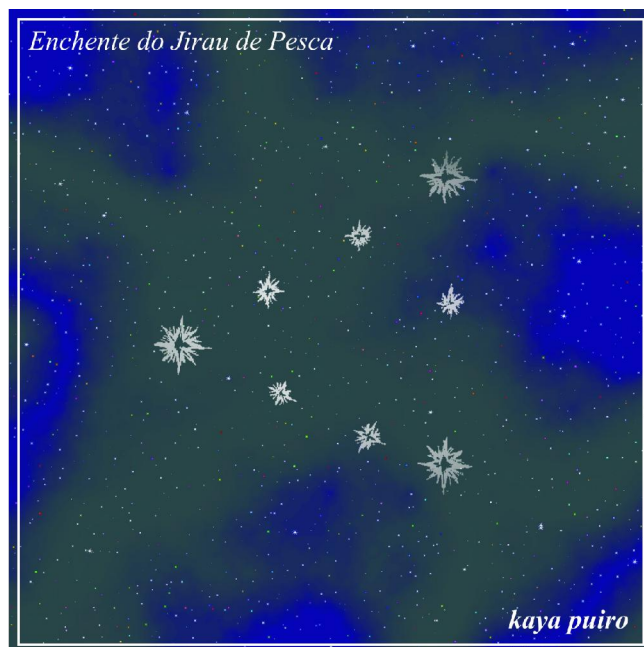


Figura 26: Constelação Enchente do Jirau de Pesca.
Fonte: Diakuru & Kísibi (2006); adaptação gráfica: Adriano Queiroz.



Figura 27: Dinâmica ambiental no período de *Wai kaya puiro* (enchente do jirau de pesca) (Meados de junho). Na enchente do jirau, muitos peixes passam nas cachoeiras, nos igapós e na beira dos rios. (Fonte: MARQUES, 2010).

Wai kaya puiro, segundo Diakuru & Kísibi (2006, p. 35) é o tempo dos peixes criarem gordura. “Vendo esta constelação, recorda-se que no tempo da mitologia, a Gente do

para elas não morderem ninguém. (DIAKURU & KÍSIBI, 2006, p. 34).

Universo tinha seus pescadores chamados *Diayoá* (lontras)”. O mito de origem da constelação faz referência ao jirau de pesca, dos pescadores da Gente do Universo, as lontras, que um dia, desobedecem o líder da Gente do Universo e recebem um castigo para servir de exemplo às futuras gerações. A narrativa do mito de origem da constelação revela que, um dia, o líder da Gente do Universo, chamou seus pescadores, os *Diayoá* (lontras), dizendo-lhes: - daqui a dez dias haverá uma festa com danças. Preciso de muitos peixes para oferecer aos meus convidados. Ele marcou o dia exato para eles voltarem da pesca. No dia marcado, o líder ficou esperando seus pescadores até o fim do dia, mas eles não apareceram. Por isso, a festa ocorreu sem comida. Ele não ofereceu nada para seus convidados. Ele ficou brabo e jurou castigar os seus pescadores por isso. No fim da festa, ele correu até o lugar da pescaria para espiar o que seus pescadores estavam fazendo. Quando chegou no lugar, ele não viu ninguém. Todos tinham ido pescar. Na barraca, havia muitas espinhas de peixes. No jirau também havia restos de peixes moqueados, mas não se encontrava nenhum peixe guardado para ele. Vendo isso, ele ficou ainda mais brabo e jogou uma praga contra aquele lugar. Ele formou uma cruz com *utã boho sere* (cruz de pedra de quartzo), *abepa sere* (cruz de ouro amarelo) e *wayuko sere* (cruz de ouro vermelho) para todos eles morrerem engasgados durante a refeição¹²⁴. Como lembrança, a cruz de pedra de quartzo ficou como constelação no céu. Chama-se em Desâna, *utã boho sere*. É o Cruzeiro do Sul.



Figura 28: Constelação Cruzeiro do Sul (*Utã boho sere*) (final de junho) .
Fonte: Diakuru & Kísibi (2006).

¹²⁴ Hoje em dia o *kumu* faz como fez o líder da Gente do Universo no início dos tempos para o seu inimigo morrer engasgado. Chamamos essa praga *agãriñe*, sendo a oração para curar chamada *agãri bayiriñe*. (FERNANDES, 2006, p. 35).

Afirma Diakuru & Kisibi que “essa constelação, por ser uma armadilha para engasgar, nunca sai do lugar. Localiza-se na Porta do Sul do mundo, onde eles estavam pescando. Por isso, ela não provoca nenhum inverno, nem verão” (*idem*). Depois de ter jogado a praga, o líder da Gente do Universo regressou para a maloca. Os *Diayoá* voltaram como de costume para suas barracas no final da tarde. Cozinharam logo os peixes. Durante o jantar, todos se reuniram para comer. Na primeira mãozada, o responsável pelos pescadores engasgou. As lontras fizeram as orações que conheciam para salvá-lo, mas não acertaram, porque não sabiam o que havia feito o líder da Gente do Universo. O responsável amanheceu morto. Vendo isso, as lontras perguntaram-se:

- como vamos contar isso para o nosso chefe? Se dissermos que ele morreu engasgado, ele perguntará por que nós não guardamos nenhum peixe para ele. Se mentirmos ele descobrirá a verdade. O que vamos fazer agora? Se regressarmos para a nossa maloca, ele nos matará por não termos voltado no dia marcado. É melhor fugir pra longe daqui. Antes de partir, é bom limpar esse lugar, tirando as espinhas dos peixes que moqueamos. Vamos também varrer as formigas de fogo que estão chegando pra comer os restos de peixes. Assim, quando o líder vier buscar a gente, ele verá que fugimos dele porque não conseguimos peixes para a festa. Mas o espírito/pensamento do líder da Gente do Universo estava acompanhando de perto a conversa dos pescadores. Ele pensou consigo mesmo:

-Eu mostrarei a desobediência e as mentiras de vocês para todas as gerações futuras!

Enquanto isso, as lontras arrancaram o jirau de pesca e o jogaram dentro do rio. Logo, através de seu pensamento, o líder fez o jirau voar, fazendo-o parar no alto. Depois, eles varreram as formigas de fogo (*ñamia*), jogando-as no rio. Logo, os peixes se aproximaram para comê-las, mas o líder também fez as formigas voarem para o alto. Vendo isso, as lontras fugiram pra bem longe, mas o líder os acompanhava pelo pensamento e, através de seu poder, os fez parar entre o jirau e as formigas. Por isso, hoje em dia, as lontras encontram-se entre as constelações do jirau e das formigas. Na enchente do jirau, muitos peixes passam nas cachoeiras, nos igapós e na beira dos rios. A constelação do jirau de pesca provoca chuvas porque as lontras o jogaram dentro do rio. Quando ele foi levantado no ar, ele passou pingando. Por esse motivo, ele se transformou em chuva. Essa enchente acontece nas ultimas semanas de junho¹²⁵.

¹²⁵ Nesse período, muitos animais e peixes estão aparecendo. Diz-se que as onças estão passando na beira dos rios e perto dos povoados. É também o início das doenças dos *Inhãmurã Masá*. (FERNANDES, 2006, p. 37).

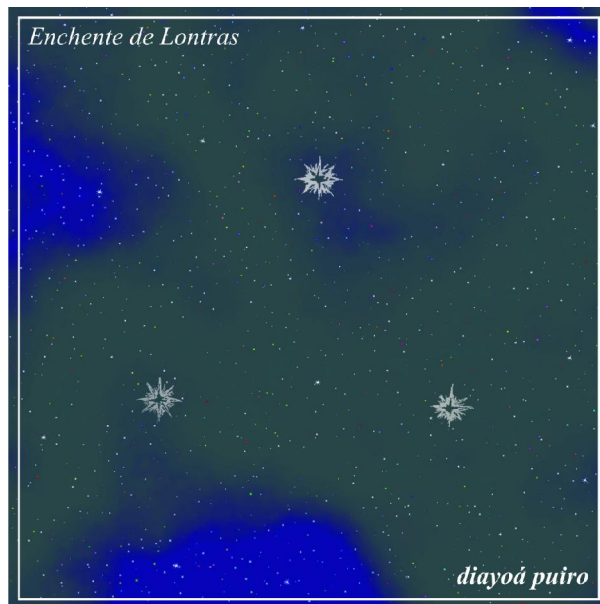


Figura 29: Constelação de Lontras.
 Fonte: Diakuru & Kísibi (2006). Adaptação Adriano Queiroz.

Vem, em seguida, *Diayóá puíro* (enchente de lontras). Sempre acontece nas primeiras semanas de julho. Esta constelação corresponde à Constelação Antlia Antlia (Ant), a Máquina Pneumática, é uma constelação do hemisfério celestial Sul. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Antlia. Antlia é uma das muitas constelações introduzidas por Nicolas Louis de Lacaille para preencher o hemisfério meridional.

Segundo o mito, quando foram embora, as lontras fizeram cair muita chuva, para ninguém descobrir o caminho que estavam usando e para o líder da Gente do Universo não achá-las. Mesmo assim, com seu poder, ele as cercou para elas ficarem bem no centro do universo, para que elas fossem vistas pelas gerações futuras como preguiçosas e desobedientes. Afirmo Diakuru & Kisibi (2006, p. 38) que, “quando a Constelação da Lontra entra no poente, está chovendo. Isso é por causa das chuvas que as lontras fizeram cair para não serem vistas¹²⁶”.

¹²⁶Nesse tempo, ocorrem também muitas doenças dos *Inhãmurã Masá*. (DIAKURU & KISIBI, 2006, p.38).



Figura 30: Dinâmica ambiental no período *Diayoá puíro* (Enchente de Lontras) (Meados de julho). Período de chuvas intensas. (Fonte: MARQUES. 2010)

Logo depois vem *Nãmia puíro* (enchente da formiga de fogo). Esta constelação corresponde ao aglomerado de Constelações da linha Eclíptica com Hydra ao centro: Hydra (Centro), Leo, Cancer, Gemini, Canis Minor, Orion. Apesar de não fazer parte visível desse aglomerado, a constelação de hydra fica visível apenas um período do ano Zodiacal.

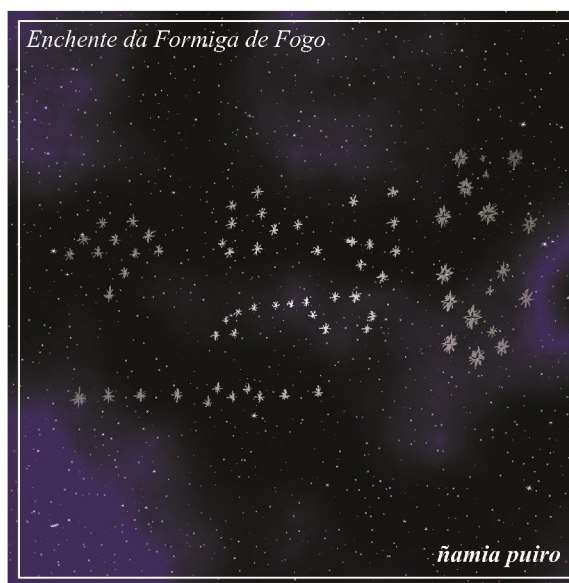


Figura 31: Constelação da Formiga de Fogo (Enchente *Nãmia puíro*).
Fonte: Diakuru & Kísibi (2006) Adaptação Adriano Queiroz.

Segundo Diakuru & Kisibi (*op. cit.*), para os Desâna, esta constelação relembra o fato de que foram as formigas de fogo que comeram as espinhas dos peixes das lontras. As chuvas são as goteiras de água que caíram enquanto elas disparavam para o centro do universo. É

também o aniversário da chegada dos *Pamurĩ Mahsá* em *DiaWi'i* (Maloca do Rio)¹²⁷, onde eles fizeram uma grande festa, a festa de despedida de sua vida anterior, ou seja, da passagem da vida de *Umurĩ Mahsá* para de *Pamurĩ Mahsá*. Isso acontece na segunda quinzena do mês de julho.



Figura 32: Dinâmica ambiental no período da Enchente da Formiga (*Nãmia puirã*) (meados finais de julho). (Fonte: MARQUES, 2010).

Esta constelação faz referência à transformação da *Gente do Universo* em *Gente da Transformação*, quando, segundo Diakuru & Kisibi (1996, p.168-169), o avô do universo transforma a cuia do universo, uma *hierofania*¹²⁸ utilizada no momento da criação do universo, em *Barco da Transformação*, momento em que os *Umurĩ Mahsá* já haviam subido pelo *cipó tōpa* (cipó de fruta grande, cipó de fruta pequena, cipó de fruta branca, cipó de fruta vermelha, cipó de fruta preta, depois de benzer a cuia e também o cipó, que sai da bacia da fruta de cuia de benzer, bacia de *encarnação* de *Gente do Universo*, bacia do sangue da Gente do Universo, temperada com o suco das frutas em sua água) – até o céu e lá, encarnando-se nesse cipó, eles correram para baixo, como se fossem água desse cipó, até a cuia da terra. Lá começaram a se amamentar com o leite de mama e o mel das frutinhas do *cipó tōpa* colocado pelo Avô do Universo, através da oração. Transformaram-se então em peixes. Neste tempo, o Avô do Universo abençoou o lugar onde iam morar enquanto estivessem fabricando o Barco ou Canoa de Transformação, *Pamurĩ yuhkusiru*.

¹²⁷ É a quinta maloca mais importante dos Dessana (ver os *Umuri Masáse transformam em seres humanos* em *Diakuru* (Américo Castro Fernandes) e *Kisibi* (Durvalino Moura Fernandes). (*op. cit.*, pp.163-188). Está localizada no baixo Uaupés. (DIAKURU & KISIBI, 2006, p. 38).

¹²⁸ Irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico envolvente e o torná-lo qualitativamente diferente. (...) "o ritual pelo qual o homem constrói um espaço sagrado é eficiente na medida em que ele reproduz a obra dos Deuses". (ELIADE, 2010, p.40).

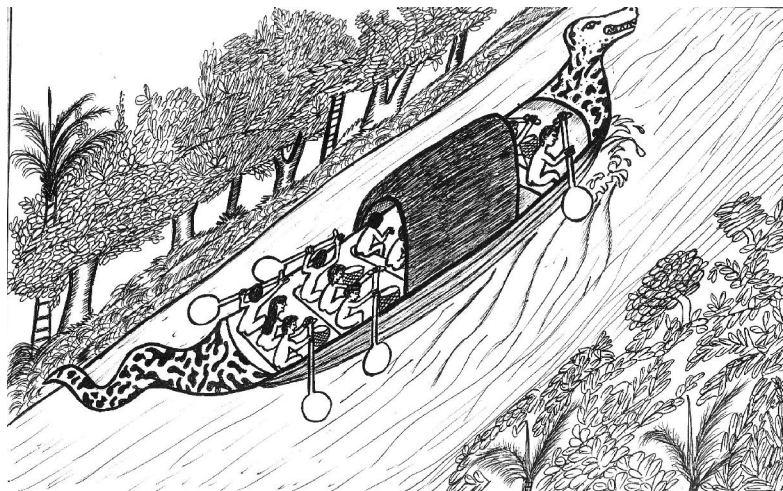


Figura 33: *Pamurĩ pĩrõ* (Cobra da Transformação).
Fonte: Acervo Gabriel Gentil.

Essa Canoa de Transformação se parecia com as lanchas dos Brancos de hoje: as cavernas entre as costelas representam as costelas do ser humano, o quilhão do barco, o seu espinhaço, a cobertura, a sua barriga e a tampagem, a sua pele. Eles construíram o barco com a madeira da árvore abiurana do rio e pintaram-na em seguida com tintas brancas, cinzentas e vermelhas. Para os *Umurĩ Mahsã* ela era uma canoa, mas na realidade era uma cobra. Por isso, os antigos a chamavam também de *Pamurĩ pĩrõ*, isto é, Cobra de Transformação. (DIAKURU & KISIBI, 1996, p.169).

Segundo o mito, antes dos *Umurĩ Mahsã* embarcarem para viajar, o Avô do Universo abençoou-o, dizendo: “Canoa de Transformação, canoa de ar puro, da Gente de Transformação, canoa de Leite, (eu) faço correr ar puro” (DIAKURU & KISIBI, 1996 p.170). O mesmo *cipó Tõpa* do momento da criação, por onde sobe ao céu os *Umurĩ Masá*, os leva a Ipanoré Cachoeira, segundo os autores.

Depois, ele esticou o *cipó tõpa* da Bacia de Guanabara até a Cachoeira de Ipanoré, para que a Canoa de Transformação seguisse por esse cipó. Deu-lhe o nome de *sumu sîgã-dá*, isto é, ‘cipó de cordão umbilical’, para que esse cipó acompanhasse o crescimento da Gente do Universo, para que ela ficasse sadia. Deu-lhe também o nome de *ohpekõ sumu sîgã-dá*, isto é, ‘cipó de cordão umbilical de leite’, para que esse cipó amamentasse a Gente do Universo durante a viagem. (DIAKURU & KISIBI, 1996, p.170).

Neste momento do mito, vemos a relação afirmada por Hugh-Jones e relação à estrutura espaço-temporal do sistema rio negrino, “a anaconda como rio e o rio como anaconda”. A narrativa revela que os *Umurĩ Mahsã* embarcaram na Canoa de Transformação abençoada pelo Avô do Universo (Sol Primordial). “Foram com eles os animais e os peixes

verdadeiros”. Segundo Diakuru & Kisibi, a canoa de Transformação era guiada por *Deyubari gõãtmu* e *Buhsari gõãtmu*.

Com a língua a cobra abria um canal na terra para passar. Fazia isso com sua língua de leite e de mel das frutinhas *tõkana*. Por isso, os rios que abriu com a língua são todos de água doce. O barco estava cheio de leite e de mel das frutinhas *tõkana*. Com esse leite e esse mel os *Umurĩ Masá* estavam crescendo durante a viagem, como a criança se desenvolve na barriga da mãe. Cada noite o barco parava numa Maloca de Transformação (*Pamurĩ Wi'i*), onde deixava alguns animais e peixes verdadeiros para morar. Fazendo isso o líder já estava dividindo o terreno entre eles, por isso, em cada lugar, há animais e peixes diferentes. (DIAKURU & KISIBI, p. 170: 1996).

Vemos também confirmada a afirmação da autora sobre a hierarquia dos *sibs* ao londo do corpo anaconda/rio e visita da anaconda ancestral nas Malocas. A viagem ancestral dos Desâna pela Cobra-Canoa ou Canoa da Transformação em seres humanos, segundo Diakuru & Kisibi (*op.cit.*), se dá com o barco subindo da bacia de Guanabara, até Belém do Pará pelo mar, entrando no Rio Amazonas e, depois, no Rio Negro (*Ohpekõ sũmmume*, isto é, “Rio de Espuma de Leite”). “Os *Umũrĩ Mahsá* pernoitaram em várias malocas. Entre elas há cinco malocas sagradas que os velhos sempre invocam quando dão o nome a uma criança recém-nascida”. (DIAKURU & KÍSIBI, 1996, p.171). Vemos nesta passagem, também uma confirmação sobre a manutenção da hierarquia ancestral dos *sibs*, na estrutura do parentesco, retomada segundo o nome da maloca e sua localização no copro-anaconda-rio. São segundo Diakuru & Kisibi (*op.cit.*), cinco malocas sagradas, às quais já foram citadas na descrição da chegada da Canoa da Transformação, em Ipanoré Cachoeira, comemorada no período da Constelação da Garça, que abre o calendário Desâna. Agora vamos nos deter no momento da transformação em que os Desâna, já com o corpo humano, chegam na “Maloca dos Adultos” (*Koásoropa wi'i*), também chamada *Sĩgãbũ wi'i*, “Maloca dos Conjuntos de Caapi”, *Bayabuya wi'i* “Maloca dos Enfeites”, sendo mais conhecida como *Diá wi'i* “Malocado Rio”, a quinta maloca mais importante para os Desâna. Foi aí que fizeram uma grande festa, a festa de despedida da sua vida anterior.

Segundo Diakuru & Kisibi, (1996, p.173), durante esta festa, sob as visões do caapi, o líder da transformação *Buhsari gõãmũ* recebeu algumas informações do Avô do Universo sobre o que iria acontecer na chegada em *Pamurĩ gobe*, isto, é Buraco da Transformação.

[...] que ninguém poderia sair na terra abençoada pelo Avô do Universo com venenos, que os *Pamurĩ Masá* iriam achar na Praia de Transformação vários enfeites detinados aos líderes, que encontrariam cinco cuias diferentes [...]. (DIAKURU & KISIBI, 1996, p. 173).

Esta passagem faz novamente uma referência à hierarquia dos sibs, disposta no rio de acordo com a ordem de saída deste buraco. Segundo Diakuru & Kisibi (1996, p. 174), depois desta festa, os *Pamurĩ Mahsá* embarcaram de novo na Canoa de Transformação e prosseguiram a sua viagem no rio Uaupés até Ipanoré. Chegaram na “Enchente de Folha”, depois de nove meses de viagem sub-aquática. O barco, segundo eles, “encostou no Buraco da Transformação que, para eles, era como uma porta, um portal através do qual pisariam a terra”.

Os marinheiros da Canoa eram os Maku, os últimos a sair, junto com os brancos que eram os penúltimos e não receberam nada do Avô do Universo. Todos os outros, ao sair, ganhavam seus *kumus* e servos, penugens de multiplicar gentes, lança-chocalho, escudos, enfeites e colares de dança, com exceção destes últimos, os Maku, que eram os servos e, os brancos, que foram chutados por seu ancestral para fora do lugar, após atirarem no ar com espingarda e chapéu na cabeça, os expulsando em direção ao Sul.

Em seguida, vem *Pu puíro* (enchente da folha). Acontece nos últimos dias de julho. É o fim do inverno que começa com a enchente da onça até a enchente da folha. Nessa época, as árvores começam a florescer, sem nenhuma folha em seus galhos. Nesse período, também acabam os “peixes de folhas”¹²⁹, por causa do esvaziamento dos igapós. Os peixes de folhas juntam-se, então, nos rios e nos igarapés e passam a se chamar “peixes passageiros” ou “peixes subindo” (*wai murirã*).



Figura 34: Dinâmica ambiental no período da *Pu puíro* (enchente de folhas) (final de julho). É o fim do inverno que começa com a enchente da onça e vai até a enchente da folha. Nessa época, as árvores começam a florescer, sem nenhuma folha em seus galhos. Neste período, também acabam os “peixes de folhas”¹³⁰, por causa do esvaziamento dos igapós. Os peixes de folhas juntam-se, então, nos rios e nos igarapés e passam a se chamar “peixes passageiros” ou “peixes subindo” (*wai murirã*). (Fonte: MARQUES, 2010).

¹²⁹*Pu Waiá em Desâna*. São aqueles peixes que se transformam a partir das folhas dos igapós. (DIAKURU & KISIBI, 2006, p. 39).

¹³⁰*Pu Waiá em Desâna*. São aqueles peixes que se transformam a partir das folhas dos igapós. (DIAKURU & KISIBI, 2006, p. 39).

Por fim, chega o verão *Pu weri bohori* (verão de folha). Nessa época, os rios ficam secos. É o tempo de queimar as roças de capoeira. Isso acontece na primeira quinzena de agosto. Costumam aparecer muitos peixes nos rios e nos lagos. São esses peixes que estavam nos igapós. É um tempo bom para pescar. Aqui, segundo Diakuru & Kisibi (1996: p.39) se encerra o ano para os Desâna do grupo *Wahari Diputiro Põrã*¹³¹. E, como afirma Tufic, (2010, p.54), “[...] enquanto nosso mundo, paradoxalmente se esvazia, a Cobra Transformadora ainda nos parece em viagem. Resta saber, agora, para que terra ela está indo”.

3.5 OS CICLOS DE CONHECIMENTO DO CALENDÁRIO DESÂNA E O CALENDÁRIO DEMONSTRATIVO DE RITOS NO TUPÉ

3.5.1 A Constelação da Garça

- Localização (Occidental): Cruzeiro do Sul (ou Virgem e Cabeleira de Berenice).
- Época do Ocaso da Constelação: De 25 de agosto à 03 de setembro.
- Época da Chuva: Última semana de agosto até primeira semana de setembro.
- Eventos:
 - Precipitação: Abaixo da média, perto do mínimo e subindo.
 - Temperatura: Acima da média, perto do máximo e subindo
 - Cota do Rio Negro: Na média, vazante.
 - Fenologia:
 - Início do período de maior floração do açaí.
 - Início do período de maior intensidade de maturação dos frutos do caju.
 - Início do ano para os Desana.
 - As rainhas das maniuaras e as saúvas da noite voam, sempre depois da chuva da Garça.
 - Aniversário da Chegada da Pamũĩ Yũkũsirũ(Canoa de Transformação) em Siriduri (Cachoeira de Ipanoré).

Como vemos em Diakuru & Kísibi (*op.cit.*), os ciclos de conhecimento do calendário Desâna compreendem estudos do herbanário, agricultura, língua tradicional, medicina

sagradas, música, canto e dança Desâna, além do artesanato e do grafismo corporal. Logo na primeira constelação do calendário, a constelação *Yahi Puiro* ou constelação da garça, vemos que nos primeiros dias de sua vida, ao *Umurĩ Mahsá*, gente do universo, transformados em *Pamurĩ Mahsá*, gente da transformação, começam sua vida nova a coletar materiais, penas de garça, para fabricação dos enfeites de dança, para o *Gapywaiá*, o canto/dança do *Kahpĩ* ou dos caminhos, que é a medicina sagrada Desâna, por excelência, quem eles agradecem o fato de revelarem caminho da transformação e à própria transformação que, quando acontece, o *Kahpĩ* não só está presente, como é ele o elemento transformador, responsável pela troca de línguas dos *UmurĩMahsá*, e a consequente organização da Gente da Transformação em frátrias, divididas segundo modelo de Hugh-Jones (*op. cit.*). No calendário demonstrativo de ritos, realizado pelos Desâna no Tupé, as referências a este ciclo são encontradas, principalmente, pela realização da dança do *Gapiwayá*, o uso do *Kahpĩ*, e nos enfeites e instrumentos confeccionados para esta ocasião.

3.5.2 Verão de Lagartas

- Localização (Occidental): Entre Cruzeiro do Sul e Escorpião.
- Época do Verão de Lagartas: 04 de setembro até 12 de outubro.
- Eventos:
- Precipitação: Abaixo da média, perto do mínimo, subindo
- Temperatura: Acima da média, passando pelo máximo e depois descendo.
- Cota do Rio Negro: Na média, vazante.
- Fenologia: Início do período de maior intensidade de florescimento da castanha-do-brasil e de muitas árvores frutificarem.
- Tempo de lagartas.
- Nesse tempo acontecem muitas doenças.

3.5.3 Constelação da Jararaca

- Localização (Occidental): Escorpião e Sagitário
- Época do Ocaso da Constelação: De 13 de outubro a 11 de dezembro.

¹³¹ Há várias outras constelações no céu que não foram contempladas aqui porque elas não indicam nenhuma estação do ano. Elas sempre ficam no mesmo lugar no céu, tais como *gãĩ sarirô* (gaiola dos periquitos), *munu* (piranha), ou ainda, *Ñamakuru Masá Gobe* (túmulo de *Ñamakuru*). (DIAKURU & KISIBI, 2006, p.39).

- Época da chuva: Segunda quinzena de outubro até o final da primeira quinzena de dezembro.
- A enchente divide-se em três partes: cabeça da jararaca, corpo da jararaca) e ovos da jararaca);
- Eventos:
- Precipitação: Abaixo da média, subindo até atingir a média.
- Temperatura: Acima da média, descendo até atingira a média.
- Cota do Rio Negro: Abaixo da média, vazante até atingir a seca e depois enchente.
- Fenologia:
- Término do período de maior intensidade de maturação dos frutos de açaí.
- Início do período de maior intensidade de maturação dos frutos de castanha-do-brasil.
- Final do período de maior intensidade de florescimento do caju.
- Início do período de maior intensidade de florescimento do buriti.
- Início do período de maior intensidade de maturação dos frutos do buriti.
- Não tem muita pesca.
- Ocorre surto de malária nesse período.

Neste ciclo, o calendário faz referência ao fato de os *Umurĩ Mahsá* não terem aceito os *Neká-Mahsã* como primogênitos, junto com *Abe*, o Sol, na Criação do Universo. Assim, o ciclo é representado pelo fato mitológico do casamento de *Deyubari gõãmũ* com uma mulher *Neká-Mahsã*, a qual é morta por motivo da vingança dos *Neká Mahsá* contra *Deyubari gõãmũ*. O ciclo revela o uso das acangataras e dos enfeites de canela como tradicionais para o povo Desâna. É sempre com referência a estes elementos rituais que a jararaca, representada como uma corda que carregam nas costas, na hora da dança do *Gapiwayá*, aparece. Ela é formada pela corda e sua cabeça pelo enfeite de canela. Seu veneno é formado pelo *Kahpí*, outro elemento estruturante do calendário Desâna. Como vemos, tanto os enfeites, a acangatará, os enfeites de canela e o *Kahpí* se mantêm representados no calendário demonstrativo de ritos realizado pelos Desâna, no Tupé.

3.5.4 Constelação do Tatu

- Localização (Occidental): Águia e Golfinho
- Época do Ocaso da Constelação: De 23 de dezembro a 06 de janeiro.

- Época da chuva: Acontece no final de dezembro e na primeira semana de janeiro.
- Divide-se em duas partes;
- I. Pamo Gõã Duka Puíro (enchente do pedaço do osso do tatu);
- II. Pamo Opamu Puíro (enchente do corpo do tatu);
- Eventos:
- Precipitação: Na média, subindo.
- Temperatura: Na média, descendo.
- Cota do Rio Negro: Abaixo da média, enchente.
- Fenologia:
- Término do período de maior intensidade de floração do açaí.
- Início do período de menor intensidade de maturação dos frutos do caju.
- Primeira piracema do ano (Aracu, Surubim etc);

3.5.5 Verão do Ingá

- Localização (Occidental): Entre Golfinho e Cassiopéia.
- Época do Verão: 07 de janeiro a 17 de fevereiro.
- Época do Verão: Final de janeiro.
- Eventos:
- Precipitação: Acima da média, subindo.
- Temperatura: Abaixo da média, descendo, atingindo o mínimo.
- Cota do Rio Negro: Abaixo da média, enchente até atingir a média.
- Fenologia: Final do período de maior intensidade de florescimento da castanha-do-brasil.
- Tempo de queimar a roça.

3.5.6 Constelação do Camarão

- Localização (Occidental): Cassiopéia
- Época do Ocaso da Constelação: 18 de fevereiro a 09 de março.
- Época da chuva: Primeira quinzena de fevereiro
- Eventos:
- Precipitação: Acima da média, subindo até atingir o máximo.
- Temperatura: No mínimo e subindo.

- Cota do Rio Negro: Na média e enchente.
- Fenologia: Início do período de menor intensidade de maturação dos frutos da castanha-do-brasil.
- Os peixes grandes dos rios fazem a sua piracema;
- Amadurecimento de abacaba, patauí;

3.5.7 Constelação do Jacundá

- Localização (Occidental): Cassiopéia
- Época do Ocaso da Constelação (Germano): De 10 de março a 15 de março.
- Época da chuva: Segunda quinzena de fevereiro
- Eventos:
- Precipitação: Acima da média, atingindo o máximo;
- Temperatura: Abaixo da média, subindo.
- Cota do Rio Negro: Na média e enchente.
- Fenologia:
- Aparece uma pequena chuva *Muha puíro* (Enchente de Jacundá);
- As saúvas do dia, que moram na capoeira ou no campo, começam a voar.

3.5.8 Verão de Pupunha

- Localização (Occidental): Entre Cassiopéia e Perseu.
- Época do Verão: 16 de março a 25 de março.
- Eventos:
- Precipitação: No máximo.
- Temperatura: Abaixo da média e subindo.
- Cota do Rio Negro: Na média e enchente.
- Fenologia:
- Amadurecimento das frutas do mato (cunuri, ucuqui, umari e piquiá).
- Última época de pupunha do ano.
- OBS: Depois desse verão somente vem enchente por causa das constelações que entram no poente, uma atrás das outras.

3.5.9 Constelação da Onça

- Localização (Occidental): Perseu
- Época do Ocaso da Constelação: 26 de março a 21 de abril.
- Época da chuva (Desana): Últimas semanas de março e na primeira quinzena de abril.
- Eventos:
- Precipitação: Acima da média, descendo.
- Temperatura: Abaixo da média, subindo.
- Cota do Rio Negro: Acima da média, subindo.
- Fenologia: Final do período de maior intensidade de florescimento do buriti.
- Os peixinhos de igarapé fazem sua piracema;
- Último vôo da saúva do dia.

3.5.10 Verão do Umari

- Localização (Occidental): Entre Perseu e Plêiades
- Época: 21 de abril a 23 de abril. Possui verão de três a quatro dias;
- Eventos:
- Precipitação: Acima da média, descendo.
- Temperatura: Abaixo da média, subindo.
- Cota do Rio Negro: Acima da média e enchente.
- Fenologia:
- Tempo da fruta do umari.

3.5.11 Constelação do Sete-Estrelas

- Localização (Occidental): Touro (Plêiades)
- Época do Ocaso da Constelação: De 24 de abril à 26 de abril.
- Época da Chuva: Duas últimas semanas de abril até a primeira semana de maio.
- Eventos:
- Precipitação: Acima da média, descendo.
- Temperatura: Abaixo da média, subindo.
- Cota do Rio Negro: Acima da média, subindo.

- Fenologia:
- Tempo da piracema dos peixes do igarapé da família do sarapó, etc.

3.5.12 Constelação Jirau de Peixe

- Localização (Occidental): Touro (Híades)
- Época do Ocaso da Constelação: De 03 de maio a 08 de maio.
- Época da Chuva: Acontece nas primeiras semanas de maio.
- Eventos:
- Precipitação: Acima da média, descendo.
- Temperatura: abaixo da média, subindo.
- Cota do Rio Negro: Acima da média, subindo.
- Fenologia:
- É tempo dos peixes criarem gordura.

3.5.13 Constelação Cabo de Enxó

- Localização (Occidental): Órion (Três Marias)
- Época do Ocaso da Constelação: De 21 de maio a 25 de maio.
- Época da Chuva: Acontece nas últimas semanas de maio.
- Eventos:
- Precipitação: Acima da média, descendo.
- Temperatura: Abaixo da média, subindo.
- Cota do Rio Negro: Acima da média, subindo.
- Fenologia:
- Os peixinhos dos igarapés já fazem suas piracemas.

3.5.14 Constelação das Lontras

- Localização (Occidental): Carina (Canopus), Cão Maior (Sírius) e Cão Menor (Prócion).
- Época do Ocaso da Constelação: De 01 de junho a 21 de junho.
- Época da Chuva: Sempre acontece nas primeiras semanas de junho.
- Eventos:

- Precipitação: Na média, descendo.
- Temperatura: Acima da média, subindo.
- Cota do Rio Negro: Enchente até a cheia.
- Fenologia:
- Início do período de maior intensidade de florescimento do caju.
- Início do período de menor intensidade de maturação dos frutos do buriti.
- Quando a Lontra se encontra no poente cai muita chuva.

3.5.15 Constelação da Formiga de Fogo

- Localização (Occidental): Vela
- Época do Ocaso da Constelação: De 22 de junho a 08 de julho.
- Época da Chuva: Terceira semana do mês de junho.
- Eventos:
- Precipitação: Abaixo da média, descendo.
- Temperatura: Acima da média, subindo.
- Cota do Rio Negro: Perto da cheia, vazante.
- Fenologia: Início do período de maior intensidade de maturação dos frutos de açaí.
- Aniversário da chegada dos Pamurĩ Masá em Dia Wi'í (Maloca do Rio).
- Nessa época também ocorrem muitas doenças.

3.5.16 Constelação de Folha

- Localização (Occidental): Carina
- Época do Ocaso da Constelação: De 09 de julho a 03 de agosto.
- Época da Chuva: quarta semana do mês de julho.
- Eventos:
- Precipitação: Abaixo da média, perto do mínimo.
- Temperatura: Acima da média, subindo.
- Cota do Rio Negro: Vazante, perto da média.
- Fenologia:

- Fim da chuva (inverno), que começa com a Enchente da Onça até a Enchente da Folha.
- Começa o florescimento das árvores, sem nenhuma folha em seus galhos;
- Acabam os “peixes das folhas” por causa do esvaziamento dos igapós.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As famílias indígenas do Tupé vieram do alto rio Negro, a partir de um processo de mobilidade territorial que iniciou com a onda de migração da região, nos últimos sessenta anos, tendo vivido em diversos lugares do rio Negro, como Pari-Cachoeira, Barcelos e Manaus, de atividades exógenas à sua cultura, num processo de expropriação do espaço-tempo de seu calendário. Tendo vindo em busca de melhores condições de vida, dada a escassez de alimentos e o alto custo que a vida passou a ter, no mercado do cenário socialautônomo atual do alto rio Negro, os Desâna, em sua trajetória até o Tupé não escaparam à realidade indígena marginalizada no sistema social, político e econômico vigente nas cidades. Como trabalhadores do garimpo e da lavoura, do Tiquiéaté os dias atuais, no Tupé, eles não tem reconhecido o direito a ter, por exemplo, sequer um auxílio previdenciário¹³². Mas isto, embora tenha uma importância na vida marginalizada do entorno do centro urbano de Manaus, não é o foco da vida Desâna. A cosmologia Desâna se define por uma relação com a natureza e suas “pessoas”- povo, peixe, caça, insetos, árvores, etc., como sujeito. Isto, a partir de uma linguagem que expressa uma realidade xamânica e, esta, felizmente, no Tupé, não podemos dizer que seja uma linguagem perdida. Como afirma Tufic (2010), a partir de um fragmento de fala do Tukâno, *Séribhi* Gabriel Gentil, sobre o barulho da água: “*tax-puã*”, “aqui, a placenta que ligava o homem a seu meio natural permanece intacta”.

Isto é o que responde a pergunta sobre se esta linguagem persiste ou não no contexto de uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável como a do Tupé, questão que nos indagamos logo de início e, começamos por analisar o cotidiano da comunidade, nos propondo a pensar a plataforma, na perspectiva de Renato Ortiz, da *modernidade-mundo*, tal qual se apresenta no contexto da RDS, para pensarmos os processos característicos da reserva, recentemente demarcada com aporte de gestão (plano de uso e de manejo) do capital internacional. Tendo seu plano de manejo ainda não regulamentado e os projetos de aporte financeiro encerrados em 2011, ainda sem encaminhamento do zoneamento ecológico-econômico da área, a reserva necessita de incremento para uma gestão equânime e socioambiental. Diante disto, falar no contexto do turismo e da etnoconservação, da prática de

¹³² Sobre o fato, há processos judiciais em curso, tendo a justiça já deliberado sobre a pensão de Yuparkó, Aurora Fontes Vaz. *Kisibi-Kumua* ainda aguarda a deliberação da justiça sobre a sua aposentadoria, isto, para ambos, em relação aos dias que se seguem. A justiça negou o direito a receber o retroativo do tempo em que atuaram como inativos.

um *manejo* do patrimônio da cultura imaterial Desâna, na RDS, pode significar falar de um processo que está a reboque de uma gestão inexistente.

Mas, embora a regularização fundiária da área e os planos de turismo de base comunitária não tenham chegado lá, nos interessa focar nossa análise numa (re) territorialização afirmada no campo da cultura ou da “paracultura”, no dizer de Gilberto Freire *Apud* Tufic (2010), “muito mais profunda que a nossa”. Como nas mais variadas sociedades sul-americanas, a reprodução e reposição continuada de suas capacidades vem de fora do *socius*, mais especificamente estando relacionadas ao domínio do divino (Pissolato, 2007).

Espacializado na casa-de-reza, nos jardins medicinais, na floresta e na roça, o turismo desenvolvido pelos Desâna, no Tupé, no âmbito da etnoconservação, conduza uma ampla diversidade de saberes que se auto conduzem a partir do eixo da própria cosmologia Desâna, no dizer de Arhem (1981), “não humano-centrada e transformacional, regida por uma essência espiritual, que circula entre as diferentes formas do todo inter-relacionado, onde a disparidade da forma exterior disfarça uma unidade interior”.

E estamos nós aqui novamente diante da noção *deprahna*, para os indianos, *deki*, para os chineses e de *essência espiritual* para os Desâna, energia vital que circula entre as diferentes formas do todo inter-relacionado. Para os ameríndios, de um modo geral, e para os Desâna, no Tupé, em particular, o ponto de convergência deste todo vitalmente inter-relacionado é a casa-de-reza tradicional (maloca, ou corpo-humano, ou Cobra-Canoa), a representação do universo (Gabriel Gentil, 2000; Diakuru & Kísibi, 1996, 2006; S.Hugh-Jones, 1979, C. Hugh-Jones, 1979; Reichel-Dolmatoff, 1981, *et. al.*). Queremos afirmar que o grupo vivencia uma condição de contato e realização que (re) territorializa a sua *maneira de ser* Tukâno e atualiza a sua maneira de *estar* na casa-de-reza ou maloca. O fato de estarem inseridos numa plataforma de globalização e modernidade passa a ser neste caso, um íterim deste movimento e mais uma possibilidade de vivência para o grupo. A (re) significação de elementos estruturais da cultura Desâna consiste, neste contexto, no turismo realizado na casa-de-reza tradicional, a qual ocupa um lugar privilegiado na tradição da cultura Desâna, sendo ela mesma uma hierofania que instaura o eixo de conexão do Céu com a Terra (transe). Eliade (1969) afirma que a técnica xamânica por excelência consiste no passo de uma região cósmica a outra: da terra ao céu, ou da terra aos infernos¹³³.

¹³³Vale salientar que os ameríndios, mais especificamente, os Tukâno do Ualpés não possuem uma noção de inferno. Hugh-Jones (1979) afirma que, embora as pessoas descrevem diferentes camadas do solo e das rochas abaixo da superfície da Terra, de acordo com a localização da vida humana acima da superfície da terra, o submundo não é elaboradamente diferenciado. Dois mitos são especialmente preocupados com a natureza do Submundo. O submundo do rio com a casa dos mortos são conhecidos das aventuras das mulheres que vivem lá,

Mesmo realizado de modo demonstrativo, fora do espaço-tempo da cosmologia Desâna propriamente dita, com seu cotidiano voltado para um “tempo branco” como diz *Kísibi-Kumu*, Raimundo Vaz, e tudo que lhe é próprio: o uso do transporte urbano, dos supermercados, da telefonia, da internet, etc., a partir da casa-de-reza (maloca), estrutura paradigmática, no contexto cultural do rio Negro, podemos dizer que o contato com elementos primordiais da cultura, a mantém de modo dinâmico e atual.

Estes elementos, no caso do Tupé, podem ser estendidos para além da maloca - lugar onde a essência espiritual é compartilhada por homens e animais, formando uma espécie de comunidade de poderes férteis (Arhem, 1981), pois as vivências com amúsica, que é estrutural no sistema mítico, a dança e o grafismo, que reafirmam uma dinâmica do *Kahpi*, além da culinária indígena, proporcionam ao turista um contato direto com as principais *hierofanias* do sistema mítico rio negrino.

O que isso significa para estes turistas, em sua maior parte, brancos em contato com a sociedade contemporânea? É uma pergunta que podemos fazer, pois que o contato é proporcionado a partir de *stavigência de Deus*, ou renovação de capacidades enviadas pelos Deuses, no dizer de Pissolato, através do tabaco, da reza-canto, da música, da dança e da própria casa-de-reza, no xamanismo Tukâno, mas é a demanda do turismo que determina a identidade e a intensidade desta experiência. O que se pode dizer é que o turismo é uma realidade presente na vida de comunidades tradicionais que não vislumbravam antes a atividade como fonte de recursos para sua sobrevivência. E que esta realidade só é possível porque, no cenário atual mundial, há um mercado que valoriza as potencialidades dos povos originários tornarem-se importantes na sociedade contemporânea (FORTUNATO & SILVA, 2011).

Agora, para falarmos de um turismo indígena capaz de promover o desenvolvimento local, por meio da valorização do patrimônio natural e cultural, dando conta das potencialidades endógenas do território e dos atores que o compõem, temos que levar em conta que as práticas e saberes que definem o sistema produtivo (*wahtortire*) só podem ser entendidas como um todo bioecológico e cultural. Cardoso (2010) afirma que o sistema agrícola de corte e queima deve ser considerado como um patrimônio cultural das

e duas camadas separadas do submundo se distinguem no mito da Mandioca-pau Anaconda e Arara. O menor é um rio do Sol e o intermediário, a camada de cupins, também contém um rio associado com o nascimento. Cada um destes rios pode ser referido como o Rio Submundo (*BohoriRiaga*), e em algumas descrições são fundidos em um único rio. (HUGH-JONES, 1979, p. 272). Os processos descritos por (C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Arhem, (1981), Reichel-Dolmatoff (1971) Diakuru & Kísibi (1996, 2006 *et. al.*) descrevem o submundo do rio ou da terra como complementar a superfície da terra e esta noção envolve os domínios do Sol

comunidades, assim como os serviços ambientais e econômicos que são gerados localmente e para a humanidade deve ser reconhecido nas políticas públicas de gestão territorial e ambiental de desenvolvimento local.

Betty Meggers (1987) *Apud* Adams, Murrieta & Sanches (2005) afirma que o principal ponto de interação entre a cultura e o ambiente é a subsistência, e seu aspecto mais vital, a produtividade da agricultura itinerante. Segundo a Convenção da Diversidade Biológica e em outros tratados, legislações e publicações, as populações locais são responsáveis por manter e gerar a diversidade biológica e esse repertório de saberes deve ser devidamente respeitado, protegido e até recompensado financeiramente, para que se perpetue (como proposto pela FAO em documento recente sobre pagamentos sobre serviços ambientais da agricultura) (FAO, 2007 *Apud* CARDOSO, 2010).

Os indígenas, no Tupé, desenvolvem um calendário demonstrativo de ritos, com ampla (re) significação de elementos do calendário tradicional Desâna, oferecendo aos turistas que visitam a comunidade um resumo do histórico do mundo tradicional Desâna. No caso do manejo da agrobiodiversidade, mantém-se, no Tupé, um quadro razoável de cultivo de espécies locais e oriundas do alto rio Negro. Contudo, a mudança sociocultural e ecológica que vem ocorrendo no baixo rio Negro tem efeito sobre a prática da roça tradicional e a diversidade cultivada (CARDOSO, 2010).

Os dados do trabalho mostram que os indígenas no Tupé, ao ocuparem os espaços, ativaram as formas tradicionais suas expressões estéticas e artísticas, objetos, noções cosmológicas, construção da paisagem e da diversidade agrícola, embora esta esteja em situação de risco, pelas dificuldades burocráticas e a falta de interesse dos mais jovens. Pode-se inferir daí que os Desâna translocalizados, no Tupé, em processo de mobilidade territorial, nos últimos 30 anos, conseguiram manter uma resiliência cultural e ecológica frente às mudanças socioculturais e ambientais que enfrentaram.

Contudo, a mandioca que também é paradigmática para a cultura, no contexto agrícola (Cardoso, 2010), embora ainda seja em grande medida, a base alimentar do grupo, não tem um cultivo exatamente organizado ao nível produtivo do comércio ou a troca de excedentes para o grupo. A roça figura menos para a manutenção do grupo do que para manutenção de um modelo apenas exemplar, demonstrativo.

O *Kisibi-Kumu*, na aldeia Desâna do Tupé, representa um papel central, proporcionando ao grupo comunitário uma relação sociocultural diferente da que tinham antes

primordial e da Lua, estando o submundo relacionado aos processos relativos aos seres da noite, à morte (decomposição), etc. e não a referências sobre uma noção de inferno.

da sua chegada, tendo fortalecido o sentido de *estar* na terra e de *ser* culturalmente diferenciado, dando continuidade à sua existência e condição de vivente, na vivência. O ponto de convergência deste fortalecimento, quanto ao seu local de origem ou à sociedade envolvente, é visualizado no fluxo de decisões políticas, acordos, convênios, realização de eventos, encontros xamânicos e científicos que passam pelo local e pelo grupo, atualmente. Além disso, sua função como sacerdote, mago ou curandeiro de doenças, conhecedor das medicinas sagradas é de suma importância na comunidade, onde realiza atendimentos à população que, no geral, não tem acesso a recursos financeiros para o deslocamento aos centros de saúde, tendo em vista que a passagem no taxi fluvial custa, hoje, não menos que R\$ 120.

Para finalizar, é necessário listar algumas recomendações de ordem prática como encaminhamento para ações de valorização do turismo indígena, bem como dos saberes locais na região do presente estudo, tendo em vista queo saber-biodiverso inerente à cultura tradicional Desâna está estritamente relacionado à manutenção das práticas tradicionais. Estudos sobre o que preconiza a FAO, a lei de segurança alimentar para os indígenas e a Lei do Patrimônio de Cultura Imaterial devem ser conduzidos para que um aprofundamento dos ciclos de conhecimento do calendário possa ser conduzido junto ao grupo Desâna e que as alterações nos padrões de subsistência, a qual passou a ser mista, em parte suprida pela agricultura local, na RDS e, em parte suprida pelo centro urbano de Manaus, possam ser identificadas a fim de que declínios nos níveis alimentares (proteicos, vitamínicos, minerais, etc.) possam ser devidamente amenizados e reequilibrados, no processo de transição cultural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Christina; MURRIETA, Rui Sergio S. SANCHES, Roselim Alves. **Agricultura e Alimentação em Populações Ribeirinhas das Várzeas do Amazonas: Novas Perspectivas.** Ambiente & Sociedade – Vol. VIII nº. 1 jan./jun. 2005.
- AFONSO, Germano B; FERNANDES, Jaime M; NADAL, Thaísa M.; DA SILVA, Paulo S.A. **Constelação do Escorpião na Mitologia Indígena Nº 28.** Vol. 47. Ciência Hoje, Abr. 2011.
- ARCANJO, Julia Alencar. **Informações técnicas sobre reivindicações fundiárias no rio Cuieiras, afluente do baixo rio Negro.** FUNAI. Brasília, 2003.
- ARHEM, Kaj. **Makuna Social Organization: A Study in Descent, Alliance and the Formation of the Corporate Groups in the Northwest Amazon,** Stöckholm Almquist and Wiksell International, 1981.
- BÉKSTA, Kazys Jurgis. **A Maloca Tukano-Dessana e seu Simbolismo.** Secretaria de Estado de Educação e Cultura. Manaus, 1988.
- BELOTA, Juliana Mitoso. **Comunicação e xamanismo numa perspectiva urbano-contemporânea.** Manaus: UFAM, 2001.
- BUCHILLET, Dominique. *Hiet Xlemoire dez Origines Chez Les Desana Du Uaupés.* Universidade de Paris, 1983.
- BRUNO, Ana Carla. **Bahsariwii: A Casa de Danças.** História, Ciência e Saúde Manginhos vol. 14 suppl.0. Rio de Janeiro, 2007.
- CABALZAR, Aloísio (org). **Manejo do Mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro.** São Paulo. FOIRN&ISA, 2010.
- CABALZAR, Aloísio. **Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuiuka.** Ictiologia e Etnologia. São Paulo. ISA, 2005.
- CARDOSO, Walmir Thomazi. **O Céu dos Tukano na Escola Yupuri: construindo um calendário dinâmico.** PUC/São Paulo, 2007.
- CASCUDO, Luíz da Câmara. **Em memória de Stradelli.** Organização Tenório Telles e apresentação Neide Gondim. 3ª ed. Revista – Manaus: Editora valer e Governo do Estado do Amazonas, 2001.
- COELHO, Teixeira. **Dicionário Crítico de Política Cultural.** Editora Iluminuras, São Paulo, 1999.
- DA SILVA, Alcionílio Bruzzi Alves. **Crenças e Lendas do Uaupés.** Edições Abya – yala – Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia - CEDEM, 1994.

DE LIRA, Fábio Origuela e FRANCO DE SÁ, Ricardo Berwanger. **Descortinando o Desconhecido:** patrimônio imaterial dos grupos étnicos do Alto Rio Negro em Manaus. Manaus, IPHAN, 2008.

DETIENNE, Marcel. **Mito/Rito.** IN: Enciclopédia Einaudi, v.12 (Mythos/Logos; Sagrado/Profano). Tradução de Irene Maria Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.

DETIENNE, Marcel. **A Invenção da Mitologia.** Tradução de André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Editora da UNB, 1998.

DI NOLLA, Alfonso. **Mythos/Logos.** IN: Enciclopédia Einaudi, v.12 (Mythos/Logos; Sagrado/Profano). Tradução de Maria Bragança. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.

DI NOLLA, A. **Sagrado/Profano.** IN: Enciclopédia Einaudi, v.12 (Mythos/Logos; Sagrado/Profano). Tradução de Rui Santana Brito. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.

ELIADE, Mircea. **El chamanismo y las técnicas arcaicas do éxtasis.** Fondo de Cultura Econômica. México. 1960. Título original *Le chamanisme etlês et lês archaïques de l'extase.* 1968. Payot, Paris.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo. Ed: WMF Martins Fontes, 2010.

FERNANDES, Américo castro e FERNANDES, Dorvalino Moura. **A Mitologia Sagrada dos Desana Wari Dihputiro Põrã.** Igarapé do Cucura, São Gabriel da Cachoeira. UNIRT/FOIRN, 1996.

FERNANDES, Américo Castro e FERNANDES, Durvalino Moura. **Bueri Kãdiri Maririye:** os ensinamentos que não se esquecem. São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2006.

FERREIRA, Ivani. **Terrtório e territorialidades no Rio Negro.** Manaus: Editora da Universidade do Amazonas (EDUA), 2001.

FERREIRA, Jerusa Pires. **Cultura das Bordas:** edição, comunicação, leitura. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2010.

FORTUNATO, Rafael Ângelo e SILVA, Siqueira Silva. **Os significados do turismo comunitário indígena sob a perspectiva do desenvolvimento local:** o caso da Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé (AM). Revista de Cultura e Turismo. Santa Catarina, UESC, 2011.

FRANCO DE SÁ, Ricardo Berwanger. A música indígena do alto rio Negro: *in Descortinando o desconhecido:* Patrimônio Imaterial dos grupos étnicos do alto rio Negro em Manaus. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Manaus, 2008.

-----, **Uró Bayaroty Wepo:** uma voz musical que soava quando não existia nada. A música e os planos do universo Tukâno. Dissertação de Mestrado. UFAM. Manaus, 2011.

FREUND, Philip. **Mitos da Criação:** as origens do universo nas religiões, na mitologia, na psicologia e na ciência. Tradução Mário Molina; revisão técnica Edilson da Silva – São Paulo: Cultrix, 2008.

GALVÃO, Wenceslaw Sampaio e GALVÃO, Raimundo Castro. **Livro dos Antigos Desãna – Guahari Diputiro Porã.** São Gabriel da Cachoeira. FOIRN, ONIMRP, 2004.

GENTIL, Gabriel dos Santos. **Mito Tukano:** quatro tempos de antiguidades; Histórias Proibidas do Começo do Mundo e dos Primeiros Seres, v. 1. Waldgut, 2000.

GENTIL, Gabriel. **Calendário do Lua:** mito história das astronomias e constelações do povo Tukano, Rio Uaupés Amazonas-Brazil. Texto inédito. Manaus, 2003.

GENTIL, Gabriel. Primeira edição especial atualizada. **O mapa da cosmogonia:** Versão Cultura Tukano. UFAM/INPA, 2003.

GENTIL, Gabriel. **Calendário Lunar e estrelas de constelações da tribo Tukano.**

GEERTZ, Clifford. 1926. **A Interpretação das Culturas.** 1ª ed., 13. reimpr. –Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. Nova Luz sobre a Antropologia. Tradução de Vera Ribeiro; revisão técnica, Maria Cláudia Pereira Coelho.- Rio de Janeiro: Jorge Zahar. ed., 2001.

_____. 1926. **Obras e Vidas:** O antropólogo como autor. Tradução de Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

_____. **O saber local:** novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GLEISER, Marcelo. **O fim da terra:** o apocalipse na ciência e na religião. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GREIMAS, Algirdas Julien; Landowski, E. 1917. **Análise do Discurso em Ciências Sociais.** Tradução de Cidmar Teodoro Pais. São Paulo: Global, 1986.

HALIFAX, Joan. **The Wounded Healer Shaman.** Thames and Hudson Ltd. London, 1982.

HUGH-JONES, Christine. **From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia.** Cambridge Universe Press. Cambridge, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. **The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazônia.** Cambridge University Press. Cambridge, 1979.

JATOBÁ, Maria do Socorro da Silva. **A Memória da Criação do Mundo:** a palavra mítica como técnica mnemônica. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 2001.

JUREMA, Jefferson. **Universo Mítico Ritual do Povo Tukano.** Manaus: Editora Valer, 2001.

KOCH-GRÜMBERG, Theodor. **Começos da Arte na Selva:** desenhos manuais de indígenas, colecionados por Dr. Koch-Grümborg em suas viagens pelo Brasil. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção da Ayahuasca nos centros urbanos.** São Paulo: Mercado das Letras, 2004.

LANA, Firminiano Arantes e LANA, Luíz Gomes. **Antes o Mundo Não Existia.** Mitologia dos antigos Desana-Kenhípõrã. 2ª ed. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995.

LANGDON, Jean Matteson e BAER, Gerhard. **Portals of Power:** shamanismo in South America. México. The University Press of New México, 1992.

LANGDON, Jean Matteson (Org.). **Xamanismo no Brasil:** novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LASMAR, Cristiane. **De Volta ao Lago do Leite:** gênero e transformação no alto rio Negro. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LE GOFF, Jacques. Calendário. In: **Enciclopédia Einaudi**, v.I (Memória/História) Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987.

LE GOFF, Jaques. **Escatologia.** In: Enciclopédia Einaldi, v.I. Tradução Irene Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985.

LEIS, Héctor. **Para uma genealogia do ambientalismo.** Cadernos de pesquisa. São Paulo/Blumenau. Gaia/ FURB. 1997.

LIENHARD, Martin. La Percepción de las Prácticas “Textuales” Ameríndias.” In: **América Latina: Palavra, Literatura e Cultura.** V. 3. Org. Ana Pizarro. São Paulo: Memorial, 1995.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosaic Naify, 2003.

MACHADO, Carlos Antônio F. Como surgiram o mundo e a cobra grande. In: **Museu de Arte e Origens:** Museu de arte e origens: mapa das culturas vivas Guarani. Organização: Guimarães Dinah. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2003.

MEDEIROS, Sergio. **Makunaíma e Jurupari:** cosmogonias ameríndias. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MENDES, Margarete K. O Clima, o Tempo e os Calendários Ashaninkas. IN: DA CUNHA, Manuela Carneiro e DE ALMEIDA, Mauro Barbosa (orgs). Enciclopédia da Floresta: **o Alto Juruá:** práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Textos Indigenistas:** relatórios, monografias, cartas. São Paulo. Ed. Loyola, 1982.

ORTIZ, Renato. **Um outro território:** Ensaio sobre a mundialização. Olho D'água. 2ª Ed. São Paulo, 2003.

- OLIVEIRA, Melissa. **Astronomia Tukano**. São Paulo: PUC, 2005.
- OLIVEIRA, Evelyn Flores. **Regularização Fundiária em Reservas de Desenvolvimento Sustentável do Estado do Amazonas**. Dissertação de Mestrado. UEA, 2009.
- PEREIRA, Manoel Nunes. **Moronguetá: um Decameron Indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Brasília, 1980.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians**. *The University of Chicago. London, 1971.*
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. 3ª Ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- RICOEUR, Paul. **As culturas e o tempo: estudos reunidos pela Unesco**. Tradução de Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Efraim Alves. Petrópolis. Ed: Vozes. São Paulo, 1975.
- RIBEIRO, Berta. **Os índios das águas pretas**. São Paulo. Cia da Letras: EDUSP, 1995.
- RIBEIRO, Darcy (org). **Suma Etnológica Brasileira (vol.2): Tecnologia Indígena**. Rio de Janeiro. Ed: Vozes, 1987.
- SAHLINS, Marshall David [1997a]. **O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (Parte I)**. In. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.3, n.1, Abril de 1997, p. 41-73.
- _____ [1997b]. **O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (Parte II)**. In. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.3, n.2, Outubro de 1997, p. 103-143.
- SANTOS, Eduardo Natalino. **Deuses do México Indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas**. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- STRADELLI, Ermanno. **Lendas e notas de viagem: a Amazônia de Ermanno Stradelli**. São Paulo: Martins, 2009.
- SUSSMANN, DAVID J. **Que é a acupuntura?** Editora Record, RJ, 1972.
- TARIANO, Ismael. **Mitologia Tariana**. Manaus: Editora Valer / IPHAN, 2002.
- TUFIC, Jorge. **Amazônia: o massacre e o legado**. Fortaleza: Expressão Gráfica. Editora, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cósica Naify, 2002.
- ZANIRATO, Silvia Helena e RIBEIRO, Wagner Costa. **Patrimônio Cultural: a percepção da natureza como um bem não renovável**. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.26, nº 51, p. 251-262 – 2006.

ANEXOS

PERÍODO	CONSTELAÇÃO INDÍGENA	CONSTELAÇÃO VISÍVEL / MAPA ESTELAR
01	<i>yahi puiro</i>	Constelação Grus Grus (Gru), o Grou, é uma constelação do hemisfério celestial sul. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Gruis.
02	<i>aña puiro</i>	Constelação Andromeda Andrômeda (português brasileiro) ou Andrómeda (português europeu) (abreviação And), a princesa mitológica Andrômeda, é uma constelação do hemisfério celestial norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Andromedae. Constelação Pegasus Pegasus (Peg), o Cavalo Alado, é uma constelação do hemisfério celestial norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Pegasi.
03	<i>pamo gõã d·ka puiro</i>	Constelação Bootes Boötes (Boo), o Boieiro, é uma constelação do hemisfério celestial norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Boötis. Sua estrela mais brilhante é Arcturus.
04	<i>nasi kam· puiro</i>	Constelação Centaurus Centaurus (Cen), o Centaurus, é uma constelação do hemisfério celestial sul. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Centauri.
05	<i>m·ra puiro</i>	Constelação Cassiopeia Cassiopeia é o nome de uma constelação próxima do pólo norte celeste, com cerca de 30 estrelas visíveis a olho nu. Cassiopeia (Cas) é uma constelação do hemisfério celestial norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Cassiopeiae.
06	<i>ye puiro</i>	Constelação Ursae Majoris Ursa Major (UMA), a Ursa Maior, é uma grande e famosa constelação do hemisfério celestial norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Ursae Majoris. Constelação Lynx Lynx (Lyn), o Lynx, é uma constelação do hemisfério celestial norte. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Lyncis (o lince).
07	<i>nekaturu puiro</i>	Constelação Gemini Gemini, Gêmeos ou Gémeos, é uma constelação do zodíaco. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Geminorum. Em Gemini encontram-se também Geminga, uma estrela de nêutrons, e a Nebulosa do Esquimó (NGC 2392), uma nebulosa planetária.
08	<i>yohoka puiro</i>	Constelação Lepus Lepus (Lep), a Lebre, é uma constelação do hemisfério celestial sul logo ao sul do equador celeste, abaixo da constelação de Orion, e possivelmente representando uma lebre sendo caçada por Orion, o caçador. Constelação Monoceros Monoceros (Mon), o Unicórnio, é uma constelação do equador celeste. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Monocerotis. Constelação e Aglomerado de Órion Orion, Oríon, Órion ou Oriente, o caçador Órion, é uma constelação do equador celeste. As estrelas que compõem esta constelação podem ter como elemento do seu nome o genitivo "Orionis". Órion é uma constelação reconhecida em todo o mundo, por incluir estrelas brilhantes e visíveis de ambos os hemisférios.

09	<i>kaya puiro</i>	Constelação Triangulum Australis Triangulum Australe (TrA), o Triângulo Austral, é uma constelação do hemisfério celestial sul. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Trianguli Australis.
10	<i>·tã boho sere</i>	Constelação Crux Crux, conhecida como o Cruzeiro do Sul, é uma constelação do hemisfério celestial sul. É a menor de todas 88 constelações. O genitivo é Crucis e a abreviatura é (Cru). Apesar do seu pequeno tamanho é uma das mais notáveis constelações. Esta constelação fica próximo do Pólo Sul Celeste, além das suas estrelas principais existem vários objetos de interesse astronômico
11	<i>diayoá puiro</i>	Constelação Antlia Antlia (Ant), a Máquina Pneumática, é uma constelação do hemisfério celestial sul. O genitivo, usado para formar nomes de estrelas, é Antliae. Antlia é uma das muitas constelações introduzidas por Nicolas Louis de Lacaille para preencher o hemisfério meridional.
12	<i>ñamia puiro</i>	Aglomerado de Constelações da linha Eclíptica com Hydra ao centro: Hydra (Centro), Leo, Cancer, Gemini, Canis Minor, Orion. Apesar de não fazer parte visível desse aglomerado, a constelação de hydra fica visível apenas um período do ano Zodiacal.

CARTA DE ANUÊNCIA

PREZADO SR.
RAIMUNDO FONTES VAZ,
TUXAUA E KUMU DA ALDEIA DESÂNA NO TUPE,

eu Juliana Mitoso Belota, que estou realizando a pesquisa **Neká Masá Wii - Casa da Gente-Estrela: análise sociocultural do calendário desâna no Tupé**, cujo projeto encontra-se em anexo, venho através desta, solicitar sua autorização para a coleta de dados em sua aldeia, no acompanhamento das atividades turísticas que desenvolve, unidades familiares, comunidades do entorno, roçados, trilhas e outros espaços de uso da comunidade. Informamos que não haverá custos para a aldeia e, na medida do possível, não iremos interferir na operacionalização e/ou nas atividades cotidianas da mesma.

Esclarecemos que tal autorização é uma pré-condição biotética para execução de qualquer estudo envolvendo seres humanos, sob qualquer forma ou dimensão, em consonância com a resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde e do Comitê de Ética em Pesquisa.

Agradecemos antecipadamente seu apoio e compreensão, certos de sua colaboração para o desenvolvimento da pesquisa científica em nossa região.

Manaus, 18 de março de 2010



Juliana Mitoso Belota

